

١

ديكارت والفلسفة العقلية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ١١٠٧٤٩

ديكارت
والفلسفة العقلية

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ١

ديكارت والفلسفة العقلية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت . ص.ب ١١٠٧٤٩



الناشر

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفون : 818704 ـ 818705
برقياً : دا نهضة ـ ص.ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

إهداء

إلى أستاذي الجليل

الدكتور محمد علي أبو ريَّان

إيماناً بعطائه ، واعترافاً بفضله

وسيراً على دربه المشرف .

قرآن كريم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب * ﴾.

صدق الله العظيم

- سورة الشرح كاملة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ص ٨١٢.

تقديم وتحليل للكتاب

بقلم الدكتور: محمد علي أبو ريان
إستاذ الفلسفة وتاريخها
بجامعة الإسكندرية

لقد تتابعت المؤلفات عن «ديكارت» (أبي الفلسفة الحديثة) بسائر لغات العالم ومن بينها اللغة العربية، ولم يخل كتاب يؤرخ للفلسفة الأوربية الحديثة باللغة العربية إلا وكان الكلام عن ديكارت هو حجر الزاوية فيه. وعلى هذا يصبح الحديث أو البحث في مشكلات الفلسفة الديكارتية أمراً صعباً عسير المنال ما دامت طرقه، ومداخله قد تم بحثها سواء بأسلوب البحث المرسل أم بأسلوب البحث المقارن. وكذلك فإن الأبحاث التي أنجزت عن المدرسة الديكارتية ألقت ضوءاً ساطعاً وتراجعياً على المذهب نفسه مما كان له أثره الكبير في دقة فهمنا لأفكار «ديكارت» ووضوح الرؤية بالنسبة لاتجاهات الفلسفة الديكارتية على وجه العموم.

إلا أننا نجد في هذا البحث ـ رغم ما سقناه من مقدمات كان لا بد من تسجيلها ـ نجد فيه آثاراً ومسحة ومحصلة للأبحاث السابقة التي أشرنا إليها عن «ديكارت».

فكاتبة هذا البحث على الرغم من حداثة عهدها بالتأليف الحر المستقل في مجال الفلسفة بعد حصولها على الدكتوراه تحت إشرافنا، قد عنيت كل العناية بتتبع آخر الأبحاث التي عرفناها عن فلسفة «ديكارت» وكانت بدايتها من نقطة الانتهاء من هذه الأبحاث. ولهذا جاء البحث في ثوب جديد وبطريقة نقدية مبتكرة لا سيما فيما عرضت له عن المنهج الديكارتي، فهذا الفصل بالذات فيه رؤية

جديـدة للفلسفة الديكارتيـة يندر أن نعثر عليها في مؤلف آخر بمثل هذا العمق . والدراية ، والتمكن من البحث .

وجاء الفصل الرابع لتكتمل به عناصر الجدة في الفصل الثالث ولتنتهي فيه الباحثة إلى أن الشك لن ينتهي بالفكر فحسب لأنه هو والمنهج سواء بسواء ينتهيان إلى السند الإلٓهي ، وهكذا نتهت الفلسفة الديكارتية إلى موقف لاهوتي كان لا بد منه بقدر ما كان لها أبعادها العلمية والمنافية للدين ، إلا أن الباحثة قد واجهـت هذا التيار بشجاعة أدبية فائقة ، رغم أن الكثرة الغالبة من المؤلفين قد حاولوا الابتعاد بديكارت وفلسفته عن التيار اللاهوتي التي غرقت فيه فلسفته إلى قمة رأسها. ومع هذا فإن الباحثة شاءت أن تجرد هذا البحث من كل العناصر اللاهوتية التي تراءت لها حتى يُمكن أن يطلع القارىء على نموذج متكامل لفلسفة ديكارت العقلية في نطاق المذهب العقلي الحديث في الفلسفة وهي بهذا تكتفي بالإشارة إلى الحامل اللاهوتي للمذهب وتترك تفصيلاته لبحث آخر متخصص في هذه الناحية بعد أن تعطي الصورة الواضحة للفلسفة الديكارتية .

أما الفصل الخامس فقد جاء مؤيداً لما أشرنا إليه عن الأسـاس اللاهوتـي للفلسفة الديكارتية ، وكيف أن الميتافيزيقا هي الأصول الجذرية لشجرة الفلسفة كما يشير ديكارت في كتاب «مبادىء الفلسفة» .

ولقد بذلت الباحثة جهداً كبيراً في عرض مشكلة الفيزيقا الـديكارتية وكان «ديكارت» ينزع إلى أن يجاري عصر انبثاق الفيزيقا الحديثة ، فيزيقا نيوتن وغيره من علماء عصره .

وعلى الرغـم من أن الفيزيقـا في عصـره لم تكن قد استخدمـت المنهـج الرياضي ، في وضوح إلا أن ديكارت كان هو الذي أرهص باستخدام الرياضة في العلم بصفة عامة ، ومن بينه موضوع الفيزيقا وكذلك في الفلسفة على السـواء ، فيصبح ديكارت هو الرائد الحقيقي للربط بين العلم أو الفيزيقا ، والرياضة هذا على الرغم من أن الأساس العقلي واللاهوتي للمذهب قد يلقيان ظلالاً من الشك حول هذا النوع من الفيزيقا التي تستند إلى الامتداد المعقول. وقد كانت الباحثة دقيقة

وواضحة في تناولها لهذه المشكلات الهامة والتي تتضح من خلال نقدها لاتجاهات المذهب ووقائعه.

يبقى أن نقول أن الفصلين الثاني عشر والثالث عشر قد عالجتهما الباحثة في أسلوب رصين. وكانت المشكلتان اللتان يعالجهما هذان الفصلان وهما مشكلة الأخلاق، والجمال من المشكلات التي لا يهتم بها باحث الفلسفة الديكارتي فالكثير من المؤلفات التي صدرت عن ديكارت تهمل الكلام عن مشكلة الجمال تماماً وتعطي بضعة سطور إن أمكن للكلام عن مشكلة الأخلاق، كما لا تتعمق في الفيزيقا كما فعلت الباحثة، مع أن ديكارت له اهتمامات بالجانب الأخلاقي تشهد بذلك رسالته في «انفعالات النفس» وغيرها من مواضع كثيرة في رسائله. وقد كان من الضروري أن تتعرض الباحثة لمشكلة الجمال في فلسفة ديكارت ذلك أن فلسفته وأسلوبه كانا يعبران عما يسمى رقة الروح Finesse de L'Esprit ولهذا فإن الأدب الفرنسي وكذلك الموسيقى في عصر «ديكارت» واتجاهات الشعر وأشكاله Les Modes قد اكتسيت بالطابع الديكارتي، طابع الرقة، والوضوح، والجلاء، أي أن معايير الجمال وقيمه في الفنون الجميلة في القرنين السابع عشر، والثامن عشر كانت كلها تستمد أصولها من النسق الديكارتي الفلسفي. حتى قبل أن تنشأ الدراسات الجمالية عند «بومجارتن» في ألمانيا.

وهكذا يخرج هذا الكتاب إلى السوق ليضيف إلى المكتبة العربية وليؤسس سلسلة «أساطين الحكمة» في صورة قوية مشرقة تبشر بالخير والتقدم، والنضج الفلسفي للباحثة الدكتورة راوية عبد المنعم عباس. وأنني انتهز هذه الفرصة وأشيد بفضل من أعانها على اجتياز هذا الطريق الصعب والوقوف إلى جانبها خلال العمل الأكاديمي الشاق رغم مشاكل الأسرة، ومعاناتها الصعبة ألا وهو الأخ المستشار محمد محمود مرسي زوج الباحثة الذي أستأذنها في أن أهدي إليه هذا الكتاب في هذه المقدمة.

والله الموفق إلى سواء سبيل.

الإسكندرية في أول مارس ١٩٨٥ م

الموافق ٩ جمادي الآخرة ١٤٠٥ هـ

المقدمة

يعد «رينيه ديكارت» Rene Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلي فصح أن نقول عنه: أنه «أبو الفلسفة الحديثة» ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة.

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته، كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف: أنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان»[1]. بهذه العبارة الشهيرة أعلى «ديكارت» من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس.

وقد لعب الفيلسوف دوراً عظيماً في مجال الفلسفة العقلية التي كانت تسعى لتحقيق البداهة واليقين في الفكر، فكان منهجه ثورة على المذهب الأرسطي والفلسفة المدرسية، ومحاولة لتخليص العقول من منهجيهما المتوارث في

---

(١) يقول «ديكارت» في «المقال عن المنهج» «العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطىء الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر».

المقال في المنهج ـ ت محمود الخضيري، القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ ـ ٤.

المدارس والجامعات، مما أفسح مجالاً لحرية الرأي، وتأكيد الذاتية التي مهدت لقيام الثورة الفرنسية.

وتجاوز دور «ديكارت» العظيم مجالي الفلسفة والسياسة، إلى ميداني العلوم والرياضيات، فيما تشهد بذلك مؤلفاته العديدة والمتنوعة في هذه المجالات، كما كانت له آراء خصبة وقيمة في فلسفتي الأخلاق، والجماليات.

وسوف نعرض في هذا الكتاب لفلسفة «ديكارت» العقلية أو - إذا جاز لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التي يؤرخ لها بديكارت في العصور الحديثة باعتباره أول من جدد في الفكر الفلسفي الحديث، وأعلن الثورة على جمود الفكر المدرسي، وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على العقل ذاته، على قيمه، أحكامه، أعرافه المتوارثة في سبيل تطهيره وإعداده لقبول الحق والبداهة واليقين الذي لا يعد له يقين.

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي الحديث أن «ديكارت» قد قدم إلى عالم الفكر نسقاً فلسفياً جديداً، ومنهجاً رياضياً متكاملاً قائماً على الوضوح والتميز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع مطالع العصر الحديث.

وإنني إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمي المتواضع لجمهرة الباحثين في مجال الدراسات الفلسفية فإني آمل أن يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير.

والله وحده أسأله التوفيق
والسداد...

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية - جليم في ٣ يناير ١٩٨٥
الموافق ١١ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ.

الفصل الأول

الفلسفة الحديثة

البداية، الخصائص، منهج الدراسة

مقدمة في الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، هو الصورة الواضحة المعالم لمجهود الفكر الإنساني، عبر تاريخ الفلسفة الطويل.

وإذا كان هذا التطور الفكري يبدو تاريخياً في شكل مترابط ومتشابه، فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من خصائص الأصالة والدوام. فالفلسفة التي عرفت الديالكتيك، الفكرة ونقيضها، لا تلفظ تاريخها القديم، بل تطوره تشكيلاً وتغييراً، إيجاباً وسلباً، رفضاً وقبولاً، من حيث أنها جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العام، الذي تشكلت فيه مذاهبها ونظرياتها، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر.

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفي خلال تاريخه، حتى ليبدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات، إلا أننا نخطىء لو نظرنا إليه ككل متشابه، إذ أن لكل مرحلة فيه خصائص ومميزات تختص بها دون غيرها، فسمات الفكر في العصر القديم تختلف عنها في العصر الوسيط وعصر النهضة، كما أن خصائصه في العصر الحديث تختلف بشكل كبير عنها في العصور القديمة والوسطى.

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الحديث فيجدر بنا أن نشير في إيجاز إلى بعض مسائل هامة، يقتضيها البحث في هذا الموضوع، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصور الحديثة، والخصائص العامة التي يتميز بها الفكر الفلسفي الحديث، ثم أخيراً عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه.

١ - البداية التاريخية للعصور الحديثة :

لما كان التاريخ هو القالب الذي يتشكل فيه الفكر، ويتطور، من خلاله، كان لزاماً علينا تحديد التاريخ التقريبي لبداية الفكر الفلسفي الحديث، Modern Philosophy, La Philosophie Moderne

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر إلى المذاهب والفلسفات من خلال التاريخ التي بدأت فيه والحوادث التي وقعت خلاله، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تبدأ من «طاليس» الذي عاش في أوائل القرن السادس قبل الميلاد. كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخياً بالمرحلة الممتدة من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٠ ميلادية[١]. فما هي إذن البداية الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية، فمن المؤرخين من يفترض حدوثها في نهاية القرن الخامس عشر (مرحلة الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الإصلاح الديني عند «مارتن لوثر» Martin Luther (١٤٨٣ -١٥٤٦)، وما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، وتأسيس المذهب البروتستانتي Protestantisme .

(١) Russelle, B: A History of Western Philosophy, London 1947. B 11 P 322.

بيد أن التاريخ التقريبي للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الأتراك على مدينة القسطنطية في عام ١٤٥٣.

والواقع أنه لا يمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفي الحديث لأي افتراض من الافتراضات السابقة، لأنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ من سمات الفلسفة أنها لا تنسلخ عن تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه في إيجابية ودوام. لذلك يحق لنا أن نقول: إن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالفة مجتمعة، من دينية، فكرية، سياسية، علمية وجغرافية وغيرها.

وسوف نوجز هنا ثلاثة عوامل رئيسية، أسهمت بنصيب وافر في إثراء وتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث هي: العامل الديني، والسياسي، والعامل العلمي.

أما العامل الديني الذي عبرت عنه حركة الإصلاح الديني، وما ترتب عليها من فصل واجبات الدين عن مسؤليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك في معرفة الإله بطريق الفلسفة ،أي عن طريق الامتداد وكمية الحركة، وما يشمل العالم من نظام، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله.

إن هذا الفصل بين الدنيا والدين، بين السلوك الاجتماعي والسلوك الديني، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية، والحرية الشخصية التي وجهت نظر الإنسان إلى التفكير في ذاته، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة في الحياة. وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه.

ولقد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية في بناء الفكر الحديث، وتمثل ذلك في قيام الثورات وظهور الدول الجديدة، وحركة الكشوف الجغرافية، كاكتشاف البرتغاليين لأمريكا، ونشأة الأمبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية، ودولة فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

إن الاكتشافات العلمية في القرنين السادس والسابع عشر، تعد من أهم

العوامل ، التي أسهمت في إثراء وتطور الفكر الفلسفي لا سيما في ميداني الرياضة والفلك .

ويعد التقدم العلمي سمة من السمات الرئيسية التي تميزت بها هذه المرحلة : في مجال العلم الطبيعي ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال : «نيوتن» Newton مكتشف قانون الجاذبية . و «جاليليو» Galilie من أشهر علماء الفلك المنظرين» [١] . و«كبلر» Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة في مجالات العلوم و «فرنسيس بيكون» Francis Bacon الفيلسوف الإنجليزي الذي وضع منهج الاستقراء الذي لا يستطيع العلم الاستغناء عنه حتى اليوم.

وعلى مستوى العلم الفيزيائي لا نستطيع إغفال أعمال «جيلبرت» Gilbert في المغناطيسية عام ١٦٠٠ و«هيجنز» Huygens في النظرية الموجية في الضوء. و«بويل» Boil في الضغط الجوي عام ١٦١٦ . و«هارفي» Harvey في اكتشاف الدورة الدموية[٢] .

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفي الحديث فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم ، وتمثلت في نظرة جديدة للطبيعة ، ومنهج جديد أحدث تغيراً جذرياً في مجالات الحياة العلمية ، والعملية ، والأدبية ، والفنية ، والسياسية مما دعى «كولينز» إلى اعتبار هذا العصر «أعظم تمجيد للإنسان وملكاته»[٣] .

في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع عشر بالجوانب العلمية والعملية ، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة والرياضة والفيزيقا والفلك باعتبارها من العلوم التي تخدم الإنسان ، نرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر

---

(١) Gilson, E: La Philosophie Au Moyen Age. Payot, Paris - Saint German 1962. P. 762.

(٢) Russell. B, Wisdom of the West D. R Paul Faulkes - .246 - .247.

(٣) Collines, J, D: God in Modern Philosophy U. S. A Chicago. 1959 P.34.

كان هو الوصول بالإنسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لخدمته.

ويعد «رينيه ديكارت» بفلسفته، ومنهجه الجديدين، خير معبر عن هذه المرحلة، فقد أسس منهجاً خالف به المثالية المتعالية التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية، مغيراً وجهة الفلسفة مع مطالع العصر الحديث، يشهد على ذلك مؤلفه «مقال في المنهج» الذي أشار فيه بالاستعاضة عن التفلسف بفلسفة عملية في سبيل سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويعها لخدمته.

٢ ـ خصائص الفكر الفلسفي الحديث:

يتميز الفكر الفلسفي الحديث بثلاث خصائص هي: النزعة العلمية والطابع الفردي، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتي:

أ ـ النزعة العلمية Scientific :

امتزج الفكر الإنساني في الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية، والخيال الأسطوري، بيد أن هذا الإطار من التفكير الديني، لم يحل دون ظهور نظرات في الوجود لا تخلو من قيمة، كالتوصل إلى وحدانية الله، والاعتقاد في خلود النفس ويوم الحساب، والوقوف على خلق الله للكون من عدم، كما تصور أجداد الإسرائيليين الأوائل، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مادي وثقافي.. Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعي حولهم، نظرة عقلية مجردة (صورية)، وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا)، فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلي والجمال الأسمى). فأصبح الإنسان الفاضل في نظرهم، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنساني والسلوك، مقروناً بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهي تدافع عن الحق لذاته، وتفعل الخير المطلق أيضاً كما تستمتع بالجمال باعتباره قيمة متسامية.

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذي يتحكم في مجرى الأمور الطبيعية

والفكرية، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم في الوجود حسب علل مترابطة متناسقة.

وتخطت النظرة الكلية عالم القيم والسلوك، لتقيم علماً نظرياً واضح المعالم، شامخ البنيان، مثال ذلك آراء فلاسفتهم في علم الفلك، وما تصوروه عن سمو الشكل الدائري لحركة الكواكب والأفلاك في السماء، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهذا الشكل معياراً يحددون به مصائر البشر والأشياء في العالم.

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليوناني البحث عن حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية، فكان هدفه الوصول للنتائج الصحيحة منطقياً، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة في الواقع.

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل في النظرة العقلية البحتة للأمور، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام في الكون.

أما في العصور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه في العصر القديم فيحدث اتصالاً بين الدين السماوي، والفكر الفلسفي الممثل في تصورات اليونانيين الطبيعية، وقد اشتركت في هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية المتمثلة في الفكر الأرسطي مع تيار من الأفلاطونية.

بهذا الاتصال بين الفكر العقلي والديني، ظل التفكير لا يخرج عن فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، التي تنطوي على التساؤل التاريخي: هل يؤمن الإنسان أولاً، ثم يتعقل بعد ذلك؟ أم أنه يتعقل من أجل أن يؤمن؟ وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان؟

وإذا نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين وجدنا اهتماماً بالإيمان عن الفهم، وبالنقل على العقل، حتى في مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء

وفلاسفة درسوا في نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس «أوغسطين» Saint Augustin .

عرضنا لطبيعة الفكر في العصور القديمة (شرقية ويونانية) ثم لخصائص الفكر في العصور الوسطى، ونذكر هنا الخصائص التي تميز بها الفكر الفلسفي الحديث، لا سيما بعد أن انفصل تدريجياً عن سلطة الدين، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة، أو خادمة لها، بل عبرت عن الواقع العلمي التجريبي في سائر المجالات، إذ تجرأ الفلاسفة على الواقع الطبيعي. . فبينما نجد أن تفكير العالم يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمي، يحاول سبر غور الواقع بتحري جزئياته وتفصيلاته المختلفة، ولا يستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات. نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للأبحاث العلمية، ويكون منها نظريات وتصورات وقيم عن العالم في المجالات: الفنية، والخلقية، والدينية بحيث لا تتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمي، أو تخل بمبادئه. فالفلسفة في العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع، وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والإنسان فتلمست مشاكله، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجاز لنا أن نميزها بالطابع العلمي.

ب ـ الطابع الفردي Individual :

كانت الفلسفات والمذاهب في الماضي تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية. فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته، فأفكار «أرسطو» في السياسة. وآراء «أفلاطون» في المدينة الفاضلة. وتصور «أوغسطين» لمدينة الله. وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية، واجتماعية، ودينية ارتبطت بالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الديني للمجتمع، وعبرت عن أهدافه في صورة عامة وكلية.

أما الفكر الفلسفي الحديث فقد تميز بالنزعة الفردية، فالفيلسوف يحاول جاهداً التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته، فيتقصى الوقائع، ويضع الفروض

ويجري التجارب، حتى يصل إلى النتائج، في غير خضوع لهدف محدد، أو خطة مرسومة للحكومة أو السلطة الكنسية.

إن الفيلسوف الحديث يعمل في حرية شخصية، في فردية وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التي أكدت ذاتية الفرد، وسلطت الأضواء على شخصيته، وأهمية وجوده وفكره.

جـ ـ سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات القديمة التي كانت تعبر عن فكر شعوبها وقومياتها، فالفلسفة اليونانية كانت انعكاساً للفكر النظري عند اليونان، تتصل بثقافتهم الخاصة، وظروفهم سياسية، أو اجتماعية أو ثقافية لذلك فإنها لم تعبر إلا عن طابعها النظري الخالص.

أما طبيعة الفكر في العصر الوسيط، فكانت تتجه برمتها نحو تأييد مسائل الدين، أو محاولة ايجاد الصلة بينها وبين الفكر الفلسفي عند أفلاطون أو أرسطو، كما كانت الأفكار تكتب بلغة لاتينية سقيمة، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردي للفيلسوف، أو حياته، أو مميزات عصره، وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى الكنيسة، فاصطبغ الفكر بصبغة دينية لاهوتية.

رأينا أن الفكر الفلسفي قد غير أثوابه، خلال عصوره المختلفة بحيث اصطبغت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه السلطة أو القومية بشكل أو بآخر، بينما أن الفكر الفلسفي الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقها وقدمها للإنسانية تراثاً عاماً، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنجد أن من بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال في العصور الوسطى.

إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للإنسانية تراثاً محدداً منظماً جمع بين القديم والحديث، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكتباتها، باعتباره ملكاً للإنسانية وليس ملكاً لدولة أو قومية.

ولا يعني قولنا بتدويل الفكر الفلسفي، على مستوى العالم غض النظر عن

الفكر الكلاسيكي، وعن محاولة تجديده، فالكثير من الدراسات الفلسفية، تقدم أبحاثاً موضوعية عن الفلسفة القديمة، ليس أدل على ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على «سقراط كبارمنيدس» و«أنبادوقليس» و«هرقليطس» في ضوء التيارات الفلسفية الحديثة: كالوجودية، والفينومنولوجيا وثمة اهتماماً خاصاً بدراسة فلسفة «أرسطو»، في المنطق وعلم الحياة يظهر في فرنسا وانجلترا كما حدث تجديداً لبعض مذاهب قديمة مثل التوماوية الجديدةNeo Thomisme والفكر الأشعري الذي عبر عنه، جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

٣ - منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفي الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت في النزعة العلمية، والاتجاه الفردي، وسمة الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحي التالية:

أولاً: لما كان تاريخ الفلسفة مترابطاً ومتصلاً، ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف، وموقفه من المذاهب السابقة عليه، والمعاصرة له.

ثانياً: لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلاً لعصره، ومترجماً للتيارات العلمية، والدينية، والأخلاقية، والاقتصادية في العصر الذي يعيش فيه.

ثالثاً: لما كانت حياة الفيلسوف هي المعين الذي تنصهر فيه أفكاره، وتتبلور آرائه، لزم عن ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف، لأهميتها في دراسة المذهب.

فإذا تناولنا الناحية الأولى بشيء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكري معين قد يعارض فيه سابقيه أو لاحقيه، لا يفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بصفة قاطعة بقدر ما يعني أخذه لما يتوافق مع آرائه، ولفظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض «فرنسيس بيكون» و «رينيه ديكارت» الأفكار المدرسية في حين أنهم قد أخذوا بها في بعض مواضع فلسفتهم فالفلسفة لا تلفظ

تاريخها دفعة واحدة، بل تأخذ منه بصفة دائمة كما تعطيه أيضاً. وهذا ما يفعله الفيلسوف الذي تكون مهمته تحليل الافكار ومزجها وتأليفها.

وقد يتأثر الفيلسوف بآراء مدرسة معينة، غير أنه يطور أفكارها، ويضيف إلى مفاهيمها، حتى يصل إلى أبعد حدودها، مثال ذلك: محاولة كل من «سبينوزا» و «ليبنتز»، اللذان طورا المذهب العقلي عند «ديكارت»، واتجها به إلى أبعد حدوده. ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية، عند «جون لوك»، التي تأثر بها «دافيد هيوم» و «باركلي»، حيث وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لا تتمشى مع مذهب «لوك» التجريبي.

وقد نجد أن بعض الفلاسفة، يحاولون الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، كما فعل «كانت» الذي أسس المذهب النقدي، بالجمع بين طرفي مذهبين متعارضين هما الحسي والعقلي.

أما الناحية المتعلقة بشخصية المفكر في عصره فمما لا شك فيه أن الفيلسوف يلعب دوراً كبيراً في تمثيل روح عصره، والتعبير عن مشاكله وتشكيل مذاهبه في شتى المجالات. فديكارت حين وضع المذهب العقلي إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفة الفرنسية في القرن السابع عشر، وأن العقل يقف في حالة رفض وشك في جميع الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة.

أما «جون لوك» الذي عبر عن الاتجاه التجريبي، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية، التي سادت القرن السابع عشر، بينما عبر «هيجل» عن مثالية الفكر الألماني، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحي مثالي.

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف مصدر عطاء فكري لمجتمعه ومنبع التراث الخالد لأجياله على مر العصور ويكفي شاهداً على ذلك: عقلانية «ديكارت» وتجريبية «لوك» ومثالية «هيجل» التي ما زالت تتدارس حتى اليوم، كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التي عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية.

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وأثرها على فكره وصياغة مذهبه فإنها تعد من بين العوامل الهامة في دراسة الفكر الفلسفي، كما تمثل فرعاً رئيسياً من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثرت إلى حد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيراً عن معاناتهم أو استقرارهم النفسي، فالفكر الديكارتي الذي بدأ بالشك وانتهى باليقين، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة في عصره، وهجومه على الفكر الأرسطي الذي سيطر على العلم منذ القرون الوسطى. والذي فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له في مدارس اليسوعيين. كما أن الاتجاه الديني في فكر «مالبرانش» وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية في المعرفة، تستند برمتها على وجود الله، وهذا ما عبر عنه في نظرية «الرؤية في الله» Vision en Dieu .

وتعد الظروف التي أحاطت بنشأة «بسكال» وتلقيه العلم عن طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التي جعلت منه عالماً مبرزاً وباحثاً متخصصاً في فروع العلم الطبيعي والرياضي على حد سواء. أما «سبينوزا» فقد عبر عن فلسفة وحدة الوجود في قالب روحي، بعد معاناته من ظلم السلطات واضطهادها، في عصر لاقى فيه اليهود في إسبانيا أشد أنواع الظلم والقهر. ثم نجد «ليبنتز» الذي شغل مناصب عديدة، وعاش خبرات متنوعة، فانطوت فلسفته على نزعة توفيقية تنسيقية في مجالات: الفلسفة والعلم والدين، تبلورت في فلسفة مثالية جمعت بين الحس والعقل، ووفقت بين الأضداد. بينما نجد أن شوبنهور يعبر في فلسفته، عن نزعة صوفية وأخرى تشاؤمية، ترجمت عن خبراته وتجاربه المريرة، فانبثقت فلسفته وهي تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة.

أما «كانت» الذي تأثر بتربيته الدينية التقوية المتزمتة فقد أضفت على فكره طابع الجدية والصعوبة والصرامة، فبدت فلسفته النقدية في صورة تخطيط منطقي محكم جاف.

ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحت مطلباً رئيسياً لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والفلسفة الكلية الألمانية. ولا

يعد ذلك فصلاً تعسفياً أو إخلالاً بترابط الفكر الفلسفي ووحدته في تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر في تاريخ الفلسفة الحديثة.

وسوف نتناول في هذا الكتاب فلسفة «رينيه ديكارت» باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهد جديد في الفكر هو ما عرف في التقسيم التاريخي للفلسفة «بالعصر الحديث» وسوف نعرض له في دراسة وافية لتاريخ حياته وظروف نشأته وأثرهما على بنية فكره. ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه، والمعاصرة له.

والحق أن دراسة فكر «ديكارت» سوف تمهد السبيل لدراسة مذاهب فلاسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج الرياضي) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايا مذهبه الرئيسية كالفكر والامتداد لكنها تختلف معه فيما بعد. أو مذاهب أخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بداية مغايرة لما ابتدأ هو منه.

وإذا كان الفلاسفة الذين لحقوا «ديكارت» قد تناولوا فلسفاتهم بصفة فردية، وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب سوف تفصح عن بعد كبير واضح أو خفي لهذا الفكر الديكارتي على تلك المذاهب.

والذي لا شك فيه أن قيمة مذهب «ديكارت» وأهمية ما خلفه من فكر في تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهبه العقلي الخاص تاركاً بصماته الواضحة على فلسفات كبرى لها شأنها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث كفلسفة: «بسكال»(١٦٢٣ - ١٦٦٢) و«مالبرانش» (١٦٣٨ - ١٧١٥) و«ليبتنز» (١٦٤٦ - ١٧١٦) و «سبينوزا» (١٦٣٢ - ١٦٧٧) و «جون لوك» (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم «دافيد هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦).

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلي. بينما تمثل فلسفتا «جون لوك» و«دافيد هيوم» الاتجاه التجريبي.

٤ ـ التعريف بالمذهب العقلي Rationalisme

يجدر بنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرض أن نفسر مفهوم «المذهب العقلي» باعتبار أنه المدخل الذي ولجه «ديكارت»، وهو يؤسس فلسفته، والإطار الذي حدده للفكر، ونادى به في القرن السابع عشر. هو أيضاً ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة، وما تميزت به فلسفة «ديكارت» بصفة خاصة.

فما هو المقصود بالمذهب العقلي؟

يعني بالمذهب العقلي: الرجوع إلى الاستدلال الخالص مصدراً للمعرفة، يفهم من ذلك: ان بإمكان الإنسان الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية ـ على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة ـ .

والمذهب العقلي يقوم أيضاً في مواجهة الدعاوى الدينية. فهو ينكر خوارق الطبيعة، والمعجزات، محاولاً اختبارها بمحك عقلي، غير أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي، بما يستحيل معه اثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوي، فيصبح المذهب العقلي هو: «الاستدلال العقلي الخالص» وهو التعريف الشائع له.

ويقف دعاة المذهب العقلي على طرفي نقيض مع دعاة المذهب التجريبي،

---

*يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح Intellectualisme أو Rationalisme وبالإنجليزية Intellectualism أو Rationalism

لما بينهما من تعارض ففي حين ينادي أتباع العقل بقبول الاستدلال العقلي، سبيلاً للمعرفة الخالصة. نجد أن دعاة التجربة يؤيدون نتائج التجريب، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة الحسية، باعتبارها مصدراً للمعرفة.

يمثل المذهب العقلي في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث: «رينيه ديكارت» و «اسبينوزا»، و «ليبنتز». في حين يمثل «جون لوك»، و «ديفيد هيوم» المذهب التجريبي.

وسوف نلقي الضوء على مذهب «ديكارت» باعتباره أول من دعى للإيمان بالعقل، والثقة في استدلالاته في القرن السابع عشر فنادى بتخليص العقول مما علق بها من معارف مدرسية موروثة، كما أسس المنهج الذي أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح، في المعارف والعلوم،.

وهكذا كان من الجدير بالباحث في الفلسفة الحديثة، أن يبدأ بدراسة الفلسفة العقلية التي نادى بها «ديكارت» وفتح لها الأبواب والأذهان.

إن دراسة «ديكارت» ـ باعتباره منشىء الفلسفة الحديثة ـ هي دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث في تاريخ الفكر الفلسفي بنظرة كلية أو شمولية. يكفي أن نعلم أنه يمثل البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث، ويقع من تاريخها في مرحلة وسطى، فاصلة، بين القديم والجديد بين التقليدي المتوارث وبين الجديد المبتكر، لا يعني هذا القول أن أفكاره قد انفصلت برمتها عن الماضي، فلم تتناول بعض جوانبه، وان جازلنا القول بأن تفكيره إنما يفصل بين الماضي والحاضر، فلا يعني ذلك أنه يستنكر الماضي أو يهدمه تماماً بقدر ما يعني فصل صحيح الفكر من فاسده، فصل الحق عن الباطل، وتمييز اليقين عن اللبس، وإعلاء صوت العقل، لا الحد من دوره في خدمة الإنسان، والسير في الفكر حسب خطة موضوعة، لا ارتجالاً أوتخبطاً عشوائياً في متاهات الصدف والظنون.

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديدللفلسفة لم تألفه من قبل، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته، يفكر. . . ويختبر أفكاره يتخيرها وينقيها، يشك فيها ويتيقنها. وكان ذلك يقتضي منه أن يرتاب ولو للحظات ريثما يطمئن إلى نزاهة الفكر وبراءته من شبهة الحواس كما كان يلزمه بإنكار كل ما سبقه من معارف وآراء

ونظريات لا يضمن صحتها، وأن يستوقف منها البعض لحين النظر إليها والتأكد من صحتها.

وهكذا يبدأ العقل من جديد في اختبار قضاياه الماضية، وآرائه الموروثة المنقولة، بمنهج الشك الذي خلع على كل فكرة من أفكاره، وكل خطوة من خطواته، يقيناً ووضوحاً لم تعهده من قبل.

بهذه الطريقة، وبهذا المنهج لم ينسلخ «ديكارت» كلية عن ماضي فكره، لم يهدمه بتعسف إنما تخير منه ما صلح واستبعد ما فسد. وليس مستغرباً أن يحدث منه هذا في تاريخ الفكر الفلسفي وهو فكر لا ينسى ماضيه كلية ولا ينسلخ عن تراثه تماماً كما هو الحال بالنسبة للعلم .Science الذي ينسى ماضيه ويكون التغير هو أساس تقدمه ورمز نهضته.

الفصل الثاني

رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)

(حياته - ومؤلفاته)

(١) حياته :

أ ـ مرحلة الطفولة

ب ـ ديكارت في لافليش

ج ـ في هولندا

د ـ في باريس بين اللهو والعلم والشهرة

هـ ـ موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة «ديكارت» الجديدة.

(٢) مؤلفاته :

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها.

(١) حياتـه

عاش «ديكارت» (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) حياة حافلة بالحركة والنشاط، بالعزلـة والإنفراد، بالإنفعالات والهـدوء، حياة زاخرة بالفكر مشوبـة بالتجـارب، خصبـة بالتأمل، منذ طفولته المبـكرة مروراً بشبابـه في باريس، ونقـده لمناهـج التعليم المتبعة في لافليش La Fleshe ، ورحيله إلى هولندا وغيرهـا من بلـدان أوربـا، يجوبها بحثاً عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهاءاً بتجربته في السويد بلاد الدببة والجليد كما كان يسميها.

عاش الفيلسوف مراحل حياة جديرة بالوقوف عند أحداثها، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة «ديكارت»، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ ـ مرحلة الطفولة

ولد «رينيه ديكارت» Rene Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاي Lahaye من مقاطعة التورين Toraine بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقع بين مدينتي لوش (Luch) وشاتلـرو Chatellerault علـى الجانـب الأيمـن لنهـر الكروز)[١].

وعمد في يوم ٣ من إبريل في كنيسة القديس جورج[٢] التي ما زالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهذه الكنيسة عبارتان خالدتان هما: «في نفس هذا اليوم عمد رينيه ابن الشريف جوشيم «ديكارت» المستشار الملكي ببرلمان بريتاني والسيدة الشريفة جين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه بروشار المستشار الملكي والقاضي في بواتييه والسيدة جيـن بروست زوجة السيـد سان مراقب الضرائب الملكـي في شاتلرو». أما هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد «ديكارت»، وعم والدته وخالها[٣].

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم «بيير» Pierre وقد ولد في عام ١٥٨٩، و «جين» Jeanne التي ولدت بين عامي ١٥٩٠ ـ ١٥٩٥، وشقيق ثالث توفي في سن صغيرة.

---

(١) Baillet, A: Lavie de Monsieur Descartes VI. p..34

(١) Cresson, Andre; Des Cartes, P.U.F. Paris 1942. p 7.

(٢) Ibid.

ويبدو أن «ديكارت» قد وقع في خطأ وهو يعطي بيانات مفصلة عن حياته فهو يقول في كتابه «مقال عن المنهج»:

«إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب مرض في رئتيها» غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت في عام ١٥٩٧ على إثر وضعها لطفل يصغر «ديكارت»[١]. كما يذكر الفيلسوف: أنه ورث عنها سعالاً جافاً، وبشرة باهته اللون، وأن هذين العرضين قد لازماه حتى بلغ العشرين من عمره، مما دعا الكثيرين من الأطباء إلى الظن في وفاته في سن مبكرة، لذلك فقد دفع به والده إلى مربية لتقوم على تربيته وتنشئته فحفظ لها «ديكارت» ـ على ما يذكر ـ حباً جماً وتقديراً عظيماً.

ومن المواقف الطريفة التي ذكرها أيضاً أثناء سرد تاريخ حياته هو أنه كان يكن حباً كبيراً لطفلة صغيرة، كانت ترافقه وتقضي معه الوقت يلعبان، غير أنها كانت تعاني من حول في عينيها، وبهذه المناسبة يذكر أنه ظل زمناً طويلاً يميل لا شعورياً تجاه أي فتاة تعاني من الحول، لأنها كانت تذكره بصغيرته التي قضت معه سنوات الطفولة البريئة»[٢].

تزوج والد «ديكارت» بعد وفاة والدته من فتاة تدعى «موران» Moran، وأثمر هذا الزواج عن طفلين هما جوكيم Joachim وآن Anne.

وعلى الرغم من اهتمام الأب بأبنائه الجدد، إلا أنه لم يغفل أن يولي «ديكارت» اهتماماً كبيراً، وهذا ما يذكره الفيلسوف إذ كان الأب قد لمس فيه ذكاءً وموهبة مما دعاه لأن يطلق عليه لقب «فيلسوفه» Sa philosophe.

(١) Ibid, Descartes, p 11.

(٢) يذكر «باييه» مؤرخ حياة «ديكارت» أنه قد أحب هيلين هانس Helene Hans التي عملت بخدمته عام ١٦٣٣، عندما كان يستقر في مدينة ديفينتر Deventer وقد أثمرت علاقتهما عن ابنة سماها الفيلسوف فرانسين Francine حباً لبلده فرنسا ووفاءاً لذكراها.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يشر إلى هذه العلاقة إلا فيما ندر ـ وقد أحب ديكارت ابنته بعمق وحزن على وفاتها في سن الخامسة.

ب - «ديكارت» في لافليش

التحق «ديكارت» في سن الثامنة بكلية لافليش College de Lafleshe التي أنشئها هنري الرابع لجماعة اليسوعيين Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس في أوربا وقتذاك[١]، وكان ذلك في عام ١٦٠٦ .

استمر الفيلسوف يدرس في هذه المدرسة طيلة ثماني سنوات، درس فيها اللغات القديمة، والمنطق والأخلاق والرياضيات[٢] .

كما تلقى أصول العقيدة، وقواعد التربية الروحية لما كان يقوم به من تمارين روحية Exercices Spirituels بقصد تقوية إرادته. وقد تميز الفيلسوف في أثناء هذه المرحلة بالنزعة المثالية والروحية.

وعلى الرغم من استيعابه وشغفه بالدراسة الأدبية وتلقيه للتعاليم الروحية[٣]. إلا أنه رأى أن ينتقل إلى دراسة المنطق والطبيعة والفلسفة، بسبب رداءة المناهج المتبعة وغموضها وتشعب الآراء حولها.

وقد تأثر ديكارت في ذلك الوقت بآراء اثنين من أساتذته اللذين اعتز باتجاهاتهما وحفظ لهما حباً كبيراً وهما: الأب مرسين الذي ظل يراسله حتى بعد أن

---

(١) De. Sacy, Sammuel S, Descartes Par Luimeme, ecrivains de toujours De Seuil, Paris 1962 p 25.

(٢) Ballet, A: La Vie de Monsieur Descartes Paris 1691 v 2 p 483.

(٣) تلقى «ديكارت» في مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية التي تمثلت في مناقشات =

ترك المدرسة. والأب فرانسوا Francois أستاذ الرياضيات الذي كرس نفسه لوضع علم رياضي كلي يكون بمثابة الأساس للعلوم الرياضية الجزئية.

وكان نظام التعليم يقوم في ذلك الحين على عرض آراء ومؤلفات «أرسطو» أو شرحها والتعليق عليها، حتى صارت «المناظرة» هي أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون في كل مكان، وعلى قارعة كل طريق يقتلون الوقت في جدال ومناظرات ثمارها تحصيل الحاصل، ونتائجها الشك المطلق.

ويجب أن نلاحظ أن محاولة «ديكارت» هدم الفكر المدرسي، لم تكن هي المحاولة الأولى في هذا السبيل، إذ أن هذا الفكر قد دأب على إجهاض نفسه بنفسه، وتفتيت مذاهبه بأسلوب الجدل العقيم، الذي أحدث صراعاً بين المذهبين الواقعي Reel من جهة والأسمي Nominal من جهة أخرى[1].

= التلاميذ مع معلميهم في شئونهم الدينية، ومدى إستفادتهم من تطبيق التربية الروحية، وإقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر، ومدى ما حققوه من نجاح في تقوية إرادتهم وفكرهم الروحي وممارستهم العملية.

وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هي تدعيم إرادة الإنسان وتجنيبه مشقة البحث في أصول الدين، بيد أن ذلك لم يكن يتحقق لهم ما لم يوجهوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة وتعاليمها» وقد برر القديس «إغناطيوس» هذا المسلك في التربية لاعتقاده بأن الإنسان خلق فحسب لتمجيد الله وخدمته (نفس هدف «مالبرانش» من تدينه المسيحي المخلص) فالإنسان المخلوق Homo Creatus لا سبيل له إلا تمجيد الخالق، والسعي لخدمته، والغبطة في طاعته، وعلى هذا النحو فليس من مسئوليات الإنسان الاضطلاع بمهمة البحث الشغوف في حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه. ومن جهة أخرى فالإنسان حر في توجيه إرادته ومسئول عن عمله؛ ومن هنا فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله وخدمته. وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس في سبيل الإيمان كان عملياً، فعلياً منكراً للممارسات النظرية القائمة على التأمل العقلي، والتجربة الصوفية. (١) Alquie, F: La Decouverte Metaphysique de L'Homme chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبر الصراع بين المذهبين الواقعي والإسمي عن مشكلة «الماهيات» Essence المتمثلة في صلتها بالوجود الخارجي وهل هي سابقة عليه في عقول أخرى كالعقل الألهي أم لاحقه له؟

وقد أثارت مشكلة الكليات Universels أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصور الوسطى فهل هي حاصلة وهي تمثل (الجواهر الثانية) على وجود في الخارج كوجود الأشياء أم لا؟ وقد انقسم الفلاسفة في العصور الوسطى إلى فريقين هما: الأسميون والواقعيون: قال =

وهكذا بدأ «ديكارت» يشك في جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض، فلم يجد طريق للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضي، فاتجه لدراسة الرياضيات. Mathematique بحماس شديد.

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش في عام ١٦١٢، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات، التي اشتد حماسه بها أما فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح: بأنه لم يستفد كثيراً من دراستها معبراً بقوله: «لقد وجدت نفسي في ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التي اتضح لي أنني لم أجن من محاولة تعلمها ثمة جدوى اللهم إلا معرفتي بجهلي تدريجياً»[1].

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التي قضاها في دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون المدني Droit Civil، فحصل من جامعة بواتييه Univrsitr de Poitiers على درجتي الليسانس Licencie والبكالوريوس Bachelier بمرتبة الشرف. ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير أنه لم يحقق فيه نجاحاً كبيراً[2].

وفي عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف إلى باريس ملبياً دعوة والده في الإلتحاق بالخدمة العسكرية الذي كان يهدف الأب من ورائها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته.

ارتاد «ديكارت» في أثناء تواجده في باريس مجتمعات اللهو، غير أنه لم يندفع في تيارها الجارف، وسرعان ما تركها وانضم إلى جماعة مينيم

الأسميون أن الكليات (الماهيات) مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر. بينما رأى الواقعيون: أنها موجودات حقيقية، سابقة على الوجود الذهني للبشر هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور الأشياء الخارجية التي يجردها الذهن من المادة والأعراض، بل هي صورة مجردة تهيء العقل فحسب لقبول الماهيات من أعلى.

(١) Descartes, Discours de la Methode p 47.

(٢) طائفة المينيم هي طائفة من الرهبان المتزهدين، أسست في منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس أوف باولا Paola في كالابريا حوالي (١٤١٦ ـ ١٥٠٧). وتعنى لفظة مينيم «المسرفون في التواضع» وذلك حتى يتصفوا بتواضع أكثر مما يبدو عليه الفرنسيسكان.

Minimes (الصغار أو المتواضعون)[1] وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى، وكان قد التقى به في باريس ويدعى «مارش» March، وتوطدت بينهما صداقة حميمة، كما تعرف في باريس على «ميدورج» Mydorge الذي كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات الرياضية في فرنسا في ذلك الحين، فتبادلا الأفكار والآراء في هذا المجال. الذي شغف به «ديكارت» إلى حد كبير[٢].

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دي ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية في أسبانيا في عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهدته الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوروبا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد اتسمت في هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين: -

الأولى: شغف «ديكارت» بحياة العزلة والهدوء إذ هجر أصدقائه وعاش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهو يركز بفكره منظماً لها. الثانية: رغبته الملحة في الترحال والتجوال، فلم يستقر في بلده، بل دفعته روح البحث والإطلاع إلى الترحال، فجاب أوربا وتنقل بين البلاد متعرفاً على عادات الشعوب، ومحصلاً للتجارب والخبرات، حتى قال عنه بحار السفينة التي أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث: «كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم فقد لاحظت أنه بارع في فن الملاحة، حاذقاً في إدراك مسارات الريح واتجاهات هبوبها. فضلاً عن تمكنه البالغ بكل ما يتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف يا جلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة في هذا المجال»[٣].

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف، حتى بالمسائل الجغرافية والطبيعية، إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة.

---

(١) Cresson, p 25.

(٢) Qeuvres; A.T.V. p 162.

(٣) Ben A.W: A History of Modern Philosophy, Thinkers Library, London Watts 1912 p 32.

جـ ـ ديكارت في هولندا :

دفعت رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار، بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا Hollande مقراً له[1]. وكانت بلداً يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزاً لنشر الثقافة في العلوم والفنون، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء الذي شغف به «ديكارت» هروباً من ضوضاء باريس وحياتها الاجتماعية التي كانت تستنفذ وقته، حيث التقى في إحدى مدنها «بإسحق بيكمان» Issak Beckman الذي لعبت الصدفة دوراً كبيراً في التقائهما. إذ كان «ديكارت» يسير يوماً في أحد شوارع بريدا Breda فاستوقفه إعلان يسأل عن حل، لمسألة كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف، فطلب من قارىء كان يقف إلى جواره أن يترجمها له، ووعد محدثه ببذل ما في وسعه لحل هذه المسألة، وعرضها عليه في اليوم التالي. ولم يكن محدثه هذا سوى «إسحق بيكمان»، الذي سلمه «ديكارت» حل المسألة.

وكان هذا الرجل يعمل طبيباً في كان Caen ، كماكان يتميز بغزارة فكر، وعلم واسع، بالإضافة إلى ولع شديد بقضايا ومسائل العلم، ومحاولة كشف أسرارها، وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة.

منذ ذلك التاريخ جمعت بين «ديكارت» و «بيكمان» وشائج صداقة وروابط

---

(١) من المعروف أن «ديكارت» قد عاش في هولندا ما يقرب من عشرين عاماً، عاشها متأملاً، مفكراً، بعيداً عن الضوضاء، لا يعبأ بالآراء الهدامة؛ فكانت هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته.

علم! فقد ذكر «ديكارت» أن صديقه كان أنيساً ورفيقاً له، وأنه ملأ عليه فراغ حياته العسكرية Sa Viemilitaire التي كان يضيق بها ذرعاً، كما دفع «ديكارت» وشجعه على كتابة مؤلفاته وهي: بحث في سقوط الأجسام، وضغط السوائل، وبحث في الموسيقى. إذ كان يعيش في ثكنات الجيش في حال من الرتابة والملل.

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة، إذ راسله «ديكارت» في ٢٦ مارس عام ١٦١٩، وأبلغه بأنه مشغول بإقامة علم جديد، يمكن أن تحل بواسطته جميع المسائل المطروحة للبحث»[١].

ويقصد «ديكارت» بهذا العلم «الرياضة» فهو يقول «لبيكمان» في الرسالة نفسها: «إن الطريقة الرياضية هي التي تحدد النظام في العالم على غرار النظام الموجود في الأعداد نفسها»[٢].

ومن تحليل هذين النصين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضة والهندسة Geometrie في بناء الميتافيزيقاالديكارتية على ما سنرى فيما بعد.

وقد ذكر «ديكارت» «بيكمان» في الكثير من مؤلفاته ففي «الموجز في الموسيقى» Musica Compenduim يثني عليه ويعترف بفضله في قوله: «لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذي أيقظني من سباتي، إذ قد تلمست في نفسي معرفة، كادت تغيب عن ذاكرتي، ولكنك قد وجهت تفكيري إلى تأملات على درجة من الخطورة والسمو، كادت تبتعد عني، فإذا صدرت عني إذن معلومات قيمة، فإن من حقك على أن تطالبني بها، أما أنا فلن أتردد لحظة في أن أطلعك عليها، لكي تستفيد منها، أو تعدل ما غمض فيها»[٣].

من تحليل هذه العبارة التي كتبها «ديكارت» في باب الثناء على «بيكمان» يتضح لنا أمران:

أولهما: إن طلب العلم وصدق المعارف، والبحث الدؤوب سعياً وراء

---

(١) Descartes a Beckman,Breda 26 Mars 1619 Oeuvres A. M Tome 1 P 7.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

اكتشاف حقائق العلوم، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية الفيلسوف.

ثانيهما: ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه، وسعة أفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء، فلا يشعر بالغرور إذ يتوصل لحقيقة ما، بل يتناول حقائق العلوم وجزئياتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبوح بأسرارها، ولا يتردد في سؤال العلماء، عما تنطوي عليه نظرياته من جوانب ضعف وقصور.

ظل «ديكارت» في هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب غير معروف وتوجه إلى الدانمارك Danemark ثم ألمانيا Allemagne (فقد كان شغوفاً بالترحال للتعرف على عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة عن البلدان التي يزورها). وفي فرانكفورت حضر حفل تتويج الأمبراطور فرديناند، ثم انتقل بعد ذلك إلى بولندا ومورافيا، حيث التحق بجيش ماكسيميليان البافاري، الذي كانت بلاده في حالة حرب مع ملك بوهيميا[1].

وفي شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل «ديكارت» إلى مدينة أولم Ulm، وكان ذلك في شهر نوفمبر من ذلك العام، حيث قضى هذه الفترة معتكفاً في حجرة صغيرة منغلقاً على ذاته يتأملها، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله، كما عبر عن ذلك في «المقال عن المنهج».

وفي ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفأته، ينكشف له أسس علم هام، في ليلة العاشر من نوفمبر، هو ما عبر عنه في مؤلفه الشهير «قواعد في المنهج» Discours de la Methode[2].

اشترك الفيلسوف في حملة بوهيميا، وذلك في عام ١٦٢٠، ويظن في أنه شارك في معركة «الجبل الأبيض».

بعد عام ترك «ديكارت» مجال الخدمة العسكرية، وواصل رحلاته وتنقلاته،

---

(١) Cresson. A., Descartes. P 23.

(٢) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes P 38.

بعد اقتناعه ـ بعدم جدوى البحث مع الذات، وأنه يجب البحث عن الحقيقة، من خلال العالم الكبير.

ومرة أخرى عاد من ألمانيا إلى هولندا حيث استقر به المقام في لاهاي وفي شتاء عام ١٦٢١ ـ ١٦٢٢ التقى بالأميرة إليزابيت Elizabeth وهي ابنة فردريك الخامس، أحد الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور ألمانيا، وقد تبادل «ديكارت» عديداً من الرسائل مع هذه الأميرة، عدت من روائع ما كتبه في الأخلاق والفلسفة.

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل إلى بريتاني Bretagne وبواتو Boitou وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قام بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية، حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد في الأخيرة احتفالات العيد الفضي للبابا إربان الثامن Urbain VIII [١] ثم توجه إلى فرانكفورت كي يوفي بنذره[٢].

ألحت على «ديكارت» بعد ذلك رغبة شديدة في الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه في حياة مستقرة، ووظيفة ثابتة، حاول أن يشتريها بماله وهي وظيفة حاكم إداري عام، غير أن غلوثمن هذا المركز حال دون تمكنه من شغله ولذا ظل في باريس حتى عام ١٦٢٨.

---

(١) Cresson, A: Descartes P 27.

(٢) Baillet: La Vie VI P 83.

د ـ «ديكارت» في باريس بين اللهو والعلم والشهرة:

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التي جاب فيها «ديكارت» معظم البلدان الأوروبية، استقر في فرنسا فأخذ يمارس نشاطه العلمي والفلسفي في العاصمة باريس Paris غير أن هذه المدينة الصاخبة، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره، حيث كان تيار الحياة العامة يجرفه أحياناً في مجتمعات اللهو، كما كانت تغريه الاجتماعات العلمية التي تعقد في المنتديات أحياناً أخرى.

وذات مرة تناقش مع السفير البابوي، في موضوع المبادىء التي تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو، إلى حد أثار إعجاب الحاضرين، وكان على رأسهم الكاردينال «دي بيرول» Cardinal de Berulle مؤسس جماعة «الأوراتوار الدينية L'oratoire وقد بلغ إعجابه بديكارت حداً كبيراً فأخذ منه وعداً بالاستمرار في اتجاهه الفلسفي وموافاته بالنتائج التي يصل إليها، وقد وعد «ديكارت» بأن يسعى جاهداً إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم.

من خلال هذه المواقف وغيرها، بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذي كان ينشد الهدوء، فتؤرقه. ومن بين الأخبار التي كانت تروى عن حياته في باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده، وكان يدعى «لوفاسير» Le Vasseur غير أن إقامته هناك لم تدم طويلاً، لكثرة عدد الزائرين له، الذين كانوا يتشوقون للاستماع إليه، ويرغبون في الحديث عن نظرياته العلمية

وتأملاته الفلسفية[1]، غير أنه ضاق ذرعاًبهذا الجو الذي كان لا يميل إليه بطبيعته، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحداً بما فعل وذهب إلى حيث استقربه المقام في منزل بعيد عمن يعرفونه، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذي ذهب زوجها للبحث عن مسكن «ديكارت» الجديد، ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالباب، فرأى الفيلسوف نائماً فوق مخدعه وبجواره منضدة عليها عدد من الأوراق، وكان يقوم بين الفينة والأخرى ليدون فيها ما اهتدت إليه قريحته، ويشير هذا الموقف الذي ذكره مؤرخ حياة «ديكارت بايبه» Baillet إلى مدى عمق الفكر الذي كان يتميز به ذهن الفيلسوف والذي كان يقتضي منه الإقامة في جو هادىء.

ظلت الشهرة تلاحق «ديكارت» أينما ذهب في باريس، على الرغم من شروعه في كتابة مؤلفه «قواعد لقيادة العقل» عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس.

سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا طلباً للهدوء والاستقرار الذي افتقده في زحام وضوضاء باريس، وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ إلى عام ١٦٤٩. لم يبرحها، وكان من دوافع حبه للحياة في هذه البلاد، ما تتميز به من هدوء مما أتاح له مزيداً من تنظيم فكره وكتاباته.

قضى «ديكارت» الشهور الأولى من إقامته في هولندا، بالقرب من جامعة فرينكر Freneker في مقاطعة فريزلند فانتسب إليها وأخذ ينتظم في حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر.

وفي هولندا عاش «ديكارت» مفكراً متأملاً، عالماً باحثاً عن الحقيقة في مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية.

وجدير بالذكر أنه اهتم بدراسة البصريات وصناعة العدسات الطبية ـ كما كان يعمل «سبينوزا» في صقل العدسات ـ ولم يتوقف عند هذا الحد بل أخذ في

---

(١) Baillet, A, La Vie V. I P 15.

مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب فقام بمراسلة «فرييه» Ferrier الذي برع في صناعة العدسات كما التقى «ببيكمان» مرات عديدة، وكانت لهما آراء قيمة في المسائل الرياضية. كما اتصل «بجوليوس» Golius وتردد على «قسطنطين هويجنز»، وابنه «هويجنز الكبير»، الذي كان يزورهما في لاهاي، كما كان على صلة بتلميذه الهولندي المتحمس «رجيوس» Reguis .

وشغف «ديكارت» بالبحث في مجال العلوم ففي عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشموس الكاذبة في روما، كما شغف بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة، وفكر في نشر كتاب عن فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الإنسان، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع إضافة جزءاً ثانياً لكتابه المشهور «في العالم» أسماه «كتاب الإنسان "Traite de L'homme" الذي ابتدأه في عام ١٦٣٣ وانتهى منه في نفس العام إلا أن سماعه بحادث «جاليليو» قد حال دون نشره. وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة في مجال الطب، بين فيها أهمية الدورة الدموية في عملية التنفس التي كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها.

ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذي كان يكن لهم حباً وتقديراً عميقين فقد زاره الأب «مرسين» P. Mersenne في عام ١٦٣٠، كما زاره طبيب مشهور يدعى سربيير Sorbiere والتقى به أكثر من مرة في هولندا في عام ١٦٤٢[١].

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعة ليدن، حيث اتصل بالرياضي المستشرق «جوليوس» وتناقشا في المسائل الرياضية التي استعصت على العلماء القدامى، وكان توصل «ديكارت» لحلولها بداية لاكتشافه لمبادىء الهندسة التحليلية.

ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه عندما كتب مؤلفه «العالم» الذي أراد أن يفسر فيه رأيه في نشوء العالم، باعتبار أن المادة امتداد وحركة، ثم فسر فيه ظواهر الضوء، وأضاف إليه جزء ثان في الإنسان.

---

(١) Baillet, A: La Vie V 2 P 168.

وكان هدف «ديكارت» من هذا الكتاب هو تفسير كيفية خلق العالـم وفقـاً لقـوانين ميكانيـكية بحتـة ، وقـد تصـور الفيلسـوف إن الله قد خلـق المـادة Matiere عماء أو خواء ''Chaos'' ثم رتبها حسب قوانين أزلية(١) موضوعة في اعتباره منـذ الأزل وهـذه القـوانين هي قوانين حفـظ العالـم ـ ونحـن نلاحـظ أن موقف «ديكارت» ينقسم إلى قسمين فهو من جهة مؤمن بفكرة الخلق الآلهي من العدم ـ وليس ذلك بمستغرب على فيلسوف مسيحي كاثوليكي مؤمن ـ ومن جهة أخرى فهو يتابع نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التي لا يمكن بعد البرهنة عليها ، وسوف يستتبع ذلك إنكاره للعلل الغائية التي اعترف بها في الميتافيزيقا في مجال الفيزيقا .

ولم يكد «ديكارت» يشرع في تأليف هذا البحث الهام ويقترب من إتمامه عام ١٦٣٣ ، حتى سمع بحادث «جاليليو» الذي وقـع في ٢٣ يونيه ١٦٣٣ . وكانـت محاكم التفتيش في إيطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم بالمروق من الدين لتصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض ، بما يتعارض مع أفكار «أرسطو» في هذا المجال .

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر «أرسطو» ـ المعلم الأول ـ الذي احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحتـرام العميق . وكان على أي مفكر حر أن يجني تبعة خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة ، مخالفة لما ساد من فكر متوارث عنه .

على هذا النحو خشي «ديكارت» من نشر كتابه العالم خاصة وقـد تضمـن نظرية كالتي جاء بها ، «جاليليو» ، فلم يشأ أن ينشره حتى لا يلقى نفس المصير . وقد عبر عن هذا الموقف في رسالة إلى الأب «مرسين» يقول فيها : ـ «إنني أخشى من الإفصاح عن نظريتي هذه لأن في القول ببطلانها تأكيد على بطلان المذهب برمته ، ومن جهة أخرى ، فإنني لا أستطيع أن أخرج كتابي للقراء بدون تفسير هذه النظرية ، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يختل نظام البحث تماماً . وعلى هذا النحو

(١) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II P 36.

وحيث أني لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبي كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو في صورة ناقصة»[1] .

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب «العالم» وآثر راحة البال وهدوء الحياة من حوله . فقد كان شغوفاً بحياة العزلة والتأمل ، منصرفاً إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره الفلسفية ، التي كانت تصل عن طريق رسائله ومقالاته وصلاته المتنوعة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء .

ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاح أصدقائه المخلصين المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية ، ولذلك فقد قام بنشر ثلاث كراسات أو رسائل هي «البصريات» ، و «الآثار العلوية» و «الهندسة» ، وقدم لها بمقدمة واحدة أسماها «المقال في المنهج» حيث بين فيها قيمة منهجه وأهميته «وأنه لا ينبغي النظر إليه على أنه أسوأ المناهج أو أردئها»[2] .

وكان «ديكارت» قد قام بكتابة مجموعة منها في مقتبل حياته عرفت بإسم «الكراسات» أو «المخطوطات» وهي ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن ، كما تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم . وهذه المخطوطات هي على التوالي : «البرناسيس» Parnassus ، «ملاحظات بشأن العلوم» Observations «الجبر» Algebra «ديموقريطيات» Democritica «التجارب» experiments و «مقدمات» "Praeambula" «أوليمبيقا» Olympica دراسة للعقل السليم "Stadium Bona Mentis" ، «الموجز في الموسيقى» (ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصر العجائب Thaumantis Regia .

(١) Lettres a Mersenne du 27 Juin 1633. Oeuvres, . A. T VI P 271.

(٢) A. T: Oeuvers, V. II p 563.

هـ ـ موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة «ديكارت» الجديدة.

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكارتية الجديدة من شهرة وصيت في كل مكان قصده الفيلسوف، إلا أنها لم تعدم أن تجد لها أعداء، يقفون لها بالمرصاد، شاهرين في وجهها أسلحة المذهب الأرسطي، ويكفي أن نعلم أن «ديكارت» قد حورب في بلده ومسقط رأسه فرنسا، من قبل ممثلي مذهب «أرسطو» ولم يكن موقف «اليسوعيين» أخف وطأة من موقف الأرسطيين، بالرغم من أنهم كانوا أساتذة «ديكارت» وكانت بينه وبينهم صلات طيبة كما راسل البعض منهم.

هاجم أساتذة «ديكارت» فلسفته ففي عام ١٦٣٧ وجه الأب «بوردان» Bordan اعتراضاً على فلسفته ينم عن السخط والغضب وقد رد عليه الأول في حسم وشدة.

ولم يثن الفيلسوف عن عزمه في نشر فلسفته الجديدة، ما لقيه من عنت المتعنتين، وسخط الساخطين، فواصل مسيرة البحث عن اليقين، من خلال النظر لله والعالم والإنسان، غير عابىء بما يصيبه من ضرر في سبيل نشر دعوته، في احترام العقل والبحث عن الحقيقة ونشر المنهج.

وإذا كانت فلسفته قد تعرضت في فرنسا لتيار من الرفض الشديد، فأنها لم تسلم من نفس هذا الموقف المعادي في داخل هولندا بلده المختار الذي أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء له، هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره، ويشهد مجمع «أوترخت Utrecht» أن صراعاً دار بين أحد تلامذة «ديكارت» ويدعى «رجيوس» وبين أحد علماء اللاهوت وكان يسمى «جيسبرت فوتيوس» ,Jisbert Voetius الذي

رفض الفلسفة الديكارتية، وهاجم ديكارت بشدة وعندما تفاقم الموقف بين الطرفين المعادي للفيلسوف والمناصر له، كانت النتيجة أن حرم «رجيوس» تلميذه، والمدافع عن أفكاره، من القاء محاضراته في محاولة من جانب مجلس الشيوخ في أوترخت لفض النزاع وتهدئة الموقف.

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر بجامعة ليدن إلى اتهامه بالألحاد مما دعا سفير فرنسا إلى التدخل لدى هولندا ويدعى «ثيوليري» La Thuillerie محاولاً الدفاع عن «ديكارت» وتوفير الحماية له.

وكانت هذه المواقف المشهودة في حياة الفيلسوف تضطره إلى تغيير محل إقامته في أحيان كثيرة، فمن أجمو ن دي هوف Egmond du Heof, إلى لوكريفي Le Crevis، إلى مناطق أخرى، كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيداً عن مضطهديه، حتى يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التي كان يكتبها إلى الأب ميلان والتي ظن أنها ستلقى رواجاً على يده غير أن هذا الأمل قد تبدد عندما بلغه نبأ نفي هذا الأب إلى كندا لعلاقته الحميمة به، وبرغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على ولائه لفكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه.

وفي عام ١٦٤٧ عاد «ديكارت» إلى باريس، بعد أن منته الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائي له، غير أن هذا الوعد لم يتحقق، وتأكد له أن بلاده إنما تريد عودته، كي تحتفظ به تراثاً خالداً، أو قطعة أثرية نادرة[١]»

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا، قد منحته فرصة للقاء «بليز بسكال» (الفيلسوف اللاهوتي والعالم الفرنسي)، فقام بالإشتراك معه بإجراء بعض التجارب المتعلقة بالفراغ، والضغط الجوي باستخدام الزئبق.

عاصر «ديكارت» فترة الحرب الأهلية حرب الفروند Frronde فأقام في باريس وقتاً قصيراً آنئذ، ثم غادرها، إذ لم تكن تناسب حياته الفكرية في حالتها هذه (حالة الحرب)[٢].

---

(١) Cresson, A: Descartes p.u.f p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعرفة بحرب الفروند من الحروب الهامة في تاريخ الشعب الفرنسي وقد =

غـادر «ديكارت» باريس وسافـر إلـى السـويدSuede بدعـوة من ملكتهـا «كريستين»Cristin عن طريق «شانو»Chanut سفير بلدها الذي كان حلقة الوصل بينه وبين الملكة، وكان ذلك في أكتوبر من عام ١٦٤٩، وكانت الملكة على درجة عالية من الثقافة والوعي الفكري، تهوى العلم وتسعى إلى جمع رجال الفكر في بلاطها، وبالرغم من أن «ديكارت» قد تردد كثيراً قبل سفره إلى هذه البلاد التي قال عنها (بلاد الدببة بين الصخور والثلوج) وعلى الرغم من حسن استقبال الملكة له، وكرم استضافتها إياه إلا أنه مع ذلك لم يستشعر الاستقرار النفسي لاختلاف الحياة في السويد عنها في فرنسا أو في هولندا، وتباين عادات الناس تبعاً لذلك، وقـد تركت هذه الحياة الجديدة، أثراً كبيراً على حياة «ديكارت» حيث كان يستيقظ من نومه في ساعة مبكرة من صباح كل يوم حين تنخفض درجة الحرارة إلى حد كبير.

أدت هذه الظروف المناخية القاسية إلى إصابة الفيلسوف بالتهاب في رئتيه أخذ يعالج منه بعض الوقت ولكن دون جدوى، وتوفي في ١١ فبراير من عام ١٦٥٠ بعد أن قضى حياة حافلة بالعلم والتجديد مغمورة بروح البحث عن الحقيقة التي كانت إحدى نتائج تطبيق المنهج[١].

دفن «ديكارت» في استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت رفاته بعد ذلك إلـى فرنسـا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن في احتفال شهده الشعب الفرنسي في كنيسة «سانت جنفيف دي مون[١] Sainte Jenevieve du mont وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكي تودع متحف الآثار الفرنسية في عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء فرنسا في ذلك الحين، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسـة سان جرمـان دي باري (Saint German de Paris) حيث أودعت مصلاة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية: «ديكارت الرجل الأول الذي نادي بحقوق العقل البشري وضمان هذه الحقوق منذ عصـر نهضـة الآداب الرفيعة في أوربا»[٢]

= نشبت بين فريق القصر (الملكة ان النمساوية ومازاران) وبين البرلمان في عام (١٦٤٨ - ١٦٥٣). ومما يذكران الملك لويس الرابع عشر كان آنئذ لم يبلغ الرشد بعد.

(١) Alquie, f: Descartes, Harier Boivin Paris, 1956 p 168.

(٢) Cresson; Descartes 37

تعليق وتقييم

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراحل ثلاث متمايزة من ناحية ومترابطة من ناحية أخرى هي:

أ ـ المرحلة الأولى:

وتمثل المرحلة التي قضاها في كلية لافليش للآباء اليسوعيين، حيث تلقى أصول التعليم اليسوعي على يد آباء اللاهوت، كما درس اللغات القديمة، والمنطق، والأخلاق والرياضيات، والميتافيزيقا.

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة «ديكارت» العقلية، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج التي كانت تدرس من ناحية، وكذلك لما استفاده من الصلات التي كونها مع بعض معلميه في لافليش، من رجال اللاهوت ذوي الآراء السديدة، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلم والفلسفة والدين، ومن ثمة أسهمت هذه المرحلة في بناء فكر الفيلسوف وإذكاء روح النقد العقلي عنده، فأخذ ينقد مناهج التدريس وطرقه في هذه المدارس، ويبدي آراء جديدة مغايرة لما تلقنه فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي كانت تفرض سلطانها على عالم الفكر بصورة خطيرة.

ب ـ المرحلة الثانية:

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلاً بين بلدان أوربا، فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيرول وألمانيا، وقد اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية

واسعة بعادات وتقاليد هذه البلدان، وبثقافات شعوبها، كما وجد في بعضها الآخر سكناً هادئاً يأوي إليه، ويستريح فيه، مما أتاح له أن يستجمع شتات أفكاره ويذكيها، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته «قواعد في المنهج» و «المقال عن المنهج» الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة الجديدة، التي حمل على عاتقه مهمة بنائها بعد إعادة النظر فيها.

جـ ـ المرحلة الثالثة:

تمثل هذه المرحلة الفترة التي أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته «قواعد لهداية الذهن» في عام ١٦٢٩، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة في المنطق الجديد المعارض لمنطق «أرسطو» التقليدي كما كتب في هذه الفترة أيضاً «رسالة في العالم» عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولا سيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الإيطالي «جاليليو».

وفي هذه المرحلة كتب «ديكارت» «مقال في المنهج» عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه، كما وضع كتابه «التأملات في الفلسفة الأولى» عام ١٦٤١ الذي كشف فيه عن أفكاره في الميتافيزيقا عامة، والنفس الإنسانية وفي الأدلة على وجود الله. ثم ألف كتاب «مبادىء الفلسفة» في عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بإيجاز لفلسفته، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء. ثم «رسالة في انفعالات النفس»، وهي رسالة في الأخلاق وفي كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها.

بعد أن عرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التي تركت آثاراً عميقة في حياته الفكرية بغرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثة اكتشافه للمنهج التي عاشها بين عامي ١٦١٩ ـ ١٦٢٠ وكان الفيلسوف ينزل في ألمانيا ـ بعد أن غادر هولندا إليها ـ في بلدة صغيرة تسمى «نويبرج» تقع على نهر الدانوب يقول «ديكارت» «كنت عائداً من الاحتفال بتنصيب الأمبراطور فاضطرني الشتاء للإقامة في هذه القرية الهادئة التي خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء، فكنت في عزلة مع نفسي

طيلة اليوم في حجرة دافئة حيث كنت أشغلُ الفراغ بحديث نفسي وتصريف خواطر فكري»[1]

فما هو حلم «ديكارت»؟ لقد قسم بايبه مؤرخ حياة الفيلسوف هذا الحلم إلى ثلاثة أحلام: تحكي أحداث الحلم الأول كما ذكر «ديكارت» إنه كان يسير في الطريق فشعر بفزع شديد أفقده توازنه، وعندما حاول أن يتمالك نفسه هبت عليه ريح عاتية أسقطته، فهرول مسرعاً متعثراً إلى مصلاة كنيسة مدرسته وعند دخوله لمح شخصاً ـ رجلاً ـ كان يعرفه ولما هم للقاءه وتحيته هبت عليه ريحاً عنيفة جعلته يصطدم بجدار الكنيسة. وفي اللحظة نفسها التقى برجل آخر طلب منه بلهجة مهذبة أن يقابل صديقاً يود إهداءه شيئاً ثميناً. لكن «ديكارت» اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شمامة مستوردة من الخارج. تيقظ «ديكارت» بعد هذا الحلم القصير وهو يظن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة. ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن.

أما أحداث الحلم الثاني: فيذكر أنه بعد رؤيته للحلم الأول استدار في مخدعه ورقد على جانبه الأيمن، وصلى للعذراء صلاة قصيرة واستغرق في النوم، وفي أثناء ذلك رأى حلما ثانياً أقصر من الأول لكنه أشد رهبة وعنفاً منه، فقد خيل له أنه مستيقظ ويرى غرفته تلمع بأشعة نور قوي،. غير أنه تنبه بعد هذه الرؤية فاستيقظ وفكر باطمئنان في أحداثها ثم عاود النوم من جديد حيث رأى حلمه الثالث الذي رأى فيه كتابين فوق منضدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق، والثاني كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التي ما أن تصفحها حتى وقعت عينيه على بيت من الشعر للشاعر اللاتيني «أوزونيوس» Ausone أعجبه كثيراً يتساءل فيه الشاعر عن أي الطرق في الحياة يتبع؟ Quod Vitae Sectabor Iter ويذكر الفيلسوف أنه في أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص مجهول قصيدة أخرى لنفس الشاعر تبدأ بكلمات «نعم أو لا» وعنها دار حديث بينه وبين «ديكارت» أنه يعرفها ويعرف مكانها من كتاب المختارات الشعرية، وفي اللحظة التي بدأ البحث فيها عن

---

(١) A.T: Oeuvres V6 p 11.

القصيدة في الكتاب لاحظ اختفاء القاموس، الذي كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير شكله ومحتوياته،ويذكر «ديكارت»: أنه وجد صوراً جميلة داخل كتاب «مختارات الشعر» وبعد لحظات اختفى الشخص المجهول، واختفت الكتب.

وقد حاول «ديكارت» تفسير هذه الرؤى الثلاث التي ظهرت له فذهب في اعتقاده إلى أن القاموس إنما يرمز إلى وحدة سائر العلوم أو العلوم في اتحادها، كما أن مختارات الشعر ترمي إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة. ورؤيته لديوان الشعر الأخير قد فسره أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله يعتقد في أهمية الإلهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلو تفكير الفلاسفة.

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هي إلا رسالة من «روح الحقيقة» Esprit de Verite وقام على أثر ذلك بصلاة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن المقدسة عند الكاثوليك وهو «نوتردام دولوريت».

وهكذا يتضح لنا بداية التفكير في المنهج. «رؤية» أو حلم لعله إلهام إلهي كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف له بإلهام روح الحقيقة التي وعدته بأن تفتح له خزائن جميع العلوم «على حد قول مؤرخي حياته»[١]

وتطالعنا حياة «ديكارت» على ما يعرض لها «آدم» و «تانري» في مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الديني الذي دفع الفيلسوف إلى تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحي أو روح الحقيقة إلى ميل الفيلسوف الطبيعي إلى التصوف والإشراق الوجداني، ليس أدل على ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء.

أما «بايبه» فإنه يرجع هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية «المنهج» أو كما فسرها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد عن انضمام «ديكارت» لجماعة سرية تعرف بإسم «جماعة روز كروا»، كان المنتمون إليها يمارسون مذهباً سرياً غريباً، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون إنسانياً بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء[٢].

---

(١) Baillet: la Vie p48.

(٢) Baillet, A:la Vie Vi p09

يقول «شارل آدم» في «ديكارت» حياته ومؤلفاته «. . . أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والإشراق التي كانت تغمر الفيلسوف، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة «روز كروا» السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسمى أهدافها»[1]

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف، الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر، بأنه الهام إلهي، وبأنه كان مهيئاً له، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر.

ومع أن «بابيه» مؤرخ حياة «ديكارت» يذكر أنه قد اكتشف في تلك الليلة «أسس علم عجيب»[2]. إلا أن تاريخ حياة «ديكارت» يفيد أنه لم يقدم أي اكتشاف علمي معين لا في وقت هذه الرؤية أو بعده بزمن. ومن المؤكد أن اكتشاف مبادىء الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الصوفية.

وإذا عدنا إلى «كتاب المقال في المنهج» لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذي وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول في بداية هذا المؤلف: إنه كان شارعاً في البحث عن منهج يكفل به الصدق واليقين في العلوم، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهد العقول له ويعطي للناس مهلة ووقتاً كافياً حتى يتهيؤا لقبوله ويقتنعوا بجدواه. وهذا القول الديكارتي يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهام للفيلسوف، حدث له في بداية طريقه الطويل في البحث عن منهج للعلوم.

ويفسر «بابيه» أحلام «ديكارت» فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار الهي واصطفاء رباني للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الحلمان الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها للبعض الآخر. وهذا ما عبر

---

(١) Charles A: descartes oeuvres P89.

(٢) Ibid

عنه برمز القاموس وديوان الشعر الذي يفيد انضمام الفلسفة إلى الحكمة.

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح عن وحدة العلوم، وكشف عن الصلة بين الله والمنهج، فالدعوة قد وردت إليه من الله لامن شيطان خبيث. فألزمته تبعة البحث عن المفتاح ـ الذي سيفتح كنوز سائر العلوم ـ ودعته إلى الكشف عنه في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان.

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك ثمة صلة بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف «المقال في المنهج» باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالي عشرين عاماً من ثورة الاكتشاف. إلا أننا نتلمس من خلال قراءة «المقال» سريان روح وحدة العلوم، وفكرة الضمان الالهي التي انسحبت فيما بعد وأصبحت في قمة النسق الاستنباطي لمذهبه، فالله هو الضامن لصدق الحقائق الواضحة المتميزة. ونستطيع أن نتلمس فكرة النور الفطري أو الطبيعي (نور العقل) الذي ينبغي على كل إنسان أن يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بأنه علة ما تنطوي عليه أفكاره من صحة وبداهة.

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشر من نوفمبر قد أول إلى حد كبير، كما صوره البعض غامضاً في هدفه مبررين ذلك بأن «ديكارت» نفسه كان لا يعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم، ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على مشقة الطريق وتهديه في هذه المهمة[1].

ونلمس من نصوص «جوييه» البعد الديني في مسألة هذا الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء إنما تعني زيادة النزوع الروحي عنده.

وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه، فإن البعض الآخر قد صرح: بأن رؤياه تنطوي على

(١) Gouhier, H: la pensee Religieuse de Descartes, Paris vrin 1924p43.

تجربة صوفية اتجهت به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت في إيطاليا.

ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذي رمزت إليه رؤياه، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو ائتلافها في الحكمة التي تنطوي عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا الطبيعي، وأن الله قد ألقى على ديكارت تبعة بنائها.

ثانياً ـ مؤلفاته

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاتـه المتعـددة مع كبـار مفكري عصره.

وهذه قائمة بمؤلفاته : ـ

١ ـ «قواعد لهداية العقل» .Regles pour La Direction de L'esprit

وصدر في عام ١٦٢٨ وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض لمنطق «أرسطو».

٢ ـ الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitations Private وهي خواطر شخصية، وتأملات خاصـة بالفيلسـوف دونـت في صورة مذكرات في كراسـة بإسـم «الأفـكار الخاصة». كان ينشد من خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب.

٣ ـ ملخص الموسيقى Musica Compenduim وهو مخطوط اهتم فيه بدراسة فن الموسيقى وصلته بالإنسان

٤ ـ الأولمبيات ١٦١٩ Olympica وهي كراسة صغيرة على غرار المذكـرات التي كتبها. وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها في مطلع حياته العلمية.

٥ ـ رسالة في العالم والضوء Le Mond وهي الرسالة التي أهداها إلى العالم. وقد انتهى منها عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع عن ذلك خشية بطش الكنيسة، إذ كان قد أثبت فيها عن طريـق البراهيـن العلميـة دوران

الأورض حول الشمس وكانت هذه النقطة (وهي دوران الأرض حول الشمس محور البحث في جميع أجزاء الرسالة).

ويبحث «ديكارت» مع الأب مرسين Mersenne هذا الموقف فيقول بصدده «إنني حاولت أن أفصل هذه الفكرة عن الرسالة غير أني لم أتمكن من ذلك إذ أنني لو فعلت هذا لاختل نظامها وتعرضت لنقص كبير، ولما كان «ديكـارت» حريصاً على ألا تتعرض له السلطات بمهاجمة آراء الكنيسة في هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة، فقد قرر إلغاءها بعد أن تصور أن خطأ فكرة دوران الأرض ستؤدي إلى تحطيم أسس فلسفتـه، لأن هذه الأسس تؤدي إلى البرهنة على وجود هذه الحركة.

لكنه عاد بعد ذلك وعدل عن فكرة حرقه وأخرجه إلى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مضيفاً إليه جزء بعنوان «دراسة في الإنسان» Traité de L' Homme .

٦ ـ بعد ذلك نشر «ديكارت» كتابه في الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية في الأوساط المختلفة، وهي المعروفة بنظريـة «انكسار الضوء» Deoptriques ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية «الآثار العلوية» Meteores حيث عرض فيه لنظريته عن موضوع «الشموس الخداعة» والآخر عن «قوس قزح».

أما المقال الثاني فكان يبحث في الهندسة Geometrie ثم نشر المقالين مضيفاً إليهما افتتاحية بعنوان «مقال في المنهج» Discours de la Methode يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله، بحثاً عن الحقيقة في العلوم؟ مضيفاً إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية والهندسية، التي تمثـل محـاولات لتـطبيق هذا المنهج، وقد ظهر هذا الكتاب في عام ١٩٣٧، ومما يذكر عن هذا المؤلف، أن «ديكارت» قد استخدمه في محاولة لمعرفة اتجاه الرأي العام، فلاقى نجاحاً منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما: ظهوره بدون إسم مؤلفه وثانيهما: كتابته بلغة فرنسية، وطرحه لموضوعات ومسائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتهـا باللغة اللاتينية.

٧ ـ «التأملات في الفلسفـة الأولـى» Meditations Metaphysique والتـي صدرت

تحت إسم "Meditations de Prima Philosophie ın qua existentia et animaeimmortalitas demonst ratur".

وقد نشرها عام ١٦٤١. وهي تمثل أروع ما كتب «ديكارت» في الميتافيزيقا، وفي النفس الإنسانية، وفي الأدلة على وجود الله وكان الهدف من تأليفها، هو التوسع في الفلسفة، التي أبرز معالمها الرئيسية، ولذلك فقد كتبها باللغة اللاتينية مهدياً إياها إلى عمداء كلية اللاهوت المقدسة وأساتذتها بباريس ورأى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره، قبل أن يقوم بطبعها من أمثال «جاسندي» Gassendi و «أرنو» Arnauld و «هوبز» Hobbes لابداء آرائهم فيها، ثم يقوم هو بالرد على اعتراضاتهم في مخطوطته. وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله وخلود النفس الإنسانية في عام ١٦٤١.

وقد ظهرت في باريس في عام ١٩٤٧ ترجمتان للكتاب، أحداهما الترجمة الفرنسية، التي قام بها الدوق لونيس Luynes والأخرى هي ترجمة «كلير سلييه» Clerselie صديق الفيلسوف للاعتراضات والردود، وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧.

ويحتوي مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض «ديكارت» في الأول منها: للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك. أما الثاني: فيبحث فيه عن طبيعة النفس الإنسانية مبرهناً على أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد وفي التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته. وفي الخامس: يتأمل في جوهر الأشياء المادية، وفي التمايز الحقيقي بين النفس والجسد الإنساني. ويذكر «ديكارت» في رسالة إلى الأب مرسين P. Mersenne أن التأملات تتضمن الأسس التي يقوم عليها علم الطبيعة، ولكنه طلب منه ألا يصرح بمثل هذا الرأي حتى لا يثار في وجهه الصعوبات من قبل المدرسيين.

٨ ـ أما عن «مبادىء الفلسفة» .Principes de la Philosophie

فهو يعد من أهم كتبه، يتضمن عرضاً لفلسفته في تعريفاتها ومجالاتها وأقسامها ومدى أهميتها، واختلافها عن فلسفة القدماء.

ألفه الفيلسوف في مناسبة الهجوم الشديد الذي وجهه المدرسيون (الإسكولائيون) لفلسفته، وكان «ديكارت» قد ألفه وسعى إلى نشره لهدفين: أولهما: هو تعريف الجمهور به وإقناعهم بفلسفته الجديدة، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسور، وثانيهما: هو السعي إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التي حاربت مذهبه وفندته.

وقد ظهر الكتاب في أمستردام في العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ مكتوباً بلغة لاتينية، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجاز «ديكارت» نشره بعد مراجعة الترجمة وإضافة مقدمة إليه. كانت في الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادىء.

وقد سعى «ديكارت» لدى علماء وأساتذة السربون في سبيل إفساح مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها، لا سيما وإنه تضمن هجوماً على المدرسيين ودفاعاً عن المذهب العلمي الجديد الذي حمل لوائه.

ومن الجدير بالذكر أن «ديكارت» قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث، الإبنة الكبرى لفردريك الخامس ملك بوهيمياً.

يحتوي الكتاب على أربعة أجزاء الأول: هو مبادىء المعرفة البشرية، وهو ملخص لكتاب التأملات، والثاني: بعنوان مبادىء الأشياء المادية، وعنوان الجزء الثالث «في العالم المرئي» أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان «في الأرض».

٩ ـ البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي La Recherche De La Verite Par La Lumière Naturelle.

١٠ ـ رسالة في انفعالات النفس Traite de passions de L'ame كتبها في عام ١٦٤٩ في رسالة تتميز بالطابع الأخلاقي والديني، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمي للسيطرة على الأهواء والشهوات، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيت التي شجعته صلته بها على الاستقرار في هولندا ذلك البلد الهادىء الذي أحبه وشغف به يقول كيني عن الرسائل الديكارتية: «لقد كانت على درجة عالية

من القيمة، كما مست موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة: كالمعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة العقل، وقد استطاع «ديكارت» من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه»[1].

(1) Kenny, Antonny: Philosophical Lettres, Minnesota Press, Minneapolis 1981.

الفصل الثالث

المنهج الديكارتي

١ ـ مدخل إلى المنهج عند «ديكارت».
٢ ـ دور الرياضة في تأسيس المنهج.
٣ ـ أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج، وعوامل أخرى.
تعليق وتقييم.
٤ ـ أسس المنهج الديكارتي.
٥ ـ أسباب أو علل توقع الإنسان في الخطأ.
٦ ـ قواعد المنهج.
٧ ـ مشكلة المنهج بين «أرسطو، و «بيكون» و «ديكارت».

١ ـ مدخل إلى المنهج عند «ديكارت»:

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته نمهد في هذا الموضع ـ النشأة التاريخية لظهور المنهج ـ لعرض الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها.

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن هنا كانت أهميتها. والمنهج الديكارتي وإن كان قد ظهر في ميتافيزيقاه جديداً كل الجدة مغايراً لما سبقه من مناهج إلا أن الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتي بل سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان «فرنسيس بيكون من أوائل من نادوا باتباع منهج جديد يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. فأخذ في نقد المنهج القياسي القديم وحاول فك جمود العلم الذي انحصر في هذا المنهج كما نقد المدرسيين الذين انغلقوا داخل مذهب «أرسطو».

لقد رفض «بيكون» الجمود في مجال البحث. ولا يعني هذا الموقف البيكوني أي تشابه مع الموقف الديكارتي الذي ذهب يفند هو الآخر ويهدم في الآراء والنظريات المتوارثة، ذلك لأن «ديكارت» كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه سلسلة من اليقينات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين وجود النفس مؤدياً إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم. في حين أن ثورة بيكون أو شكه في العلوم كان الغرض منه الوصول إلى اليقين النهائي في كل موضوع معروض للعقل والذي لا يبدأ منه مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان «بيكون» يتوجس من جمود العلم إلى حد أنه كان يخشى اليقين ذاته

وهو يعبر عن ذلك بقوله: «إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه في بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماماً في نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لا شيء يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالي. وبينما يمضون في الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل، نخترع نحن ما يقدم لهما العون»(١)

ومن بين الفروق التي يجب أن تذكر بين «بيكون» و «ديكارت» أن الأول قد أهمل منهج الرياضة. في حين كان «ديكارت» أول من تنبه إلى ضرورة تطبيقها، بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجاً للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة ويقين ومن بداهة ووضوح Clair .

ويبدو أن تجربة المنهج أو الإحساس الأولى به كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك معلموه في مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضية والهندسة. كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى المسلمات Presuppositions ،والتعريفات Definition والبرهان Raiseonnement ..

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الأولى، وتشهد بذلك محاولاته الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير «المقال في المنهج». فقد أبانت كتاباته عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب، وقد دونت في مذكرات صغيرة وكان «بابيه» مؤرخ حياة «ديكارت» قد ذكر هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus وملاحظات عن العلوم Observation والجبر Algebra وكذلك كراسات ديموقراطية Democratica ومقدمات "Praeambula" والأوليمبيقا Olympica ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص في الموسيقى أو المجمل في الموسيقى Compendium Musica وأيضاً مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia .

(١) The Philosophical Works of Francais Bacon (Nouvum Organum 1 - 37.
نقلاً عن الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني - فلسفة فرنسيس بيكون الدار البيضاء ١٩٨١ .

وقد أبانت هذه المؤلفات عن اهتمام «ديكارت» بالمنهج حيث أنه كشف في إحدى هذه الخواطر (المخطوطات) عن منهج استدلالي للعلوم.

لقد ألف «ديكارت» مجموعة كتاباته وهو محوط بمناخ علمي أو فكري، وبعصر اصطرعت فيه الاتجاهات العلمية والدينية[1].

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قيل عنه معلميه: أنه كان دائب البحث في المسائل العلمية، وكان كأنه يحاول البحث عن منهج، كما كان مولعاً بعلم الهندسة وبالرياضيات.

ومنذ عام ١٦١٨ و ١٦١٩ وهي سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التي عبر عنها في صورة كراسات أو مخطوطات (وهي كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscript [2] وكان بعضها يبحث في شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية. ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف في بريدا عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم، كان يعمل طبيباً مثقفاً على دراية بقضايا الرياضة والطبيعة، أنه «إسحق بيكمان» الذي أهداه «ديكارت» في ٣١ ديسمبر عام ١٦١٨ مخطوطه «ملخص الموسيقى»، وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الصلة الحميمة التي ربطت بينهما والتي عبر عنها في بعض رسائله ـ كما سبقت الإشارة ـ .

ومن ملاحظة مخطوطاته التي ألفها في مرحلة الشباب يبرز أمامنا اهتمامه بفكرة المنهج ففي مخطوطته «برناسيس» يصرح بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات، كما استخدم أدوات رياضية وهندسية أعانته في مسائل الرسم والقياس. أما مخطوطته «الخواطر الخاصة» فقد ذكر فيها أنه كان يسعى إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر أنه التقى في عام ١٦٢٠ بمجموعة من مشاهير العلماء أمثال فولهابر Faulhaber ، وكان «ديكارت» يقيم وقتذاك في ألمانيا وكان الأول يشجع

---

(١) Scruton. Roger: From Descartes To Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy, London Boston Henley 1981.

(٢) Manuscrit: Livre ecrit a la main.

العلماء على وضع حلول للمعضلات الرياضية التي كان «ديكارت» يسارع بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا إلى ذلك قول «ديكارت» بأنه كان شغوفاً بقراءة أبحاث بيتر روث Roth.p (وبنيامين برامر» وأنه حاول أن يحذو حذوهما في استخدام بعض الأدوات[1]. لتبين لنا المدى الذي وصلت إليه اهتمامات «ديكارت» بالمنهج.

وتتضح أمامنا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاؤه بالكردينال دي بيرول مؤسس جماعة الأوراتوار في عام ١٦٢٧ وما ترتب على ذلك اللقاء المشهود من تقدم في المشروعات والأحلام العلمية، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم.

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة في القواعد لقيادة العقل. "Regulaead directionem Ingenii" وهذا الكتاب يعد المؤلف الأساسي لديكارت في المنهج غير أنه لم ينته منه ولم ينشره[2]. وانتهت ثورة المنهج في فكر «ديكارت» إلى كتابة مؤلفه الرئيسي «مقال في المنهج» 'Discours de la Methode" مع بحوث في «انكسار الضوء» Dioptriques و «الآثار العلوية» Meteores والهندسة Geometrie.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة ما بين عام ١٦٢٨ و ١٦٣٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص بالذكر منها مؤلفه المشهور في العالم Le Monde متضمناً لقسميه الرئيسيين في «الضوء» La Lumiere وفي «الإنسان» Traite de L'Homme.

وتابع «ديكارت» ـ بعد مرحلة عرض بحوثه ومؤلفاته العلمية ـ كتابة آرائه في الميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماماً من البحث العلمي فقد كتب عدد من الخطابات Correspondance ثلاثة منها إلى

---

(١) نازلي اسماعيل، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

(٢) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

مرسين يناقشــه في أصــل الحقائــق العلمية «الحقائــق الأبــدية» Les Verites eternelles ومـوقفه منها.

من هذا العرض المجمـل لمؤلفـات «ديكارت» ولاهتماماتـه منـذ سنـوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراتـه التـي بدت بوضوح من خلال مناقشاته، وعرض آرائه مع علماء عصره، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال في المنهـج، كانـت كلهـا تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص في بناء فلسفة عقلية تتفق مع الدين، وتساير تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته والارتفاع بشأنـه في سبيل مصلحة الإنسان وخدمته. ولكن ما هو المنهج؟ وهل يمكننا وضع تعريف له في هذا الصدد؟

إن المنهج هو «فن البرهـان العقلـي الـذي يمـكن استخدامـه في العلـوم الرياضية والطبيعية على السواء»[1] ولقد ظهر «لديكارت» فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحـداً أي أن ينطـوي علـى الأمـور الـروحية التـي تشتمـل عليهـا الميتافيزيقا، وهكذا يصل «ديكارت» إلى مرحلة الوحـدة بين المنهـج والمعرفـة وكانت هدفاً يسعى إلى تحقيقه.

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام «ديكارت» يجوب أوربا حيث استقر به المقام في الفترة ما بين عام ١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ في ألمانيا، «عندما استدعته الحروب التي لم تكن قد انتهت بعد ـ على حد قوله ـ وفي أثناء إقامته في ألمانيا عندما حدثت له أزمة عقلية وألجأه الشتاء القارس لقرية دافئة حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا به في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشـاف أسس علم هام، هو محتوى كتابه «المقال في المنهج». ففي داخل حجرته الدافئة كان يصرف وقته في التحدث لنفسه والتمعن في خواطره فأتته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى في نومه ـ رؤيتين أوليتين تنبآنه بأن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة. أما الرؤية الثالثة فيرى فيها قاموس (وربما أشـار معنـى هذا القاموس إلى تضمن العلوم كلها في علم واحد) ثم يرى ديوان شعر (وهو يفيد ـ كما

---

(١) نازلي اسماعيل: الفلسفة الحديثة ص ٩٩.

فسره هو ـ انضمام الفلسفة إلى الحكمة ، وهذا يعني ثلاثة اعتبارات :

أولاً : إن العلوم جميعاً ممثلة في علم واحد ، وأن مفتاح واحد يفتح كنوزها .

ثانياً : إن الدعوة التي تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد أتته من لدن الله ، لا عن طريق شيطان ماكر .

ثالثاً : إن البحث عن المفتاح يكمن في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان ، ومغزى هذا الكشف الديكارتي الذي حدث في ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع في الفلسفة أو الحكمة التي نجدها كامنة في أنفسنا ، وأن الله قد اختار «ديكارت» لبنائها .

(٢) دور الرياضة في تأسيس المنهج :

المنهج عند «ديكارت» كما عبر هو عنه : «جملة قواعد مؤكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة.

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التي لا يعرف منها الإنسان إلا آراء ظنية، أو أفكار احتمالية، ويجيب الفيلسوف على ذلك: بأن حالة الجهل التام بها، خير من معرفتها المزعزعة الناقصة، ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية، ومن هذا المنطلق اتجه «ديكارت» إلى تأكيد اليقين الرياضي، وأصبحت المعرفة الرياضية هي النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة، كذلك فأية معرفة مهما كان نصيبها أصلاً من الصحة واليقين، لن تكتسب صفة الصدق الرياضي، أو تكون على علم يقيني يعدل يقين العلوم الرياضية »ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضي الذي يتميز بالتالي:

أولاً: بوجود المعاني المتسمة «بالوضوح» و «التميز» ومعنى ذلك أن تكون هذه المعاني على مستوى بداهة مطلقة.

ثانياً: الاتجاه المستمر من «المعاني» إلى «الأشياء» ومعنى ذلك أن لا نحاول أن نلصق بالأشياء صفات لا صلة للبداهة بها، فلا ننسب لهذه الأشياء إلا ما نستطيع إدراكه إدراكاً بديهياً في معانيها.

ثالثاً: ترتيب جميع أفكارنا في نسق خاص، بحيث يسبق كل معنى منها جميع المعاني التي يستند إليها، ويقوم عليها كما يكون في الوقت نفسه سابقاً أو متقدماً في الترتيب على جميع المعاني، التي تستند إليه[١].

ومن النظر إلى هذا الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد وضعت في سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التي يعادل يقينها يقين الرياضة، كما نلاحظ مدى النظام المحكم، والاتجاه المطلق الدقيق نحو البديهيات فهو يؤكد في الشرط الأول من هذه الشروط على وجود معاني واضحة ومتميزة، ويقصد بذلك أن تكون بديهية في المقام الأول، وسوف نرى أن هذا الشرط أي «البداهة» مستمر الفاعلية في الشرطين الثاني والثالث أيضاً فالبداهة التي تبدأ في الذهن تظل هي الأساس الأول للفكر والنظر، والدليل على ذلك أن الفيلسوف ينبه على البدء من المعاني التي تتسم معرفتها بالبداهة، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء بعد ذلك، فلا نخلع عليها أي صفات أو خصائص لا ندركها ببداهة في معانيها الأصلية، وهذا يدل على مبلغ اليقين في المعرفة البديهية للأشياء، ثم أن محاولة «ديكارت» في الشرط الثالث ترتيب فكره في نسق خاص إنما تدل على مقدار النظام والدقة، التي يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوى اليقين الرياضي الذي يحاول من جهة أخرى تطبيقه على الفكر الإنساني بصفة عامة.

لقد ساهمت الرياضة في تأسيس المنهج الديكارتي بنصيب وافر. وكان الفن التطبيقي الرياضي هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة. فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية. وقد بلغ إيمان «ديكارت» بهذا العلم، إلى حد تسليمه بعجز عقولنا عن الوصول إلى أية معرفة واضحة ومتميزةعن العالم، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل قد أعد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله، لما يحتويه من صدق ويقين، ولذا فقد أولاه عناية فائقة، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة في مجال الهندسة، وفي مجالات أخرى كثيرة، ولذلك فإنه لم يخصص للميتافيزيقيا إلى جانبه إلا ساعات

---

(١) عثمان أمين ـ رواد المثالية في الفلسفة الغربية ١٩٦٧ ـ دار المعارف ص ٢٢.

في العام، على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذي يمد علمه الطبيعي بالقواعد والأسس.

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذي ابتكر الهندسة التحليلية، أن يستفيد من منهجها في الفلسفة، إذ كان مدار العلم الطبيعي في حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضياً، لذلك ينبغي أن يكون تابعاً للعالم الرياضي، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علمياً، يجب تفسيره رياضياً، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما عبر عنه «ديكارت» بالقاعدة المشهورة في منهجه. التي تقول «أن لا أتلقى أي شيء على أنه حق، ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل، وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك»[1] وهكذا يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الرياضة والمنطق التي يعرفها الإنسان بطريق النور الفطري Lumiere Naturelle أي الحدس Intuition .

وليس الاستنباط Deduction سوى مجموعة من الحدوس نصل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية، وهي غاية المنهج الديكارتي الذي يعرفه في المقال بأنه: «مجموعة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما يعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفذ قواه في جهوده ضائعة، بل بزيادة علمه زيادة مطردة أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»[2]

فالمنهج بإيجاز هو مجموعة القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. كما أنه اجتهاد شخصي لمن يستخدم النور العقلي المنبث فينا من قبل الله، والذي ليس بحاجة إلى تعليم أو تلقين، فيصل إلى الحقيقة بوسيلتين أو فعلين هما: فهل الحدس، وفعل الاستنباط.

---

(١) Descartes, Dis Cours de la Methode A. t Oeuvres p 2 p 18.

(٢) Descartes, Discours de la Methode Par t.V Charpentier Lebrairie Hachette E.t Paris 1918 p.63 p.64.

وقد ذكر «ديكارت» أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما في الوصول إلى اليقين في قوله: «إن جميع الأفعال العقلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط»[١]

والحدس عند «ديكارت» هو إدراك للشيء في لمحة أو ومضة وهو نور فطري يجعل المرء يدرك الفكرة في لحظة خاطفة، دون أن يستند إلى مقدمات، ويستطيع الإنسان به أن يعرف الحقائق البديهية كالدائرة، والمثلث، ويعرف ذاته مفكراً، وهو لا يتوقف على المعاني، ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة Natures Simples وهي الخواص الطبيعية المجردة التي تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها، فهو حركة فكرية موصولة، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر.

والحدس عند «ديكارت» هو ما يقول عنه: «أقصد بالحدس لا شهادة الحواس وهي متغيرة، ولا الحكم الخادع أي حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة القوية التي تقوم في ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل، ورؤيته لطبيعة الشيء وما هيته».

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضي فهي الاستنباط. وهو فعل عقلي نستخلص به من شيء معروف لنا يقيناً، نتائج تلزم عنه، وهو يختلف عن القياس الأرسطي، من حيث أنه يربط بين حقائق، وليس بين أفكار ويمكن لأي ذهن القيام به.

والاستنباط عند «ديكارت» وهو «حركة فكرية موصولة، أي حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتضمن إلا قضايا يقينية وهو «قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها».

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس. إذ أن الحدس هو نقطة

---

(١) Descartes, Regles Pour la direction de L'esprit A.t tome 10 Regle 3 p 368.

البدء في أي استنباط. ومن ثم فأننا لا يجب أن نضع الحدس والاستنباط في مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضي استخدام الذاكرة التي قد تخون أحياناً. على عكس الحدس الذي يحدث في ومضة خاطفة، وهنا تبرز عبقرية «ديكارت» في موضوع الاستنباط عندما يؤلف بينه وبين الحدس للوصول إلى نتائج جديدة إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقلي، لسنا في حاجة إليه حينما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب.

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى «ديكارت» في الهندسة التحليلية والرياضيات، ولذا فإن فعلى الحدس والاستنباط على ضوء ما سبق هما أساس اليقين في المعرفة الرياضية المتعلقة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحة، وهذه الحقائق تكون فطرية في عقولنا على ما يذكر «ديكارت» في رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: «إن الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق درجة لا يمكن أن نغفلها أي لا يمكن لنا أن نعرفها منطقياً مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فإن الذي يحاول تعريفها يختلط عليه الأمر»[1]

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع عن طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكد ويقيني، لا يساوره شك في أي أمر من الأمور، ومن خلال نظرة مباشرة ثاقبة للعقل، الذي إن ركز انتباهه في فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلاً فسرعان ما يدرك حقيقة كونه: شكلاً هندسياً له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع، وكذا الحال بالنسبة لتعريف باقي الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بقية فروع العلم، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التي هي الأفكار البسيطة، أو بمعنى آخر هو الأسس التي ينطلق منها لتعريف أمر ما، أي مبدأ الموضوع المطلق الذي لا يمكن تعريفه أو تحديده أو تحليله دون الرجوع إليه بادىء ذي بدء. في حين أن الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التي نستنتج بها بصورة قبلية a Priori عن طريق قضايا معينة سبق صياغتها جميع النتائج الممكنة، عن طريق البرهان (الاستنباط البرهاني) ومثال على ذلك: أننا بعد أن

---

(١) .ogj slnq@ Loxaog Uwfl as hlojrhwy to %og zlhn Dhnw do 5Y Loxao 7 z

نصل إلى تعريف دقيق لأي شكل هندسي كالمثلث مثلاً أو المربع أو غيرهما، عن طريق الحدس السابق تعريفه، نستطيع بعد هذه المرحلة الحدسية، أن نبرهن على إثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل، والتي تعني بالنسبة للمثلث مثلاً أن مجموع زواياه بوجه عام تساوي قائمتين.

في ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره، مرحلة أولى تستخدم لإدراك المبادىء الأولى، للعلم والفلسفة، أما الاستدلال فهو المرحلة التي نستعين بها لتكوين قضايا أولية، تنتج عن هذه المبادىء المترتبة على النظرة الثاقبة للحدس.

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندما يسفر المبدأ الواحد عن نتائج متباينة؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها لكي تتلاشى هذه الحالة أو على الأقل تجعلنا نتأكد من تحقق هذه النتائج وصحتها؟.

الواقع أنه إذا كان اكتشاف المبادىء الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمراً يسيراً إلى حد ما، فماذا نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها؟

إنه لا توجد هناك طريقة، نستطيع بها أن نصل للاختيار الدقيق لنتيجة بعينها، سوى طريقة التجريب (أي استخدام التجربة، فهي التي تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث في كيفية صدور هذه النتيجة من المبادىء التي تبرهن أمامنا على صحتها ويقينها بصورة مؤكدة، وهنا يبرز الدور الرئيسي للتجربة، إذ يضعها «ديكارت على نفس درجة الأهمية التي يوليها لعاملي الحدس والاستدلال.

بهذا الفكر الجديد يخالف «ديكارت» المدرسيين، ويهدم أصول منطقهم الأرسطي التقليدي، متمسكاً بالمنهج الرياضي للوصول إلى المعرفة بطريقي الحدس والاستنباط.

إن «ديكارت» قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية، أي أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هي بمثابة المسلمات والبديهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين، بشرط أن

تتطابق هذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماماً، وأن يرد كل حدس نتيجةِ انتباه أو تركيز شديد للذهـن حتـى يكون وروده نوعـاً من الإلهـام لكنـه إلهـام متعلـق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة الهندسية أو المعادلة الجبـرية نتيجـة للتفكير الشديد في مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهراً أم خفياً. فيكون الحدس إذن ثمرة تركيز شديد لحدس أكبر ينطوي علـى إدراك للعلاقـات بين الحـدوس المختلفة حول الموضوع.

ومن الخطأ أن يظن أن «ديكارت» كان أفلاطونياً في تطبيقـه للرياضـة في مجالي الفلسفة والعلم، ذلك لأن النسق الأفلاطوني، كان يختلف اختلافاً بيناً عن النسق الديكارتي، فالأول قد انساق وراء «فيثاغورث» فلم يجعل الرياضة منهجاً فحسب بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فأدخل الرياضة في صميم الوجـود، وفسر الوجود بالأعداد، والموجودات بالأبعاد الهندسية، أي أنه لم يستعن بالرياضة منهجاً للفكر، كما فعل «ديكارت» بل جعـل منها عاملاً أسـاسياً لتفسير الوجـود نفسه، وكان على «سبينوزا» أن يسير في الطريق الديكارتي نفسه، وأن يوغل في استخدام المنهج الرياضي، بحيث أصبحت الفلسفة في نظره ذات هيكل رياضي، من حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائـج، وكأنـه يريد بذلك أن يطبـق بتزمـت المبادىء الديكارتية، في المنهج الذي أشار إليه «ديكارت»، ويلاحظ من ناحية أخرى، أن هـذا الاتجاه في استخدام المنهج الرياضي قد غفلت عنه المدرسـة الإنجليزية في نشأتها الأولى عند «فرنسيس بيكون»، ومن هنـا يتضـح لنـا كيف أسهمت الرياضة في تأسيس المنهج عند «ديكارت».

٣ ـ أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج وعوامل أخرى:

بعد أن بين «ديكارت» أهمية تطبيق المنهج الرياضي على الميتافيزيقا، نجد أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نشأة فكرة المنهج عنده، من هذه العوامل العامل الديني. وقد عبر الفيلسوف عن أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية «المقال عن المنهج» بقوله: «إن الحظ قد واتاه منذ حداثة سنه إلى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد استنبط منها منهجه»[١].

وإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التي أدت بالفيلسوف إلى تأسيس منهجه الجديد، فإن أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملاً آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعده المنظمة[٢]. . فقد اتسمت تربيته منذ البداية كما سبق أن ذكرنا بطابع روحي تلقى فيها قواعد التعليم اليسوعي بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى،

(١) Descartes: Discours de La Methode, Discourse on Methode John Vitch, London 1910 P 1. P 5.

(٢) اكتفى «ديكارت في مؤلفه «قواعد في المنهج» بذكر أربع قواعد نجدها في A. T oeuvres Tome 8 P 18.

تتصل أولى هذه القواعد بالحدس، أما الثلاثة الأخر فتتصل بالاستنباط، وهي تهدف إلى بيان السبيل الذي يعمل عليه الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً.

وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات، وتشتمل على نظرية في انكسار الضوء ودراسة للآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار. والثانية في الآثار العلوية، وتعنى بالظواهر الجوية، من السحاب والمطر والبرد وقوس قزح، وانعكاس صورة الشمس في السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة. والثالثة في الهندسة، وتختص بنظرية عامة للمعادلات، واصطلاح جديد للرمز للكميات، كما جاءت لحل لمسألة =

وقد ظهرت آثار هذه النشأة في اختصاره لكتاب «قواعد في المنهج» إلى خمس أو ست صفحات في » المقال عن المنهج وكذلك فيما بدا على قواعده من مسحة إرشاد وتوجيه ، بالإضافة إلى دعوته إلى تجنب المبادىء العامة ، والنظريات البحتة المجردة التي هي من سمات الفلسفات القديمة ، ثم إقباله على التجربة والمران وحسن قيادة الفكر، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحظ، والسعي في العمل وفقاً للإرادة المطوعة بالرياضة الروحية التي أصبحت فيما بعد مقدمة لا غنى عنها للرياضة العقلية ، وهي ما أسس بها نظرته العلمية إلى العالم الطبيعي.

وبالإضافة إلى أثر تربيته الدينية الأولى ، فقد كانت هناك ثمة عوامل شجعته على تحرير مؤلفه. المقال في المنهج «ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضي» إسحق بيكمان عام ١٦١٨ حيث أثمر لقاؤهما عن إمكان تطبيق العلم الرياضي في الطبيعة ، وهو ما عبر عنه «ديكارت» بمدى أهميته في السيطرة عليها في كتابه «المقال» إذ يقول «إنه يطلب هذه الفكرة كوسيلة علياً لبلوغ اليقين»[(١)].

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ الصغر فقد فسر بعض مؤرخي حياته أن اكتشافه للمنهج جاء نتيجة لشعور ديني غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة ، فقام على أثره بصلاة شكر الله وللعذراء.

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت، وهي مكان مقدس محبب لدى الكاثوليك امتناناً منه ، وعرفاناً بفضل الله عليه ، وهذا كما فسره «بابيه» مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على عمق الوجدان الديني[(٢)] واهتماماً بتأدية شعائر الدين.

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل الامتنان لبلوغ هدفه في المنهج ، غير أننا نرى أن اهتمامه بالدين كان صادقاً وحقيقياً ، فهو يقول

= «بابوس» بالإضافة إلى «المقال» وبرنامج لأبحاث علمية ، ورسائل قصيرة في المنهج ، وأخيراً ترجمة لحياة المؤلف الروحية.

Koyre: Alexandre: Trois Lecons Sur Descartes Imprimerie Nationale Boulac, Le Caire 1938. P 4.

(١) Descartes: Discours de La Methode, Discourse on methode John Vitch, London 1910 P 1. P 5.

(٢) Baiilet. A, La Vie VI P 90

أن المدينة كان يفصلني عنها مجرى مائي إلا أن الرسوم والشعائر الدينية كانت تؤدي على أكمل وجه»[1].

ويعد هذا التصريح دليلاً على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين، فعلى الرغم من العزلة التي فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشئون عقيدته، مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جلياً كما كان عند «مالبرانش».

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التي نجدها عند فيلسوف مؤسس مدرسة ما، ونحس بها ملقاه بدون تفسير أو تحتاج إلى إيضاح، نرى أن تلامذته يحاولون إيضاح هذه المواضع الغامضة فإذا كان «ديكارت» قد ألمح إلى حلم المدفأة، ولم يشر هو نفسه بصورة قاطعة إلى أن هذا عطاء إلهي، ونعمة إلهية، إنما فسرها على سبيل التأويل، مع أنه يحتمل هذا المعنى، لا نلبث أن نجد تلميذه «مالبرانش» يرتمي في أحضان الإلهام بنظريته عن «الرؤية في الله»، ولم يكن هذا ابتداعاً من «مالبرانش» بقدر ما كان تأسياً بديكارت، وسيراً على طريقه، واستمداداً من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج، الذي يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو إلهاماً كاملاً من الله.

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج «ديكارت» بالحدس أو الإلهام الألهي، كما أن تأويل أحلامه يفيد ثقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله.

ويعد هذا التفسير الديني أحد التفسيرات التي قيلت بصدد نشأة المنهج عند «ديكارت» والذي يمكن أن نضعه ضمن مجموعة العوامل التي ذكرها الفيلسوف في «المقال» باعتبارها عوامل أسهمت في نشأة المنهج.

---

(١) Lettre A Mersenne du 18 Mars 1630 **Correspondance** A. M Librairie Felix Alcan Paris 1936 Tome 1, P. 124.

تَعليق وَتقييم

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند «ديكارت» التي تعني الحكمة، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور، فحسب بل تعني المعرفة النظرية المتكاملة، لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه «بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون».

ولا يعني «ديكارت» بهذه المعرفة الممكنة للإنسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية، أو الإطلاع أو الحوار، لكنها تعني المعرفة بالمبادىء الأولى عن طريق العلل، التي يستنبط منها الإنسان جميع معارفه وعلومه، إنها مبادىء الفلسفة عنده، نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الآرسطية التي كانت تعني العلم بالموجود بما هو موجود أي العلم بخصائص الوجود الجوهرية..

إن «ديكارت» يرفض هذا المبدأ الذي يؤكد على الوجود ولا يعير اهتماماً للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات Le Moi التي تعرف أو تمتلك القدرة على المعرفة عن طريق الذهن وانتباهه.

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذي يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات، وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المعارف التي تتسم بالتجريد والموضوعية. وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديراً بالبحث عن الحقائق الأخرى،

من حيث أن منهج الفكر يكاد يكون واحداً في جميع الأمور، وهذا ما سوف يشير إليه في «قواعد لهداية العقل» وكذلك في «المقال عن المنهج».

ولما كان «ديكارت» قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقيناً إلى حد أنها قد عادلت في يقينها يقين الأولى، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في رسالة كتبها في ١٥ إبريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها «بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بداهة من البراهين الهندسية، كما يشير في الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطري الموهوب للذهن من قبل الله»[١].

تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح وصدق براهين الميتافيزيقا التي طبق عليها «ديكارت» المنهج الرياضي.

لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هي أكثر العلوم يقيناً؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الإنسانية البحتة إمكاناً للبرهنة العقلية، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والصعبة التي لا يمكن إثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضة وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات، كذلك فكرة الذهن الإنساني وطبيعته وطرق معرفته وحدودها، وكذلك فكرة المادة وغيرها من الأفكار الغامضة.

ومن بين الأسباب التي أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقيناً بعد تطبيق المنهج الرياضي عليها، أنها تعد من أكثر العلوم التي تمكن من ينظر إليها عقلياً، ويهتم ببراهينها وأدلتها، من قبولها وفهمها، ولا سيما وقد تجرد من سيطرة الحواس عليه.

ولما كانت الفلسفة الديكارتية تبحث دائماً عن اليقين، وتسعى جاهدة لبلوغه، فهي لذلك ليست مجرد فكرة نظرية، تبحث في مسائل وجود النفس الإنسانية، ووجود الله والعالم فحسب، وإنما هي طريقة إعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به في الوصول إلى الدقة واليقين والموضوعية.

---

(١) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettres 15 Avril 16(⅞ A. T.

٤ ـ أسس المنهج الديكارتي:

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة في تأسيس المنهج الديكارتي، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجاً للفكر، يقوم على أساس الوضوح والتميز، عن طريق بداهة العقل التي جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارتي، وقد أبرز الفيلسوف هذا الوضوح في «مبادىء الفلسفة»، فعرض منهجه يؤكد على ضرورة الشك في سائر الأشياء حتى يتبين صحتها، يقول في المبدأ رقم ٤٧: «لكي نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التي اكتسبناها في طفولتنا يجب أن ننظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها»[١]. ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها في مقدمة الأفكار التي ينبغي على جميع المعارف التي تعلمها منذ الصغر ويترك الأفكار والمعتقدات التي تلقاها منذ طفولته لشكه في صحتها. إن المعرفة الواضحة عند «ديكارت» هي تلك المعرفة الحاضرة الجلية في ذهن حاضر منتبه.

ولا يقف «ديكارت» عند هذا الحد بل يبين لنا في «مبادىء الفلسفة»: الأسباب التي تدفع للخطأ، أو علل أخطائنا وهي أربعة.

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة، عثمان أمين جـ ١، مبادىء المعرفة البشرية.

٥ ـ أسباب أو علل توقع الإنسان في الخطأ هي:

العلة الأولى: متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها «أنه من الخطأ أن نبقى على الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل عمرنا»[1] وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف منها «ديكارت» تفريغ الذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي تلقاها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ الذهن بعد ذلك لقبول الأحكام والمعارف اليقينية والمتميزة.

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو «أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبتسرة وعدم نسيانها[2]» ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبقة والمبتسرة التي تعلق بأذهاننا حتى يتسنى للعقول استقبال الأفكار المتسمة بالوضوح والتميز.

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها «أن الذهن يعتريه التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها»[3] ويقصد «ديكارت» بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الإنتباه في الأشياء التي نحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع في الخطأ.

والعلة الرابعة متضمنة في المبدأ رقم ٧٤) وفحواها: «أننا نربط أفكارنا

---

(١) نفس المرجع ص ١٧١.

(٢) ديكارت، مبادىء الفلسفة: عثمان أمين جـ ١ مبادىء المعرفة البشرية ص ١٧٤.

(٣) نفس المرجع ص ١٧٥.

بألفاظ لا نعبر عنها تعبيراً دقيقاً»[1] ، وينصح «ديكارت» في هذه العلة بضرورة تحديد ألفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح ، لأن غموضها مدعاة للوقوع في الخطأ .

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع في الخطأ عند «ديكارت» على الوجه التالي :

لكي نتفلسف بدقة ووضوح ينبغي علينا أولاً أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، ونطرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل . وأن نراجع ما بأذهاننا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها ، وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها ، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا ، باعتبار أن طبيعتنا تنطوي على التفكير.

كما نعرف في الوقت نفسه أن هنالك إلهاً نعتمد عليه ، هو علة لجميع الأشياء . ومن خلال فكرنا الذاتي ، وفكرة وجود الله ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية «العدم» الذي لا يمكن أن يكون علة لأي شيء .

ولو أننا دققنا النظر وتأملنا جيداً ما تعلمناه ، ونحن نفحص الأشياء الموجودة في العالم حولنا ، وبين أفكارنا من قبل ، وعقدنا مقارنة بين الموقفين ، لتبين لنا أننا قد حصلنا على تصورات تتسم بالوضوح والجلاء والتميز ، وهذه هي القواعد الديكارتية التي تشمل أعم مبادىء المعرفة الإنسانية وأهمها .

---

(١) نفس المرجع ص ١٧٧ .

٦ ـ قواعد المنهج : Les Règles De la méthode

حدد «ديكارت» في مؤلفه «المقال في المنهج» أربع قواعد أساسية ينبغي على الإنسان اتباعها في البحث عن الحقيقة. وهذه القواعد هي: قاعدة البداهة وقاعدة التحليل وقاعدة الترتيب ثم قاعدة الإحصاء وسوف نحاول فيما سيأتي عرض هذه القواعد بالتفصيل: -

أ ـ قاعدة البداهة :.Règle De Levidence

يقول «ديكارت» في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم قاعدة البداهة واليقين «أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحكام السابقة. كذلك، فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يتمثله العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك»[١] ومن تحليل هذه القاعدة تتضح لنا دعوة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة والآراء الموروثة التي تفرض عليه. ذلك لأن العقل بحكم طبيعته يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أي بالحدس العقلي المباشر الذي يدرك الأشياء للوهلة الأولى في كامل حقيقتها ويقينها. وهو دعامة العلم.

وعلى هذا النحو يدعو «ديكارت» للمعرفة اليقينية أو يوجه نداءاً إلى يقين المعرفة الذي هو عماد العلم والتجربة، الذي لا يفسح مجالاً للإحتمالات

---

(١) Descartes, **Discours de La Methode** Par. P. Foulquie, Les Edition De L'Ecole Paris 1947. P..24.

المشكوك فيها التي لا يستند إليها علم ولا منهج.

وهكذا ينتهي «ديكارت» من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذان هما غاية العقل في بحثه عن الحقيقة. على أن ذلك المسعى لا يكفي وحده للوقوف على حقيقة الفكرة النهائية، لأنه ينبغي أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح في المضمون يعني، ألا يكون غامضاً أو مشوباً بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة في الوقت نفسه، وهكذا فإن «ديكارت» يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذي يطلب المعرفة.

وفي النهاية يجب علينا ألا نتسرع في أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردي في الخطأ.

ب ـ قاعدة التحليل والتقسيم:

فحوى هذه القاعدة هي أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث في نوع المشكلة. يقول «ديكارت» في هذه القاعدة: «نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلاً، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه»[1]

وترمي هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لا بتفتيتها وتقسيمها إلى حد لا يسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتحليلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فإنه يجب علينا إزاء أي مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب ـ التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب في الظاهرة أو المشكلة ـ ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات.

جـ: قاعدة الترتيب (التركيب) :Ordre

يقول «ديكارت» في هذه القاعدة: «يجب أن نرتب أفكارنا فنبدأ بأبسطها ثم

---

(١) Ibid P 25.

نتدرج قليلاً قليلاً حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيداً، وأن نفترض ترتيباً بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع»[٢]

تأتي هذه المرحلة ـ الترتيب ـ في المرحلة التالية بعد التحليل، أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب ـ ذروتها وأهميتها عند «ديكارت» لأنها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشغف الديكارتي بالرياضة على مصراعيه، فهي تطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفي. وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التي هي قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند «ديكارت» تبدأ من الواحد (العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة في جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعدياً فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهي إلى نهاية سلسلة الأعداد المتصاعدة، ولما كان «ديكارت» حريصاً على تطبيق منهج الرياضة في مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة، ثم يتدرج صاعداً حتى يصل إلى الحقائق المركبة.

د ـ قاعدة الإحصاء: Régle Des dénom Brements Entiers.

وترمي هذه القاعدة إلى التأكد من اننا لم نغفل في أثناء عملية التركيب أي جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول «ديكارت»: «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً له صلة بموضوع المشكلة «المعروضة للبحث».

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الإستقراء الذي يطبقه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ.

٧ ـ مشكلة المنهج بين «أرسطو»، «بيكون»، «ديكارت»:

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر الذي تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاتفت في الثورة على الفكر المدرسي والمنطق الأرسطي.

وليس جديداً على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعر «ديكارت» بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى في طريق التفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك «فرنسيس بيكون» الذي قدم للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمي وفلسفي جديد أو منطق جديد يحل محل المنطق الأرسطي القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف «ديكارت» بصورة أكثر دقة، وجدنا أنه قد حدد الإطار العام لفلسفته في منهج دقيق واضح المعالم له خطواته ومراحله التي كان يسير عليها في مؤلفاته ملتزماً باتباعها لكي يصل إلى اليقين الذي لا يعدله يقين.

فما هو هذا المنهج الديكارتي؟ وما هي أهم خطواته الأساسية؟ وما هي الدوافع التي أدت إليه؟

لقد كشف القرن السابع عشر عن ثورة علمية عارمة ظهرت بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذي لا شك فيه أن تجربة المنهج عند «بيكون» تعد محاولة رائدة في هذا المجال بعد عصر النهضة فقد وضع منهجاً له خطواته المحددة في ميدان العلوم الطبيعية.

وجاء «ديكارت» بمنهجه يؤكد المسيرة في هذا الاتجاه بعد قرون طويلة من الخضوع للمنطق الأرسطي القياسي العقيم الذي احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون الوسطى وهو ما كان يدرسه «ديكارت» في لا فليش في مرحلة تعليمه الأولى ولم يكن مثار اعجابه.

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب العلمي، والصراع الديني، والتخبط في متاهات الصدف والحظوظ دون خطة موضوعة أ منهج محدد، هو من أسباب وقوع غالبية الناس في الخطأ.

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل في افتقارها إلى منهج دقيق، يجعلها لا تلتزم بعالم الفكر[١] المجرد في عزلة عن العالم الطبيعي، وتلك سمة اكتسبها تفكير «ديكارت» من النظر في البناء الرياضي للهندسة التحليلية،

---

(١) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف بالقاهرة، القاهرة ١٩٥٩، ص ٧٧.

التي جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التي صاغها علماً متكاملاً أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة في عصره، وما تلاه من عصور. ولذا فإن «ديكارت» سيظل فاتحاً باباً كان من قبل مغلقاً وهو البحث عن منهج البحث الفلسفي طمعاً في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل «ديكارت» إماماً بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي»[1].

(١) محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد البحيري إخوان بيروت ١٩٧٤، ص٦٣.

الفصل الرابع

الشك المنهجي

١ ـ مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
٢ ـ مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس
٣ ـ مذهب الشك في تاريخ الفلسفة

*** معنى لفظ الشك:**

أولاً: الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان
ثانياً: مذهب الشك في عصر النهضة، ومطالع العصر الحديث.
ثالثاً: مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر.

٤ ـ الشك، والفلسفة الديكارتية.
٥ ـ مراحل الشك الديكارتي
٦ ـ توقف الشك في وجود الذات الإنسانية
٧ ـ الدوبيتو، وإثبات وجود الذات.

١ ـ مقدمة تاريخية في مفهوم الشك:

إن تاريخ الشك هو تاريخ عمر الإنسان، ومولده هو مولد معرفته، نفسها، فالنزوع إلى الشك ملازم للمعرفة، لا حق لها. ومع أن هذه النزعة تنطوي على معنى سلبي، وتوقف عن الحكم في شكلها العام، بيد أنها تعد مدخلاً ضرورياً ليقين العلم، وتقدم المعرفة ذاتها، فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك[١].

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي ظهور فلسفات شك عديدة، منها ما ذهب إلى إنكار معرفة العقل، والاعتراف بشهادة الحواس، كما جاء في فلسفة «هيرقليطس» (فيلسوف التغير والصيرورة)، وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراس ـ جورجياس) ـ. وجاءت الفلسفة الإيلية (بارمنيدس) تستنكر أحكام الحواس، وتهدم مذهب «هيرقليطس» في التغير، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلي).

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك: أحدهما يستند إلى الحواس ويثق في المعارف الآتية عن طريقها. والثاني يرفضها ويشك في أحكامها ويولي العقل وبراهينه ثقته الكبرى.

والذين يشكون في الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التي تهدم هذه الشهادة: كالعصى التي تبدو كأنها مكسورة في الماء،

---

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق، الذي لا يؤدي إلى أية معرفة يقينية خارجة، كما أنه لا مخرج منه.

وظاهرة السراب ، والصورتين اللتين نراهما لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين.

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان، إنما يواجه بها أتباع العقل المتشككون في الحواس أعداءهم.

وهناك فريق ثالث من غير الواثقين في الحواس والمنكرين لها أولئك هم أتباع الشك المطلق Absolu في كل من الحس والعقل من أمثال بيرون.

٢ - مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس:

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فإن ثمة تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا في مقدمتها:

هل يمكن اعتبار الحواس مصدراً للمعرفة؟

وهل في إمكاننا الركون إلى العقل وحده في معزل عن الحواس في سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية؟.

وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل في سبيل إقامة معرفة حقيقية؟

والحق أن أتباع مذهب الحس، يرون إرجاع المعرفة إلى الاحساس وأن كل من فقد حاسة، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات، لذلك فقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية، تتوقف على حالة الإنسان الشخصية، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات وتجارب.

وحيث أن الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة، فإنهم يرفضون لذلك الأفكار والمبادىء الفطرية، أي ما يسمى بقبلية المعرفة (البديهيات، المبادىء الأولية، ضرورة قضايا المعرفة، كلية قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات الحسية.

ويذهب دعاة المذهب الحسي إلى أن العقل يولد كصفحة بيضاء "Tabula Rasa"، وتقوم التجارب والخبرات الحسية بدورها بنقش التجارب، وتحصيل المعارف بهذا الطريق، وعلى هذا النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة،

ويرجعونها إلى تداعي المعاني على ما يذهب «دافيد هيوم»، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى «سبنسر».

والمذهب الحسي يعد من أقدم المذاهب الفلسفية عند اليونان فقد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتمل في صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة «جون لوك» "John Locke" (١٦٣٢ - ١٧٠٤).

ويتلخص المذهب التجريبي في المعرفة عند «لوك» في حصول الإنسان على معرفته عن طريق الحواس، إما الظاهرة Ideasof Sensations [١] أوالباطنة (أي التي تأتي عن طريق التأمل Reflexion)[٢] وهو الإدراك الداخلي الباطني للنفس وينتج عن هذين الطريقين، الأفكار البسيطة Simple Idea ثم نوع آخر من الأفكار يأتي عن طريق تأليف الأفكار البسيطة في أفكار مركبة Complex Idea [٣].

وتقوم الحواس Senses بدورها في نقل صورة عن كيفيات الأشياء الخارجية التي تنقسم إلى نوعين هما كيفيات أولية "Primary Qualities" [٤] وثانوية Secodary Qualities [٥] يمثل النوع الأول: الامتداد والشكل والحركة والمقاومة. أما النوع الثاني فيمثل: الألوان والطعوم والروائح وهذا النوع من الكيفيات غير موجود بداخل الأشياء بقدر ما هو موجود في خبرتنا وطبيعتنا الجسمانية.

ويتحدد دور أفكار التأمل في إمدادنا بأفكار بسيطة عن قدراتنا الداخلية كأفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد وغيرها. . .

وبدخول العقل الذي يصطنع أفكار العلاقات ولا يصدر عن التجربة فإن «لوك» يكون قد خفف من حدة التجريبية المطلقة التي سوف تبرز بوضوح في فلسفة «ديفيد هيوم» "David Hume" (١٧١١ - ١٧٧٦) الذي قسم الأفكار إلى

---

(١) الحواس الظاهرة ص Sens Externes ، أما الظاهري أو البراني فيعرف باسم Exterieur ou Externe

(٢) تعني بالفرنسية Reflextion .

(٣) تعني بالفرنسية Compose

(٤) Qualites Primaires .

(٥) Qualites Secondaires .

نوعين: حسية وتأملية التي تشكل مع أفكار الحس «نسخاً» للإحساسات الخارجية، والمشاعر الباطنية، وهذه الأفكار البسيطة (الحس والتأمل) أفكار حقيقية.

وتستند عملية تكوين الأفكار أو تكوين «الأفكار المركبة» من تجاذب قوانين الفكر للأفكار على غرار تجاذب الأجسام الطبيعية وهذه القوانين هي - قوانين تداعي المعاني - Laws of Assocation of Ideas [1] التي تتألف من قوانين التشابه والتجاور والعلية. وهي تمثل القوانين الأولية للذهن، توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه.

وعلى هذا النحو يفسر «هيوم» الفكر عن طريق تداعي المعاني آلياً[2]، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعي، ويرى أن مبدأ العلية، لا يتضمن أي نوع من الضرورة أو الحتمية، على ما يذهب العقليون بل يقوم على التكرار Repetition من حيث أنه يصبح عادة ذهنية. فرؤية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى، فنطلق على الظاهرة التي تذكرناها اسم العلة وعلى الحاضرة أمامنا اسم المعلول. ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين: السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضروري بين العلة والمعلول.

وتستمر مسيرة التجريبية، حتى يظهر الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر، الذي ساعد عليه ذيوع المنهج التجريبي، وتمثل هذا الاتجاه في: الدارونية والمادية الجدلية وغيرها. وكانت هذه المدارس «ترى أن المادة هي مصدر الوجود الوحيد، وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية، إنما ترجع إلى المخ الذي يعتبر تركيباً مادياً معقداً، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الإحساس الأساس الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة»[3].

---

(١) مذهب الترابط Associationnisme .

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥.

(٣) محمد أبو علي ريان - الفلسفة ومباحثها. ص. ٢٣.

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشرطية[1].

بعد أن قدمنا لفكرة الشك، وصلتها بالمعرفة من خلال عرض المذهب الحسي القديم، والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك عند «ديكارت». فنقول:

إن الشك الديكارتي واسع المفهوم فهو لا يقتصر على مجرد الشك في بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضاً على الشك في حواسنا وعقولنا.

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة اليقينية، وهو لذلك ضروري لدراسة الفلسفة، والتقدم في طلب الفكر النزيه، الخالي من الغموض والخطأ واللبس.

إن الشك الذي اصطنعه «ديكارت» هو وقفة عقلية، يحاول فيها الذهن تنقية أفكاره وتمثلاته، فقد اعتاد الناس بحكم فطرتهم على الثقة في حواسهم، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم الخارجي، بدون حاجة إلى استخدام استدلال عقلي، بل قبل استخدام العقل ذاته، فافتراض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا واعتقادنا العميق بوجوده، حتى لو لم نوجد نحن، يعني أن إحساس الإنسان بالعالم الخارجي، فطرة وغريزة من الله.

ولما كان قد وقر في نفوسنا فكرة وجود العالم، فقد تصورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق، في نقل صورة هذا العالم إلينا، أو في تعريفنا به، بيد أن الحقيقة غير ذلك، وأن موجودات العالم الخارجي وثيقة الصلة بحواسنا ـ ما هي إلا تمثلات في أذهاننا بحيث أنها موجودة في العقول ـ، في وجودها وغيابها ـ في الواقع المحسوس ـ أي في رؤيتنا لها وعدم رؤيتها.

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة، أو قناة تصلنا بالعالم المادي، وتنقل لنا صوره، ففي كثير من الأحيان تخدعنا أبصارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية، فنرى بعض الأشياء (بحواسنا)، على غير ما

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣١.

تبدو عليه في واقع الأمر، وذلك لا يعني أن حقائقها الثابتة، وماهياتها الصورية الموجودة في أذهاننا. قد تأثرت بما يحدث للحواس، فالوجود بصفة عامة هو تمثلات Representations وإدراكات ذهنية وهذا ما حذا بديكارت إلى التصديق بما يمثله لنا الذهن من أفكار من حيث أنها ممثلة من نور العقل الذي لا يخطىء ولا يخدع ويمثل على ذلك: بحقائق الرياضيات (الأكثر بداهة ويقيناً، وضوحاً وتميزاً).

* معنى لفظ الشك:

يعني لفظ الشك Skepticism البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة. ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد، هو إنكار قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة، فهو يعني بحث الإنسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها.

وإذا كان أتباع مذهب اليقين قد ذهبوا إلى إمكان قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة. فإن الشاكين قد أنكروا هذه القدرة، فلم يتمكنوا من إقامة نظرية في المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها: «إنتقاء المعرفة أو عدمها»[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ دار الجامعات المصرية ١٩٦٨ ص ٢٠٨.

أولاً ـ الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التي ظهرت عند «ديكارت» جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليوناني، وإن كانت الفكرة ذاتها عند الأول، قد خرجت في شكل جديد، وبهدف بنّاء، في سبيل إقامة نسق فلسفي حديث، يخالف سائر الأنساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نبين فيما سيأتي نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين : ـ

أ ـ «أكسينوفان» Xenophanes

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين Grec ممثلاً في فكر «أكسينوفان» الشاعر والمفكر اليوناني الذي عاش في قولوفون (٥٧٠ ـ ٤٧٥ ق. م) وكانت له آراء طريفة عن الطبيعة، ووجود الآلهة ومما يذكر عنه أنه هاجم آلهة «هوميروس»، وهاجم فكرة تشبيه الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكداً أن الله واحد، لا يشبه البشر لا في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما يحتويه من فكر. ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان أول الإيليين لتشابه آرائه معهم في فكرة الإله الواحد، وفي فكرة الوجود عند «بارمنيدس». وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى «أن اليقين الكامل فوق إدراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفي حقائقها.

ب ـ الإيليون : Eleatics

أطلق اسم الإيليين أول ما أطلق على الفيلسوف «بارمنيدس» Parmenides وتابعه «زينون» Zenon . عاش أتباع هذا المذهب في إيليا (وهي

مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص مذهبهم الذي ينطوي على بذور الشك: في أن الواقع الحقيقي واحد غير متغير، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات عالم وهم وخداع. وجاء «ميلسيوس» Melissus (من ساموس ٤٤٠ ق. م) وهو إيلياً بنفس المنهج فعدل من آراء سلفه «بارمنيدس» و«زينون» بإضافة اللانهائية واللامادية إلى الوجود. ومما يذكر عنه أنه وضع حجة ضد الإحساس فحواها: أننا ندرك عن طريق إحساساتنا كثرة من الأشياء، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير ولما كان ذلك مستحيلاً وفقاً لمبادىء المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك الحسي باطلاً.

جـ - «هيرقلطيس» Heraclitus

عاش في أفسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ ق. م). كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه، أكثر مما تكون في مادته، وفسر المادة الأولية بالنار، التي تتحكم في «التحولات» التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (وهي مقومات ثلاثة كبرى هي: النار والماء والأرض).

النار أدل شيء على التغير في مذهبه، والتغير أو (الصراع - كما يذكر - كان ضرورياً للتوحيد الدائم بين الأضداد).

وهكذا وضع «هيرقليطس» بفلسفته عن التغير والصيرورة، بذور مذهب الشك الأولى.

د - السوفسطائيون: Sophistes

أما السوفسطائيون[1] الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة، فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً كما تشككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد، وفي المعرفة والقيم وكذلك تشككوا في الديمقراطية الأثينية، وادعوا نسبية القوانين والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع. كما

(١) السفسطائي: Sophiste تعني المعلم، وكان السوفسطائي معلم بيان للشباب يلقنهم المعارف التي يعتقد أنها ستصلح من شأن حياتهم العملية حيث لم يكن في أثينا وقتذاك أماكن عامة للتعليم.

تلاعبوا بالألفاظ Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رسل «لقد قضى» «بروتاغوراس» شبابه في تعليم من يدفع له أجره في المدن اليونانية»[1].

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة، ويعقدون الاجتماعات في منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجور وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة إقناع الخصم بأي شكل وبأي منطق، فقد كان الدفاع عن الحق لا يعير اهتمامهم، بقدر الانتصار للفكرة مهما كان الثمن[2] فكانوا يضللون ويفسدون الحقائق، Sophistiquer .

وكان دفاع السوفسطائي يشمل الدفاع عن الفكرة أو ضدها، ما دامت تتحقق من ورائها منفعة ذاتية، فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة. وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم، والانتصار على الخصوم.

ولقد عرف السوفسطائيون في تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول من أرسى دعائم الذاتية Subjectivite والفردية، Individualite في مجالي المعرفة والأخلاق[4].

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس.

١ - بروتاغوراس Protagoras

ولد في أبديرا نحو ٥٠٠ ق. م، وهي البلد نفسه الذي جاء منه «ديموقريطس»، ومن أقواله المأثورة:

الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد.

"Man is the Measure of all things. Of things that are that they are and of

---

= والسفسطة تعني Sophisme قياس باطل. أو مغلوط فيه.

(١) Russell; A History of Western Philosophy, Part I P 32.

(٢) Ibid.

(٣) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy P 79.

(٤) Ibid.

things that are not that they are not".

وتعني هذه العبارة في مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق، وجدير بالذكر أن مذهبه في الشك مبني على خداع الحواس Deceitfulness of the Senses .

٢ - جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعني «أنه لا يوجد شيء على الاطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته».

هـ - سقراط: Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق. م)

أما سقراط صاحب الفلسفة الأخلاقية الذي لم يكن راضياً عن العقائد والنظم السياسية في أثينا[١]، والذي وجه اهتمامه إلى البحث عن الحقيقة في ضمير الإنسان وخلقه، ووقف في مواجهة مذهب الشك، ونادى بتطهير المعرفة واللغة مما لحق بها من فساد، فقد حمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية، في مجتمع أفسده السوفسطائيون، بمناهجهم المتناقضة، فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معاني الألفاظ المتداولة حتى لا تلتبس المعاني في أذهان الناس، وكان منهجه المتبع في ذلك هو منهج التهكم والتوليد[١] الذي أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضي على منهج السوفسطائيين في التلاعب بالألفاظ، وكان سقراط يدعو الإنسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعارف «أن يعرف نفسه بنفسه»، ويتمسك بالفضيلة التي كانت شعاراً له يقول عنها: «الفضيلة علم والرذيلة جهل». ومع ذلك فقد ذكر عن سقراط قوله: «أنا لا أعرف شيئاً وهذا هو كل ما أعرف وقد فهم المؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منطوياً على ثمة بذور للشك.

و - أفلاطون: Platon

أما أفلاطون (٤٢٨ - ٤٣٨ ق. م) فيلسوف المثالية الذي كان أقرب

محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية - بيروت ط(١) ص ٥٩.

Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy P 102.

الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، فقد تأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياضة والدين بحيث أننا لا نستطيع فهم أفلاطون إلا عن طريق «أوغسطين»[1].

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماماً هما: عالم العقل وعالم الحس، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو (الهيولي)، العقل قادر مطلق، والهيولي عاجز قاصر، وبين عالم العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة (الهيولي).

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق، الذي لا يحده زمان ولا مكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة، في حين أن المظاهر المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير، بينما العقل المجرد (الذي تستقر فيه المثل التي هي صور له خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا تتعرض للفساد). هو مصدر الحق والخير والجمال، هو العالم الحقيقي المطلق.

ويمضي أفلاطون في شرح مذهبه، فيذهب إلى أن العقل البشري عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة، بينما في هبوطه يدرك المحسوسات، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية، ومن أمثلة الحقائق التي لا تدرك بغير تجربة حسية: «حقائق الرياضة العليا»

والله مهندس تكمن أحكامه في الهندسة القائمة على نسب الأعداد المجردة[2] وعلى معرفتها معرفة عقلية بصفاء القريحة، وربما كانت هده النسب هي المثل عند «أفلاطون»[3]

---

(1) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture T. By Gelbert Highet, Volum 11 Oxford.

(2) جدير بالذكر أن أفلاطون قد تأثر بفيثاغورث الفيلسوف اليوناني الرياضي الذي تصور أن العالم «عدد ونغم» فأخذ عنه تصوراته الرياضية، كما تأثر به في القول بتناسخ الأرواح وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات.

(3) المصدر السابق.

وقد ذهب «أفلاطون» في تصوره للعالم إلى أنه يتحرك حركة دائرية، وانسحبت هذه اللانهائية على تصور الله، فأصبح إلها لا متناهيا، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الإستدارة أسمى من اللامتناهي»[1].

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائرياً بانتظام، ودوام، ويشارك في الجمال الإلهي. . ولهذا فقد جعل للصانع نفس كلية، ففي محاورة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن لكل مجموعة من الأشياء مثال يحمل إسم شيء واحد. كمثال: الجمال والحق والعدل، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات الذي لا يدرك سوى «بالحدس» (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو الأعداد المثالية). وبهذا التصور عن إله الخير يقترب أفلاطون من المسيحية.[2].

وتعد فكرة المثالية الأفلاطونية، كما ترسمه لنا من نفور من المادة واضعافاً من شأنها والارتفاع عن براثنها وغرائزها والتطلع إلى عالم مثالي ينطوي على الحق والخير والجمال المطلق إشارة صريحة إلى التصدي للحس والارتياب فيه. وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذا حذو «سقراط» في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المثال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند اتباع الأكاديمية الجديدة الذين صوروا مذهب «أفلاطون» بصورة لا أرادية عبرت عنها عبارتهم التي تقول: «ليس في الأمكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثم فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة».

---

(١) Wall, Jean: Philosopher's Way p 474.

(٢) Ibid P. 470.

(٣) تعليق: كان لأفلاطون تأثيراً عميقاً على المسيحيين وخاصة، في آرائه عن المثل والجدل الصاعد، وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم، وفكرة النفس ومصير الإنسان، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين أن الله في نظره هو العقل الذي يدبر العالم ويحفظه، والذي يجعل الأجزاء لمصلحة الكل (النواميس ٩٠٣جـ) فيقبلون أولية المعقول والنظرة الغائبة للعالم وغيرها من أفكار».

أفلاطون: المأدبة أو في الحب لأفلاطون ت و ت د. على سامي النشار والأب جورج شحاته قنواتي، الأستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ٢٥٣ وما بعدها.

(ي) - مذاهب أخرى:

بعد وفاة «أرسطو - ظهر عدد من المذاهب الصغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلي ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (اللذة) ورفضها، كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية. فاختلطت آراء «أرسطو» بآراء «أفلاطون» لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لآرائهما عند البعض الآخر. وكان لهذا الخلط الفكري والامتزاج المذهبي أثر غير حميد على العقول. إذ صاحبته موجة شك واضمحلال فكري، وتسيب أخلاقي، فتعارضت الأفكار وضعف مركز العقل، وملأت الحيرة النفوس. ولما كانت سائر هذه التيارات المضطربة تمر على المعرفة عند الإنسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يأمن إلى أحكامها. وكان «سكتوس امبريقوس» و «بيرون» اللذان عاشا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي خير ممثلين لهذه المرحلة.

(١) - «بيرون» الشاك Pyrroh :

ولد بيرون حوالي (٣٦٥ - ٢٧٥) في إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميغاريين، وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللا أدرية - لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الإسكندر في حملته على الشرق. عاد إلى وطنه بعد وفاة الإسكندر وعين كاهناً فيه وعندما توفى أقام له اتباعه تمثالاً تعبيراً عن احترامهم وتبجيلهم له.

ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحتمل قولين فيمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. والحكمة تكون في العدول عن الإيجاب والسلب والتوقف عن الجدل. ويرى «بيرون» - كما نقل عنه أتباعه - أن الشك لا يتناول الظواهر، لكنه يتناول الأشياء في ذاتها غير أنه يتوقف عن الحكم النهائي على الأشياء. فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء في حلاوتها أو مرارتها أو في درجة حرارتها أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها.

وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أو شر مطلق لأن الأشياء في زوال وتغير. ولهذا فأن الناس تتوهم إذ تضع السعادة أو الشقاء في الأشياء ذاتها،

ويركنون إليها كأنها دائمة، فإذا اقتنعوا بأن الأشياء ليست هي مصدر الخير والشر في حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها. وحظوا بالراحة في أي حال وتحت أي ظروف.

مما سبق يتضح لنا أن الشك عند «بيرون» كان خلقياً (أي ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس علي المعرفة في ذاتها. فهو ليس شكاً منطقياً ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعي[1] كما سيفعل التابعون له فيما بعده.

وعندما توقف الشك البيروني، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلاً في «أرقاسيلاس» ,Acresilas (٣١٦ - ٢٤١) و «كارنيادس» Carneades (٢١٤ - ١٢٨) اللذين تشككا في المعرفة ونادياً باستحالة المعارف، اليقينية وأنه لا يمكن اكتسابها عن أي طريق، ورفضاً شهادة العقل والحس، كما أنكرا وجود أي مقياس للحقيقة، ومما يذكر عنهما: قولهما بالأحكام الاحتمالية التي كانت تعني: أن أي حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالاً من حكم آخر أو قضية أخرى إذ أن معنى الصواب يظل غامضاً مبهماً وعندئذٍ تصبح الأحكام تحصيل حاصل، لا جدوى منها ولا فائدة من ورائها.

وظلت جذور الشك تمتد تاريخياً - تلك الجذور التي ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص في مذاهب «مونتني» و «شارون» في القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت في مذهب «دافيد هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز في مذهبي «رينان» Rinan (١٨٢٣ - ١٨٩٢) و «أناتول فرانس»

بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقي عند «بيرون«، ولمذهب الاحتمال عند أتباع الأكاديمية الجديدة، نعرض هنا لنوع آخر من الشك هو «الشك الجدلي» عند «أنا سيداموس» و «أغريبا» Agrippa

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ • ط ٥ ص ٢٣٤.

وقد تابع الأول «بيرون» وقام بالتمييز بين المتشككين والأكاديميين، الذين يرون أنه لا شيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل، والحكمة والحماقة، والخير والشر، في حين أن المتشككين لا يرون إيجاباً أو سلباً.

وقد اشتهر أناسيداموس بحججه العشر، التي أورد فيها تبريرات تعليق الحكم في المحسوسات، وحججه الثلاث ضد العلم.

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر، وهي على التالي:

أولاً: اختلاف أعضاء الحس في الحيوانات وفي الإنسان، وما ينتج عنه من تنوع في الإحساسات الخاصة. فحاسة الرؤية تختلف من عضو لآخر سواء في الحيوان أو في الإنسان تبعاً للتركيب الفسيولوجي للعين ولقوة أو ضعف الأبصار وهذا نفس ما يحدث بالنسبة لحاسة اللمس التي تختلف من إنسان لآخر ومن حيوان لآخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماماً بالنسبة لحاسة التذوق وغيرها من إحساسات مما يعطي للشيء المدرك أو المحسوس أكثر من مفهوم أو معنى في نظر من يدركه، ولذلك ونتيجة لهذا التنوع والاختلاف في إدراك المحسوسات والتعرف الحقيقي عليها فقد علق «أنا سيداموس» الحكم في المحسوسات.

أما الحجة الثانية: فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس في أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فإذا اخترنا الأغلبية، بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات لوجدنا أنها تختلف من بلد لآخر، ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال للإختيار، وإذا رجعنا للتجربة فهي شيء لا يمكن أن تتناوله سائر الناس..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم.

والحجة الثالثة: تتعلق بتعارض الحواس بصدد معرفة الشيء الواحد فالشيء البارز في صورة ما أمام البصر يبدو أملساً في حالة اللمس، كما أن الرائحة العطرة في حالة الشم قد تكون غير مستحبة في حالة الذوق ووفقاً لذلك فنحن لا نستطيع إدراك حقائق الأشياء وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب.

أما الحجة الرابعة: وفيها يقرر أن المبادىء التي يستند إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل في البرهان، هي فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائضها.

والحجة الخامسة: أنه إذا أردنا تجنب التسلسل، فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة، والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع في كل الحالات.

وجدير بالذكر أن الحجتين الأوليتين خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية. أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية. يهدف القسم الأول إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، بينما بين القسم الثاني أن اليقين لا يمكن أن يوجد.

(٢) - «سكستوس أمبريقوس»:

وبعد أن عرضنا للشك الجدلي عند «أنا سيداموس» نبدأ في عرض الشك التجريبي عند «سكستوس أمبريقوس» Sextus Empiricus حوالي (٢٠٠ - ٢٥٠):

فيلسوف يوناني من أتباع «أنا سيداموس» اتخذ في مذهبه الشكي موقفاً هادماً سلبياً، أو آخر إيجابياً ممثلاً في تنظيم التجربة بالتجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء.

ومن مؤلفاته الهامة «موسوعة المذهب الشكي» وهي تلخص الحجج التي استخدمها المتشككون القدماء.

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة أية حقائق كلية ملزمة علمية، ولا هوتية، وأخلاقية وغيرها، فقد دعا الفلاسفة بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين للعقل، وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة.

أما عن حدود المعرفة عند الإنسان فقد افترض الفيلسوف أن الإنسان إنما يتوجه في الحياة وفقاً للحاجات الطبيعية والميول والعادات والقوانين، والتقاليد، والحس المشترك.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعنا على فلسفة تجريبية في الحياة خالية من كل فلسفة، وهي ترجع إلى أمور ثلاثة هي اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند الجوع ويشرب عند العطش[1] ويرضى رغباته،كمايشبع سائر حاجاته الطبيعية، ومعنى أن الشاك تجريبياً هو أنه يدرك الظواهر وترابطها، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض. فيتوصل إلى الفن وهو جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما. فيأخذ بهذه النتائج، ثم يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي. فهو على سبيل المثال: يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقة اللغة[2] كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، كما يستخدم العدد دون التعمق في علم الحساب[3].

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩.
(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩
(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

ثانياً: مذهب الشك في عصر النهضة، ومطالع العصر الحديث:

يعد عصر النهضة الأوربيةRenaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة: من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية.. إلخ.

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث، ضروباً من ألوان النشاط والتجديد والتغيير، وكان من الضروري على مفكري هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملاً كبيراً، أو فائدة ترجى، وإن وجدوا في بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم. وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي(الدخول في حظيرة الدين) وما ساد المجال الطبيعي من تقدم في علم الفيزياء، بالإضافة إلى التقدم السريع في علوم الرياضيات والهندسة والفلك، والكيمياء وغيرها، وما استتبع ذلك من ظهور النظرية الآلية والنظر إلى العالم باعتباره امتداداً هندسياً ميكانيكياً يتحرك آلياً ويقسم كمياً. وكذلك التغير المفاجىء في خريطة العالم وحركة الكشوف الجغرافية، ومحاولات العلماء اكتشاف أراضي جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة. كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق.

لقد زاد اهتمام المفكرين في عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لا بد من التعرض لإعادة دراسة

مذهب الشك عند البيرونيين، واتباع الأكاديمية «الأفلاطونية الجديدة» ـ وخاصة في ترويج أفكارهم عن الاحتمال ـ بزعامة «أرسيلاس» وكارنيادس ـ وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية، التي كانت تنطوي على آراء روحية، عن الله والعناية والفضيلة، وكان «سكتوس أمبريقوس» ،وهو من أواخر المتشككين اليونانيين، قد أجمل وجهة نظرهم، وليس ذلك مستغرباً، وكان هو ذاته معتنقاً مذهب البيرونية المتطرفة التي تنادي بأرجاء الحكم على المعرفة.

وقد رأى «سكتوس» أن مذهب الشك، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظري لكنه طريقة للحياة، وقدرة عملية للعقل. كما يرى أن للشك مبررين: أحدهما نفسي، والآخر منطقي، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل في حالة عدم رضي بصفة دائمة، وأنها تعيش على أمل لا يشبع في الرضا العقلي، أما الثاني فيريد به عجز الإنسان عن الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها، وأن كل ما يستطيع إدراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه، ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لا تدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف«سكستوس»من المعرفة الإلهية إنما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري، لذلك فلا يمكن لأي شخص أن يصدر عنه حكماً نهائياً ـ وهنا يتضح موقفه اللا أدري النظري ـ Agnostique

ويرى «كولينز» أن موقف «سكستوس أمبريقوس» يختلف عن موقف هربرت سبنسر Herbert Spencer الذي سار في نفس هذا الاتجاه اللا أدري Agnosticism من معرفة الإله، وكذلك موقف اللا أدريين المحدثين الذين يرون أنهم لا يصرون على لا أدريتهم تجاه الإله، وغاية الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلي برفض إصدار أي حكم على العالم الحقيقي الموجود من خلال الظواهر[1].

---

(١) Collins, James Dames: God in Philosophy U.S.A. Chicago. 1959. p 57.

«مذهب اللا أدرية أحد المذاهب الفلسفية الذي يقول بإمكان معرفة، حقيقة دون أخرى، =

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك، وانتشارها في القرن السادس عشر، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة إحيائها، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين.

ومما لا شك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الإنسان، لم يستثن من ذلك الدين، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماها، وهي حقيقة (الوجود الإلهي).

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفه الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقبتهم بالإعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية، أمثال: جيوردانو برونو» Giordano Bruno الذي أحرقته سلطات روما، وتوماس كامبانيلا» T. Campanella الذي سجن في إيطاليا ثم نفي إلى فرنسا ومات بها[١].

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى زيادة القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الالحاد، وأنكرت الصلة الطبيعية بين الخالق والمخلوق، قد أدت إلى تجميد العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة.

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين في عصر النهضة، والأسباب التي دعت لظهور تيار الشك في هذا العصر، نود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة، التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه، إبان ظهور مذهب «ديكارت». فمن المعروف أن تيار الشك الذي تبناه القرن السادس عشر، كان قد استمد آراءه من منابع الشك القديمة، «بيرون»،

= وهو ما أسماه «سبنسر» باللا معروف Unknowable وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهي بصفة خاصة، كما ارتبط هذا المذهب أيضاً بعدم إمكان الميتافيزيقا عند «كانت».

(١) نجيب بلدي: «ديكارت» دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨.

«شيشرون» «سكتوس أمبريقوس» ـ ووجد له أنصار ومؤيدين في ذلك العصر. نخص منهم بالذكر «ميشيل دي مونتني».

١ - «ميشيل دي مونتني»:

انطلق مذهب الشك إبان القرن السادس عشر في مسارين متعارضين: أحدهما يتخذ من الشك مذهباً له، وتبرير الخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقاً للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين وقد مثل المسار الثاني ميشيل دي مونتني Mde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢).

هو أحد أشراف فرنسا، ولع بدراسة الأدب القديم (اللاتيني بصفة خاصة) نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية، وانكب على القراءة والتأليف. من مؤلفاته المأثورة «محاولات» Essais ـ وهي مقالات متنوعة نشرت بين عامي ١٥٨٠ و ١٥٨٨ يكثر فيها من الحديث عن شخصيته، وعن أحواله ودراساته..

كانت ترجمته لكتاب اللاهوت الطبيعي» «لريمون دي سيوند» ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سبباً في إثارة الملحدين ضده.

يذهب إلى أن العلم الإنساني ناقص، من حيث أن التقدم العلمي والتصور الميكانيكي للعالم، لم يوفر اليقين الكامل، وكيف نطمئن إلى شهادة الحواس وهي تخدعنا وتصور لنا ما نراه في النوم، كأنه حقيقة تتمثل أمامنا في الواقع؟ ـ ونحن نلاحظ من هذا الموقف ارهاصات الشك في الحواس وفي المادة التي تبلورت بشكل متكامل من خلال فلسفة ديكارت ـ ثم من يكفل لنا ضمان صحة أفكارنا من خلال فلسفة ديكارت ـ حين نعتقد في صوابها؟ إذ «لو كان للعقل ما يزعم له من حكم صائب لما اختلفت العقول»[١] ولكن لما كانت الآراء تتنوع، تبعاً لاختلاف الاتجاهات العقلية، فلا سبيل إلى تمييز الحق من الباطل يقول: «لكي نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم، ولكي نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان ولكي نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدولاب»[٢].

---

(١)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٢٩.

(٢)نفس المرجع نفس الصفحة.

والحق أن موقف «مونتني» كان يتميز بتجديد حجج المتشككين بأسلوب حي مؤثر، ولا سيما في موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الإنسان، وبإرجاء دور العقل، وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الأخلاق والعادات والأحكام، لاختلاف ظروف الزمان والمكان ـ وتصوره للضمير الإنساني برده لظروف البيئة الفكرية، وعادات الشعوب وإنكار صدوره عن الطبيعة الإنسانية بشكل عام، ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم، بل ونسبية الضمير والأفعال الخلقية التي افترض أنها عامة ومطلقة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان.

وهذا الاتجاه الذي سار فيه «مونتني» كان من دوافع إعادة بذور الشك القديم الذي اصطنعه في هذه المرحلة مجدداً أو مسايراً لروح العصر.

يقول «كولينز» عن مونتني : لقد أحدث ثورة فكرية في مذهب الشك ظلت مزدهرة في فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان، كما أمد المتشككين اللاحقين عليه بنبع فكري فياض»[1].

---

(١) Collins, J. D, God in Modern Philosophy P. 56

ـ تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لمذهب «مونتني» في الشك، تبين لنا منحى فكره الإيماني، وكيف أنه استخدم الشك في سبيل الإيمان. نمهد في هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسي في هذا العهد الذي كان يشهد اضطراباً فكرياً، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله، ومتشكك في وجوده، وبين مجنب لهذه المسألة، حتى لا يقع فريسة الشك الملحد فتقاسمت الفكر الفرنسي بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة، بالإضافة إلى الاضطراب السياسي، والتخبط الديني، الناتج عن ثورة العلم، وذيوع التصورات الميكانيكية، والآلية عن الطبيعة بجانب التقدم الملحوظ، في علوم الكيمياء، والفسيولوجيا، والطب والفلك، وغيرها من ضروب التقدم الفكري والحضاري الذي كان سمة بارزة لهذا العصر.

ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية، كانت تمر في هذا العصر بمرحلة من الاضطرابات الناجمة عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطيةعلى الفكر، وقد تمثل ذلك في الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة إيطاليا أمثال: «بيترو بومبوناتسي» Pietro Pomponazzi و«فرانشيسكودي ڤيكومر كاتو» Francisco de Vicomercato والمأخوذة أصلاً عن شروح ابن رشد Averroes [1] (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) «لأرسطو*» Aristote .

---

(١)ابن رشد: فيلسوف عربي مسلم. لعب دوراً كبيراً في مسألة التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبين فلسفة أرسطو الملحدة ـ وكان مذهبه ـ من أسباب تكفيره بإسم فلاسفة الإسلام والمسلمين، وعلى رأسهم الإمام الغزالي ـ حجة الإسلام ـ الذي وجه له نقداً مريراً في مؤلفه القيم «تهافت الفلاسفة».

ويكفي أن نعلم ما انطوت عليه فلسفة «أرسطو» من جوانب الحاد واضحة، انتفت معها فكرة الخلق الحر، والعناية الإلهية، وأفكار الخلود والثواب والعقاب، وغيرها من أمور دينية انفردت بها الأديان الموحاة.

وعلى هذا النحو تدهورت الفلسفة في فرنسا على إثر تلاقي مذهب «أرسطو»، بالتصورات السائدة عن حتمية قوانين الطبيعة، وأبدية المادة وإنكار الخلود.

وكان لا بد من ظهور تيارات أخرى أكثر إيماناً لا يلابسها غموض في شرح مذاهبها، كما حدث في مذهب «مونتني» الذي ظل موقفه إيمانياً في غير وضوح كامل، ففي حين أنه لم يذهب مذهباً صريحاً كما حدث لبعض المفكرين في عصره ـ في إلقاء سحابة الشك على وجود الله، إلا أنه من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا الوجود في يقين كامل، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية المشوبة بالارتياب في عصره. كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية المطلقة لمذهبه ـ المتمثلة في الشك ـ.

ولما كان «مونتني» وليد عصر تشبع بروح الارتياب وتجمد في قوالب الآراء والنظريات الأرسطية ـ حتى أنه لم تكن تخرج إلى الوجود نظرية أو رأي إلا وهي متفقة بشكل كبير مع آراء آرسطو في الميتافيزيقا ـ فإذا أضفنا إلى هذا الاعتبار، وجود النظرية المادية للعالم، أو التقسيم الكمي، وغيرها من الأفكار التي شاعت ـ وسبق ذكرها ـ لوجدنا أن مذهب «مونتني» ما هو إلا انبثاق عن هذا المناخ الفكري، الذي لا يشيع في النفس روح اليقين في وجود إله خالق معنى بالعالم، واهب للروح[1].

لقد كان هدف «مونتني» من فلسفته هو تعريف الإنسان بجهله بطبيعته، ومصيره، ووجود الله أيضاً فالإنسان أو ـ الإنسان الطبيعي ـ لا يمتلك غير الأوهام والصلف الذي يخفي بهما جهله، وضعفه وقصوره[2] ـ وهذا الموقف يعد تنبؤ

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق نفسه.

بالفكر الوجودي، الذي سوف يظهر فيما بعد من خلال مذهب «بليز بسكال» - كما أن مشكلة الحواس التي تعوق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها، في مذهبه إنما هي محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند «ديكارت» ففي حين نجد أن إنبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب «مونتني» قد أدى إلى غموض فلسفته، نجد أن «ديكارت» يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج عن الشك، الذي جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة. فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبينة، والاقتناع العقلي بدقة وصواب المعرفة، وقبولها باقتناع كامل، ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجرداً عن المادة، بما يتعلق بها من بطلان وزيف، ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية، خالية من شوائب الخطأ والظن - بينما أن «مونتني» يرى أن العقل الطبيعي غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس، التي لا تمد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند «ديكارت»، هي موضوعية الفكر الصوري المجرد - كما سبقت الإشارة - أي الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود في الذهن عن شيء ما - أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذي لا يتبدل ولا يتغير.

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة، واضحة لجميع الأذهان؛ كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول، فمن استخدم عقله أو أحسن قيادته بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول «ديكارت» - حين ينطلق من العقل المجرد، من المادة، والحس ويرتد إليه حيث توجد الماهيات والصور أو الجواهر عن العالم المحسوس لكن الحال عند «مونتني» يختلف تماماً عنه عند «ديكارت» فالثاني يرى أن الحواس هي مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لا تمدنا بسوى معرفة عن انطباعاتنا الخاصة. وهنا يختفي دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الإنسان فتشل براهينه ويتوقف منطقه داخل الذات الإنسانية المقادة بالعاطفة - تلك العاطفة - التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا. وعنده لا شيء مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقاً لذلك ينعدم وجود معان نبيلة، أو مثل علياً يتطلع إليها سائر الناس، ويتساوى اعتقادهم وتمسكهم بها، لكن مفاهيم القيمة والضمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين

ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الإنسان ويخضعها له حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والزمنية.

ويظهر موقف الشك بوضوح عند «بيير شارون» Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) الذي كان يعمل قساً وواعظاً. قام بكتابة ثلاثة مؤلفات، وهو يبحث عن «الحقائق الثلاث» في عام ١٥٩٣ وهي على التوالي: دفاعاً عن الله ضد الملحدين. ودفاعاً عن المسيحيين ضد الوثنيين، أو المؤلهة، وأخيراً دفاع عن الكاثوليكية ضد البروتستانت.

ويختلف «شارون» عن «مونتاني» في أنه كان تابعاً لمذهب الشك الأكاديمي الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الإنسان لأية معرفة يقينية مع إمكان توصله إلى شيء من الاحتمال في حين أن شك «مونتاني» كان يتميز بتعليق الحكم.

وجدير بالذكر أن «شارون» قد وضع تصوراً لنظرية أخلاقية رواقية، وكانت لآرائه آثاراً بعيدة على الفلاسفة المتشككين اللاحقين له، في خلال القرن السابع عشر.

والحق أن الخلاف بين «مونتني» و«شارون» ليس كبيراً، فقد أنكر الثاني معرفة الإنسان للحقيقة باعتبارها شيئاً يسمو فوق مستوى إدراكه، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم. والحواس مصدر غش وتضليل، ولا تعطي ثمة حقيقة ثابتة، لأنها ذاتية، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذي انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالإيمان المسيحي الذي يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهي والمصير الإنساني[١].

---

(١) Collins, J. D, God in Modern Philosophy P. 35.

ثالثاً ـ مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر:

لقد جاء منهج الشك الديكارتي وليد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية. وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج الديكارتي القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات التي مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميتافيزيقاه العقلية..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التي ظهر فيها «ديكارت» والتي استمرت زمان حكم «هنري الرابع» و«لويس الثالث عشر» وامتدت حتى عصر «الفروند» ووزارة «مزاران» ـ قد تميزت بالاستقرار والهدوء النسبي، مما ساعد الفيلسوف على إرساء قواعد النظام في الأدب والفكر الفرنسي.

لقد كان مجيء الفيلسوف مؤشراً إلى عهد جديد لم يألفه الفكر الفرنسي، أو الأوروبي طوال عصوره السابقة. ونحن نعلم ما حدث في عصر النهضة أو القرن السادس عشر من إحياء وإصلاح وتغير.

ولن نأتي بنتيجة محققة عن كيفية صدور منهج «ديكارت»، ولن تتضح أمامنا الرؤية، ما لم نلق بنظرة شاملة على الأحداث والمواقف التي عاصرها الفيلسوف، فأثرت على فكره وتأثرت به في الوقت نفسه.

فمن المعروف أن «ديكارت» كان مسيحياً كاثوليكياً ينتمي إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل في إطار حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي

التي كانت موجودة من قبل إنشاء هذه الطائفة بأمد بعيد(١).

وقد تلقى «ديكارت» في أثناء وجوده في مدارس اليسوعيين دروساً في التربية والأخلاق والسياسة، كما تعلم أصول العقيدة، ودرب على تحمل المسؤولية، ونميت إرادته التي تعلم ـ عن طريق معلميه ـ إنها حرة ومسؤولة، فأخذ في ممارسة تدينه بالعمل الجاد الخلاق، وليس بطريق التأمل العقلي أو التصوف.

ولقد أحدثت هذه التربية أثراً عميقاً في نفس الفيلسوف، فألهمته طمأنينة النفس، وغمرته بالإيمان، وحببته في العمل والنظر معاً، كما عودته تحمل المسئولية، والشغف بالنظام، والامتثال بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة، التي أسهمت بنصيب وافر في تكوين ملامح فكره، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب ومنهج، أحدثا تحولاً جوهرياً في مسار الفكر في ذلك الوقت.

ومن الجدير بالنظر أن المنهج الديكارتي إنما قد حدث منذ البداية في صورة إلهام ـ ولا أحد ينكر ذلك ـ فاغفاءة الفيلسوف أو نومه ورؤيته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دعوة له من الله للبحث في العلوم وحل ألغازها إنما يعطينا انطباعاً بمدى اقتراب الفيلسوف من الله وازدياد الشعور الديني والروحي الذي غمره في تلك اللحظة،.

ولقد تردد صدى تربية الفيلسوف الأولى وما تعلمه من نظام فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام. أما سمة تحمل المسئولية التي غرزها في نفسه

---

(١) جماعة اليسوعيين: أسسها القديس «أغناطيوس اللوايولي» الإسباني في القرن السادس عشر حوالي (١٤٩١ ـ ١٥٥٦) كان هدفها مقاومة الإصلاح البروتستانتي، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية، وذلك عن طريق التوجيه الديني والسياسي والتربوي للقادة والحكام ولابنائهم، كذلك.

ولما كان «ديكارت واحداً ممن تربوا في لافليش، وتعلموا فيها، وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التي كان في مقدمتها: أن الإنسان خلق لكي يمجد الله ويخدمه، لا للبحث في حقائق الدين ومحاولة استكناه أسراره، كما تعلموا هناك دروساً في تقوية إراداتهم وتحمل المسؤولية (ارجع إلى حياة «ديكارت» في الفصل الأول للوقوف على مزيد من التفاصيل).

معلميه منذ الصغر، فقد برزت من خلال افتراضه بأن الله إنما قد اختاره وحمله مسئولية البحث عن الحقيقة بعد أن تصور أن ما حدث له، إنما هو رسالة من «روح الحقيقة» التي وعدته بأن تفتح له خزائن سائر العلوم»[1].

على هذا النحو جاء منهج «ديكارت» مغايراً لما سبقه من أفكار، وانبثق الشك عنده كوسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة الأفكار والنظريات السابقة، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد شهادة الحواس، لأنها خادعة بطبيعتها، وشهادة العقل، لأن بعض العقول قد تخطىء في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان ماكر مخادع، يعبث بعقله، ويريه الحق باطلاً، والباطل حقاً، ويجعله يخطىء مع ما ينطوي عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته لكن «ديكارت» قد استطاع أن يحمي نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في «المبادىء» .لقد كنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً وحيث أننا قد أصبنا أحياناً، وأخطأنا أحياناً أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروضة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا، فإن هناك ثمة أحكاماً كثيرة، تسرعنا في إصدارها على الأشياء، ربما تحول دون بلوغنا الحق، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى أنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا، إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك»[2].

ومن خلال هذا النص يمكن إلقاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه «ديكارت» إنه الشك المؤقت، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه أو إعادة النظر فيه، وبين شك ينتهج الشك في ذاته، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على «ديكارت» وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه «مونتني»

(١) Baillet, Adrien: **La Vie.**

(٢) Descartes, Les Principes, Oeuvres. A. T Ch 1 p. 1.

وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة إعادة إحياء تراث اليونان، وتغيير خريطة العالم.

إن مرحلة الشك السابقة على فكر «ديكارت» قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه، في حين أن منهج الشك الديكارتي كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم في نوره الفطري نحو التجديد والنهضة، من حيث أنه شك إرادي يصطنعه إن لم يكن ـ يفرضه الإنسان على نفسه فرضاً، وهو مؤقت في الوقت ذاته، لأنه يظل مستمراً حتى يتيقن الإنسان من أن أفكاره قد بلغت حداً فائقاً من الدقة واليقين، وأنه لا يلابسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتي شك بناء. فهو وليد تجربة شخصية عقلية، وجد «ديكارت» أمامه تراث فلسفي وعلمي وديني، كثرت حوله الأقاويل، وتعددت بصدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه، شيئاً يطمئن إليه بصفة مطلقة، أو يقنعه تماماً فاصطنع الشك «منهجاً»، لبلوغ اليقين في جميع ما يحيط به من معارف ونظريات.

٤ ـ الشك، والفلسفة الديكارتية :

تبين لنا مما سبق، كيف أن «ديكارت» قد سعى إلى البحث عن يقين المعرفة، وذلك بسلوك السبيل الذي يضمن به صحتها وصدقها، وتميزها فالتمس في منهج الرياضيات هدفاً كان ينشده، في الدقة واليقين، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها. Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على ميتافيزيقاه، فأخذ يشك في جميع ما اكتسبه عقله من معارف ومعتقدات، ومضى في تطبيق هذا المنهج الجديد «الشك»Doute إلى أبعد حد فبدأ بالنظر إلى العالم من جديد وكان عليه أن يتوقف قليلاً معلقاً أحكامه على الأشياء ريثما يتأكد من صدقها ووضوحها.

ويجب أن نلاحظ أن محاولة «ديكارت» في هذا السبيل قد اختلفت عن طريق الشك اللا أدري"Doute Hyperbolique" الذي لا يبلغ صاحبه اليقين في أية حقيقة، ويتخذ من موقف عدم الالتزام منهجاً له في بحث المسائل النظرية. بينما نجد أن شك «ديكارت» هادفاً إلى الحقيقة، منطوياً على نوع من المجاهدة الصوفية «وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى تحرير العقل أو بلوغ الحقيقة الروحية»[١]، فهو يذهب إلى تحرير العقل من سيطرة الحواس، ويقيه من مجرد الاحتمالات، ومن ثم فإنه يركز تركيزاً شديداً على اختيار القضايا، والبرهنة عليها، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على مستوى الشك، بما يتضمنه من صدق ويقين.

---

(١) عثمان أمين، «ديكارت» مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ ص ١٣٦.

فهو شك يبحث عن البينة، ويستشعرها ويسعى إليها بينما نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم، ولو بمجرد الحقائق الواضحة غير المحتملة، لذلك فهم لا يقبلون حقائق الواقع النظرية، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم، كما يفعل «ديكارت»، ريثما يتأكد له صدق الحقائق باستخدام منهج الشك المؤقت (المنهجي). "Doute Methodique"

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتي، ومنهج الشك عند الإمام «الغزالي» الذي قال عنه في «المنقذ من الضلال» «لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله»[1]. وبالرغم من هذا التشابه الظاهري في إستخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذي انتهجه الأول يختلف عنه عند الثاني، الذي نتج عن أزمة نفسية انبثقت عنها حالة اشراق صوفي، بينما كانت الحقيقة المعقولة هي نتيجة الشك الديكارتي، الذي لم يكن يرمي إلى اثبات روحية النفس، ويرتقي منها إلى معرفة الله، على ما ذهب «أوغسطين»، الذي لم يكن يهدف من شكه البحث عن الحقيقة، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما «ديكارت» فكان ينشد الوصول إلى الحقيقة، من حيث هي مبدأ يعتمد عليه، وقد أكد على ذلك في رسالة إلى الأب «مرسين» يقول فيها: «إن القديس أوغسطين لم يستخدم «الكوجيتو» بالطريقة التي استخدمته فيها»[2]

إلا أن هذا الكوجيتو الذي برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يفكر بفكره وينتهي إليه مرة ثانية، ولذلك لم يستطع «ديكارت» بلوغ أي وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلاً سامياً رفيعاً، من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيراً النظرة إلى العالم، قالباً نظام العلوم رأساً على عقب، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ عهد «أرسطو» حيث كان الفلاسفة يبدأون من

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عياد مكتب النشر العربي بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧، ٦٨.

Descartes,lettre a Mersenne Correspondance A.M paris 1936 1 p 353

العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا». وبمجيء «ديكارت» الذي بدأ من فكرة «الله» لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة.

٥ ـ مراحل الشك الديكارتي:

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك، ذلك المنهج المؤقت الذي كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة، في جميع المعارف والعلوم الإنسانية، التي أصبحت في نظر «ديكارت» موضع شك ومحل شبهة.

٦ ـ توقف الشك في وجود الذات الإنسانية :

مر الشك عند «ديكارت» بعدد من الخطوات الأولى هي: التوقف عن الحكم على الأشياء، ريثما يطمئن إلى صحتها. والنظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى، محاولاً التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التي أثبتت خداعها وبطلانها، محاولاً النظر إليها عن طريق ذاته التي تفكر. وفي هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية[1]، أو الذات المفكرة التي يستحيل الشك فيها.

يرى «ديكارت» أن منهج الشك لا يتناول النفس، ولا يجدي في إثباتها فتيلاً من حيث أنها ترتفع عليه، ويبرهن على ذلك بأنه في أثناء حالة شكه فإنه يكون في حالة تفكير، بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أي التفكير، الذي يمارسه ذاتياً أي طبيعياً وتلقائياً. ولو أنه حاول أيضاً الإمعان في الشك، والتمادي في القلق، في مجرد عملية التفكير الذاتية التي يقوم بها فإنه حتى في هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك في أنه يفكر. وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف في تفكيره، فإنه يعد أيضاً في حالة تفكير، وهي حالة تثبت حقيقة وجوده بما لا يدع مجالاً لشك.

بهذه الكيفية استطاع «ديكارت» أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو «كونه يفكر» فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة، وفي هذه الحالة فإنه لا

---

(١) Lesujet, Lemoi

يحاول إثبات مجرد شخصه المحسوس، والموجود في الواقع بصفته (إنسان) فحسب بل يحاول إثبات ذاته المفكرة التي توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وفاعليتها، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ «الكوجيتو»Cogito ، الذي عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التي تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعلي من قيمة التفكير العقلي والتي تمثلت في عبارة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» وتعني بالفرنسية : Je Pense Donc Je Suis Ou Je Suis Donc Je Pense

من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتي نستطيع أن ندرك عدة نتائج هامة هي:

أولاً - إن الإنسان يفكر حيث كان موجوداً أو بمعنى آخر هو موجود من حيث كونه كائناً مفكراً، أو موصوفاً بصفة التفكير.

ثانياً - إن الإنسان سرعان ما يدرك حقيقة كونه مفكراً، إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة «التفكير» في لمحة سريعة، من لمحات الفكر المنتبه، أو في برهة، وبنظرة سريعة، ذهنية، حدسية، أي عن طريق «الحدس»[1] الذي هو رؤية عقلية «ثاقبة» سريعة ومباشرة.

ثالثاً - إن اللحظة الحدسية التي يعيشها الفيلسوف من خلال النظر إلى ذاته التي تفكر، لا تخضع لمنهج الشك، الذي طبقه على أجزاء فلسفته برمتها، إنها لحظة تستوقف الشك وتصمد أمامه، لأنها برهة صدق ووضوح كامل، لحظة إدراك الإنسان لذاته المفكرة، هذا الإدراك الذي يتم فكرياً، بهدف إدراك الفكر أيضاً ليؤكد في النهاية وجود الإنسان الذي يفكر لأنه موجود (فأنا أفكر إذن فأنا موجود)

رابعاً - إن هذا اليقين الأول (أنا أفكر فأنا موجود) الذي حلله الفيلسوف

(١) يقصد الفيلسوف بالحدس: هو النظرة المباشرة السريعة، التي تتم في لحظة من الزمن، ويسهل ادراكها، بل هي أصلاً مدركة لسرعتها الفائقة، ولوضوحها الذي يزول معه كل شك، وهذه النظرة السريعة المباشرة، التي تحدث كومضة في الذهن، تختلف عن «القياس»[1]، الذي يتم في زمان معين، كما تختلف أيضاً عن الاستدلال المنطقي،[2] الذي يتدرج من «المبادىء إلى المطالب» على حد قول فلاسفة العرب، أو من المقدمات إلى النتائج التي تنتج عنها على حد قول المناطقة.

(٢) Syllogisme

(٣) Inference

ببراعة ودقة كاملتين، قد انبثق منه الإطار العام لفلسفة «ديكارت» العقلية، ابتداء من الفكر وانطلاقاً إلى وجود الذات، وثبوتها، الذي سيتفرع عنه عدد كبير من المسائل كالتمييز الحاسم بين نفس الإنسان وجسده، والتوصل إلى أن الفكر هو جوهر النفس، والامتداد جوهر المادة، وأن الكمال هو جوهر «الله» الكائن الكامل اللامتناهي.

٧ ـ الدوبيتو واثبات وجود الله:

لقد أثارت قضية «أنا أفكر فأنا موجـود» (الكوجيتـو) تسـاؤلات المفـكرين والمعترضين على فلسفة «ديكارت» وهذه القضية تعني: إنه ما دام المرء يشعر بأنه يفكر، فذلك يعني بالضرورة أنه موجود يفكر، لأنه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن تنطوي عليه، أو تنبثق عنه أي بدون ذات تحدث فيها عملية التفكير نفسها، ومن ثمة تكون «الذات المثبتة للوجود عن طريـق الوجدان، تكـون هي نفسها الذات الموجودة، وهنا نلاحظ التقاء الفكـر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به»[1].

وعلى هذا النحو فإن مرحلة اثبات وجود الذات، تعد المرحلة الأولـى من مراحل اليقين، باعتبار أن اثبات وجود النفس عن طريق الفكر هو أول سند يقيني يمكن الاطمئنان إليه.

ويحاول «ديكارت» ايضاح موقفه، فيذهب إلى أنه في حالة شك الإنسان في كونه موجود، فإن عليه أن يقرر هذه الحقيقة. أي يقرر أنه يشك، فالشك ذاته لا يحدث إلا في النفس، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته لا وجود ذاتاً وإلا فما هو مصدر الشك؟ وعلى أية حال فإن اثبات وجود النفس مشتمـل علـى هذه القضية «أنا أفكر فأنا موجود» من حيث أن الفكر يتطلـب وجـود ذات، والشـك

---

(١) محمد علي أبوريان ـ الفلسفة الحديثة. دار الكتب الجامعية، الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ٧٦.

يتطلب وجود ذات فحيث أنه يشك فهو بالضرورة موجود. وهنا يتحول الكوجيتو في نهاية الأمر إلى دوبيتوDobito ErgoSum أي أنا أشك فأنا موجود[1]

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل، والفكر فالموجود يشك. والشك تفكير يثبت الوجود في لحظة سريعة مباشرة أي في حدس أو حركة بسيطة للذهن. فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود.

وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو[2] عند «ديكارت» أساس المعرفة وسندها اليقيني الذي ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي[3]

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود الأنا أو الذات وبعد أن تيقن من هذا الوجود يحاول إثبات وجود الجواهر الثلاثة وهي الجوهر النفسي، والروحي، والجوهر المادي.

(١) نفس المرجع: نفس الصفحة

(٢) Le Cogito(٢)

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

الفصل الخامس

التأملات الميتافيزيقيّة

«رؤية تحليلية»

مقدمة:

(١) ـ الدعوة إلى التأني، وعدم التعجل في إصدار الأحكام.

(أ) ـ الشك في العالم المادي المحسوس

(ب) ـ وضوح المعارف وتميّزها مرجعه النفس وليس الحواس

(جـ) ـ رؤية تحليلية ديكارتية على الأفكار

(د) ـ الوجود الموضوعي والصوري، والأشرف في المفهوم الديكارتي

(هـ) ـ إفتراض تعسفي.

القسم الأول: البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية.

القسم الثاني: البحث في طبيعة الأشياء المادية.

(أ) ـ أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة.

القسم الثالث: تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة، أو الضارة.

مقدمة :

بعد أن عرضنا في الفصلين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاتـه ومنهجـه ، وبيّنا أهمية انتهاجه الشك ، بغرض الوصول إلى اليقين آثرنا في هذا الفصـل أن نعرض لتفصيلات مذهب «ديكارت» بصدد هذا المنهج وبيان الأدلة على وجـود النفس وخلودها ، وفي التمييز الحاسم بينها وبين الجسد ، وفي وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وهامة .

ويعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلسوف ، وتتمثـل قيمتـه العلمية في احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا ، وأن ما ظهر من آراء في الفلسفة والمعرفة في بقية مؤلفاته : كالمبادىء مثلاً . أو البحث عن الحقيقة . لا تعدو أن تكون شذرات ، لا توفي بتـوضيح فلسفتـه التـي عرضهـا في التأمـلات ونتعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلـى الخطـوط الـرئيسية للميتافيزيقـا الديكارتية .

١ ـ الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام:

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك، بالتريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام. وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة، أنه حق على أنه كذلك، ما لم تبين البداهة ـ بداهة العقل ـ إنه كذلك لأنها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة، المبرأة من الخطأ والذلل.

انطلق «ديكارت» إثر هذا المبدأ، في الشك في حقيقة الأشياء الحسية. (أمور العالم المادي)، باعتبار أن حواسنا كثيراً ما تخدعنا، وذهب يؤيد منهجه هذا بأدلة من حياتنا الواقعية، في حال اليقظة تارة، وعند النوم تارة أخرى.

يرى «ديكارت» أن الحواس مصدر خداع كبير، دليل ذلك أن، الأشياء التي تبدو لنا في الواقع أو الحقيقة، قد لا تتراءى لنا على النحو الذي هي عليه بالفعل، أو في الواقع «حقيقة الأمر». فظاهرة الأحلام وما نشاهده فيها في أثناء النوم، من مناظر، وأشخاص، وأماكن ومواقف وغيرها. . لا وجود لها في عالم الواقع، لأن الإنسان في حال يقظته لا يجد شيئاً ألبته، مما رآه أثناء نومه.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أنه أحياناً تبدو الأشياء المادية أمام أبصارنا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو صغير أو كبير، منكسر أو مائل، وهي ليست كذلك، إذ تبدو لنا حسب النظر إليها، وفي إطار الوسط الذي توجد فيه، وهي على غير حقيقتها.

إن غموض التعرف الدقيق على العالم المادي، وصعوبة التوصل المباشر لمعرفة يقينية ومؤكدة عنه، إنما يدعونا للبحث عن بصيرة نافذة، نتمكن عن طريقها

من رؤية الشيء في حقيقته وأن نعرفه بيقين كامل دون أدنى لبس.

إن الشك في حقيقة الأشياء المادية في العالم معناه: أن نعدل عن كل معرفة لا تقوم على حدس من حدوس العقل، ومعنى ذلك أن تكون نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادي ملموس أو محسوس.

إن النظرة النافذة الحدسية تتميز بالعقلية الخالصة المجردة، وبأنها نتاج ذهن صافي خالص مبرأ من علائق المادة، مقطوع الصلة بعالم الحس أو الخيال.

وهكذا يقدم «ديكارت» في التأمل الأول من تأملاته في الفلسفة الأولى التمهيد الأولى لمنهجه في الشك بصفة عامة، موضحاً فيه الأسباب التي تدفعنا إلى الشك في الأشياء بوجه عام، والمادية منها بوجه خاص، وهو إذ يقدم هذا التمهيد، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك، وترويض أذهاننا على التجرد من نوازع الحس وغلائل المادة. كما يدفعنا من جهة أخرى إلى التريث وعدم الشك في الأشياء التي قد نعتقد في المستقبل أنها صحيحة ويقينية.

أ ـ الشك في العالم المادي المحسوس:

يحث «ديكارت» في التأمل الأول من «التأملات في الفلسفة الأولى» وهو بعنوان: «في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك» يحث الإنسان أن يضع «جميع الأشياء التي تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولو لمرة واحدة. وذلك بقدر الإمكان» وهو يعبر عن ذلك في نص آخر له يذكر فيه: «ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين، على مبادىء هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقين له، فحكمت حينئذٍ بأنه لا بد لي مرة في حياتي، من الشروع الجدى في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً لكن هذا المشروع بدا لي مشروعاً ضخماً جداً، فانتظرت حتى أبلغ سناً يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سناً أخرى بعدها أكون أصلح منها لتنفيذه، وهذا ما جعلني أرجىء الأمر طوال هذا الزمن، حتى غدوت اعتقد أنني أكون مخطئاً، إن أنا أنفقت في الإستزادة من التدبر ما بقى لي من وقت للعمل»[1].

بعد أن بين «ديكارت» في نصه السابق ضرورة النظر إلى المعارف والمعتقدات، التي تلقاها منذ حداثة سنة بدأ في عرض الأشياء التي يمكن أن

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى ت د عثمان أمين ص ٧١ مكتبة الأنجلو المصرية.

يضعها موضع الشك، وهي تشمل الأشياء التي تعرض لحواسنا، والتي لا يمكن التيقن منها، وذلك بسبب ما يعترى حواسنا من خداع ولبس يؤدي بدوره إلى خطأ المعرفة، وكذلك ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام في النوم.

وكان الفيلسوف قد نظر إلى المعرفة الحسية من قبل، باعتبارها معرفة يقينية ومؤكدة، غير أن تجربته قد أطلعته، على أنها كثيراً ما تخدعنا، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها، ولا يعود للثقة فيها مرة ثانية. ومن أجل ذلك، يذهب الفيلسوف في تحليل الأشياء والأفكار من حوله، ويضعها تحت منظار الشك، للتأكد من صدقها ووضوحها، فيقرر بأنه ربما قد شك في أحكام الحواس Senses التي أحياناً ما تخدعنا وذلك لعدم الدقة في إحساسنا بها وبعدها عنا، ولكن هل يعني ذلك أنها تخدعنا أيضاً في أفعالنا الشخصية، والحقيقية التي نقوم بها بالفعل، يقول الفيلسوف: «لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً، وبعيدة جداً عن تناولنا، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى، لا نستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وأن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك: أني ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل»[1]

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يستوقف منهج الشك قليلاً كي يستوضح حقيقة ذاته.

ويرى الفيلسوف أنه، وإن كان يشك في المعروضات الخاصة بالحواس، يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية، وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع. لكنه لا يشك في أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال.

إن هذه النفس L'ame التي تعرف جيداً أنها تحلم، وتتوهم، ثم تستيقظ فلا تجد شيئاً، هذه النفس التي تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة، ويجب إعادة النظر فيها، وأن هذا العقل الذي يفكر ويحلل، يشك ويرفض ويقبل، هذا الجسد

---

(١) ديكارت عثمان أمين ص ٧٤، ٧٥

هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك في مجرد وجود كل منها؟ وهل في الإمكان مجرد تصور عدم وجودها؟

*** البحث عن الذات:**

إن «ديكارت» يفترض وفقاً لمنهج الشك، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع، أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الإنسان، أو شعوره الذاتي الداخلي، ينفصل تماماً عما يحدث في الخارج أي في عالم الأعيان (في الواقع). وحيث افترض الفيلسوف ذلك، فقد ذهب يبحث عن يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة، فلم يعثر إلا على حالة واحدة، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه اليائس، تمثلت في وجود ذاته المفكرة، «أنا أفكر فأنا إذن موجود» بيد أنه لم يستطع إنكار أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم على وجود الجسد، أو على أي شيء مادي آخر، لكنه قد فعل ذلك لكي يجد ملجأ آمناً وأساساً وطيداً لا يزعزعه الشك في إثبات وجود هذه الذات، وحمايتها من ثورته التي لم تبق على شيء فاضطر بادىء الأمر إلى إثبات وجوده الذاتي الماهوى، واعتبره المنطلق الأساسي إلى معرفة العالم.

ومن الملاحظ أن محاولة إثبات ذاته على هذا النحو قد أبانت بوضوح عن التأثير المدرسي على فكره، وهو الذي كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها.

كما تعتبر محاولته لإثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلى العالم الخارجي، على عكس ما كان معروفاً وسائداً من أن الإنسان منذ الطفولة يتجه ببصره صوب العالم الخارجي أي يبدأ من العالم أولاً.

وهكذا يكون «ديكارت» قد غير بهذا الكوجيتو النظرة التقليدية للعالم التي كانت تبدأ من الخارج أي من العالم، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأ من الذات الإنسانية وتنطلق إلى عالم الحس والمادة.

وفي محاولة إثبات أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم دليلاً أو شاهداً على وجود أي جسم مادي آخر، يعبر «ديكارت» بقوله: «وكيف أستطيع أن أنكر أن

هاتين اليدين يداي، وهـذا الجسم جسمـي اللهم، إلا إذا أصبحـت مثيلاً لبعض المخبولين، الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جداً، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهـم في غاية العرى أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقـل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم»[1]

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دعا إلـى الشـك في سائـر المعارف التي تلقاها واكتسبها عن طريق حواسه من حيث أنه إنسـان له أعضـاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من عادته أن ينام وأن يتمثل في الحلم الأشياء ذاتها التي يراها في يقظته، ومن هنا كان عليه أن يشك في جميع الأشياء العامة التي كان من المحتمل أن تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث أن الإنسان لا يستطيع التمييز الحاسم بين حالي اليقظة والنوم، وأن الأحلام كثيراً ما تصور جزءاً كبيراً من الواقع وهو يعبـر عن ذلك بقولـه: «وإذن فلنفـرض الآن، أننـا نائمـون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة، ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها لكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينيـن والرأس واليدين والجسم بأكمله ليسـت متخيلـة بل هي واقعية وموجودة»[1]

من خلال هذا النص ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية الموجودة كأشياء خيالية متصورة ينطلق الفيلسوف قياساً على ذلك إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل، أشياء حقيقية وموجودة وتمتزج بفكرنا امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التي تتكون

---

(١) ديكارت، التأملات ت عثمان أمين ص ٧٣.

من امتزاجها جميع صور الأشياء على أي نحو كانت سواء حقيقية واقعية أم مختلقة أم وهمية. وتعد الطبيعة الحسيةCorporeal Nature وامتدادهاextension [1] وكمها Quantité ومقدارهاMagnitude وعددها Nombre وأيضاً المكان الذي تشغله Place والزمانTemps الذي تدوم فيه وغير ذلك من قبيل هذه الأشياء وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في قوله: «... لو صح أن الأشياء العامة أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك يمكن أن تكون خيالية فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلقة ووهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية على العموم وامتدادها، وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارهاوعددها وكذا المكان الذي تشغله، والزمان الذي تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وعامة جداً دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه فسواء كنت مستيقظاً أو نائماً هنالك حقيقة ثابتة وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً. وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً. وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين» [2]

يحاول «ديكارت» في عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة. في حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حداً كبيراً ولا تولى اهتماماً كبيراً لمدى تحقيق نتائجها في عالم الواقع أو عدم

---

(١) Extension; Etendue

(٢) التأملات، عثمان أمين ص ٧٦ ـ ٧٧.

تحققها فهي لذلك علوم يقينية لا سبيل إلى الشك فيها ويكفي دليلاً على ذلك علوم الحساب والهندسة التي تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد، ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التي لا تمس نتائجها أرض الواقع العملي لا بسلب ولا بإيجاب. إن هذه العلوم الرياضية هي التي يقدرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيلة جمع اثنين وثلاثة هي خمسة دائماً في كل زمان ومكان وطبقاً لأفعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة، كما أنه لا يختلف رأيان اثنان في صحة أن المربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع.

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية اليقينية الواضحة المحددة من الشك عند «ديكارت»؟

إنها لم تسلم هي أيضاً من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التي اجتازت كل مظاهر الفكر الديكارتي، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماكر يضلله ويخدعه، ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمومية باعتبار أن نتائج الرياضيات في حالات الجمع والطرح والقسمة هي ضرورات ذهنية خالصة ولا تعني بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة في الذهن هي ذاتها الأعداد الموجودة خارجه، أي أن تكون حصيلة جمع اثنين وثلاثة تساوي خمسة داخل الذهن وخارجه فمن الممكن أن يعتري الذهن التعب ولا يستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه إليها وتركيز الذهن في محاولة حلها وكذلك ربما أن الإله لا يسمح بواسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان في الحقيقة والواقع على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء في أذهاننا، وربما أنه أراد أن يوقع الإنسان في خطأ جسيم كلما أخطأ في محصلة جمع الأعداد يقول «ديكارت» في هذا الصدد: «لكن الإله بواسع رحمته يتنافى معه أن أقع في ثمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فأنني أكون عرضة للوقوع في الخطأ على الدوام لذلك فأنا مجبر على الاعتراف بأن لا شيء من كل ما تعلمته وحسبته صحيحاً بل لا بد أن يكون موضع شك»

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» قد فتح الطريق أمام المبررات التي تجعل في إمكاننا الشك في الأشياء عامة وفي الأشياء المادية بوجه خاص كما

أنه إبتدع هذا المنهج بهدف تهيئة الأذهان للتمرد على سيطرة الحواس ومحاولة مغالبتها والارتفاع فوقها وحتى يجعل من الحقائق مجالاً للوضوح والصدق لا يشك فيه في المستقبل مرة ثانية.

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة وهامة وهي الصلة بين نفس الإنسان وبين جسده محاولاً الوصول إلى معرفة طبيعة النفس الإنسانية، وهل من الميسور على الإنسان الوصول إلى معرفة حقيقتها معرفة واضحة؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر من معرفة الجسد؟.

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل الثاني من تأملاته الميتافيزيقية الذي يحاول فيه البحث عن حقيقة أولى يقينية تصمد أمام منهج الشك الذي انصب كما لاحظنا على الأفكار والمعتقدات السابقة، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى تأكد له غشها وخداعها وأنه ينبغي إعادة النظر فيها غير أن الفيلسوف يمضي على هذا المنهج إلى آخر مداه، حتى ينتهي به المطاف إلى أمرين لا ثالث لهما أولهما: هو أن يصل إلى يقين جازم لا سبيل إلى الشك في حقيقته. والثاني: ألا يصل إلى شيء يقيني على الإطلاق في هذا العالم.

وبعد أن شك الفيلسوف في جميع الأشياء التي يراها أحس بأنه ربما يكون هناك شيء آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولا سبيل إلى الشك فيه، إن هنالك إلهاً قادراً يودع ذهن الإنسان أفكار الأشياء الحسية وصورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضرورياً حيث أنه باستطاعة الإنسان أن يستحدث هذه الصور والأفكار في نفسه ثم ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شيء؟لكي يذهب إلى أنه قد أنكر هذا الشيء من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد) ولكن هذا لا يبرر كونه شيئاً ما مهما فقد حسه أو جسده. بيد أنه حتى هذه اللحظة كان قد اقتنع بأنه ليس في العالم شيء على الإطلاق لا نفوس ولا أجسام، وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضاً لا يبرر كونه شيئاً إذ أنه يفكر في أن يكون أو لا يكون، ولكن ربما كان هناك شيطان ماكر يضلله، ويحاول مخادعته، ولكن حتى هذه المخادعة، وهذا التضليل الشيطاني لن يفقداه حقيقة «كونه موجوداً». . إذن فهو موجود أو على ـ حد تعبيره ـ «أنا موجود مجرد قضية صادقة، أتيقن منها مهما كانت الظروف والمبررات» يقول «ديكارت» بهذا الصدد: «ولكني اقتنعت من قبل، بأنه لا شيء في العالم ليس

بموجود على الإطلاق، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت، بأني لست موجوداً كذلك؟ هيهات فأني أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء، ولكن هنالك لا أدري أي مضل شديد البأس، شديد المكر يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالي على الدوام»[1].

يقول «ديكارت» في مناسبة تأكيد حقيقة وجوده: «ليس من شك في أني موجود، متى أضلني فليضلني ما شاء، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما دام يقع في حسباني أني شيء فينبغي علي وقد رويت الفكر، ودققت النظر في جميع الأمور أن انتهي إلى نتيجة، وأخلص إلى أن هذه القضية «أنا كائن وأنا موجود» قضية صحيحة بالضرورة، كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني»[2].

ويعود «ديكارت» ليتساءل عن معنى هذه النفس، أو الآنية التي يعرف أنها موجودة فيحذر من النظر إلى شيء آخر على أنه نفسه.

يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه إنساناً فما هو مفهوم الإنسان في تصوره؟ هل هو حيوان ناطق؟

وإن صح هذا التعريف للإنسان، فسوف يتبع ذلك تحليل فكرة الحيوان، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد، وفي هذه الحالة يذكر «ديكارت»: أنه سوف ينزلق إلى عدد لا نهائي من الأسئلة والتحليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى، وهي النظرة لهذه النفس باعتبار أن لها جسداً إنسانياً، كما أن لها وجهاً ويدين، وقدرة على التغذية والمشي، وعلى الحس، وعلى التفكير، وأنه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه، بدون أن يتوقف ليسألها عن ماهية النفس. ويعبر عن هذا المعنى بقوله: «وإذن فماذا كنت أظنني من قبل؟ كنت أظنني إنساناً، فلا شك ولكن ما الإنسان؟ أأقول أنه حيوان ناطق؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضي أن أبحث عن معنى الحيوان، ومعنى الناطق، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً، وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من

(١) التأملات ـ عثمان أمين ـ ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثاني) في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسد.

(٢) التأملات ص ٩٥.

أوقات الفراغ القليل، في محاولة الكشف، عن مثل هذه الصعوبات ولكني أوثر أن أنظر هنا في الخواطر، التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدهـا إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر في وجودي. حسبت أولاً أن لي وجهاً ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم، على نحو ما يبدو في جسد آدمي، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضاً أن من شأني أن أتغذى وأن أمشي وأن أفكر، وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وإن كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس»[1].

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات، ينتقل «ديكارت» بعد ذلك إلى تحليل الأفعال الإنسانية، وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشي مثلاً، وفعل التغذي أنه يقوم بهما، وهما أفعال ذاته التي تتطلب جسداً، وكذلك فعل الإحساس الذي يتطلب أن يكون له جسد يحس به. بيد أن هناك فعلاً واحداً هو «التفكير» لا يستطيع أن يرجعه إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه. وبواسطته يستطيع أن يؤكد أنه موجود في ذاته. وحيث أنه لا يريد أن يقرر شيئاً لا يكون على يقين كامل منه، فهو لذلك ليس متيقناً سوى من أنه شيء يفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غير موجود في الواقع وربما أيضاً أن هذا لا يكون من جهة أخرى مختلفاً عن أنيته التي يعرفها غير أنه لا يجادل في هذا الأمر طويلاً، لكنه يجادل في الأشياء التي يمكن أن يعرفها معرفة يقينية، لذلك فكل ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره: هو أنه شيء مفكر وهذا يعني: (أنه لو كان شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنه لا يدري ولا يستطيع أن يقول عنه شيئاً آخر في هذه اللحظة).

إن شيئاً يفكر هو شيء يشك، ويفهم ويتصور يثبت وينفي ويفكر ويتخيل ويحس لأن كل هذه الأفعال متعلقة بالتفكير يقول «ديكارت» في تفسير هذا المعنى: «. . . فلننتقل إذن إلى صفات النفس، ولننظر، هل منها ما هي موجودة في أول ما ذكرنا، منها قوة التغذي وقوة المشي. ولكن إذا صح أني لا جسم لي صح أيضاً أني لا قوة لي على المشي، ولا على التغذي. وصفة أخرى من صفات

---

(١) ديكارت ـ التأملات، التأمل الثاني، ص ٧٩٧

النفس هو الإحساس، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم».

يضاف إلى هذا أني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى، أني أحسست في النوم أشياء كثيرة، تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع.

وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير، وأنا أجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني: أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»[1].

---

(١) التأملات، التأمل الثاني ص ٩٩.

ب ـ وضوع المعارف وتميزها مرجعه النفس، وليس الحواس:

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير! لكن ذلك لم يمنعه من الإقرار: بأن الأشياء الجسمية والواقعية، التي يمكن أن تلمسها الحواس، ويمكن للإنسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته)، من حيث كونها جزءاً مجهولاً وغامضاً فيه.

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد أنه على الرغم من البساطة الظاهرة، والسهولة الواضحة، في تقصي حقائق الواقع، وتيسر معرفتها عن طريق الحواس، إلا أن كل ما يبدو واضحاً ومتميزاً منها لا يرجع إلى الحواس، ولا إلى الخيال، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده، وقد دلل على ذلك بمثال «قطعة شمع العسل» التي تبدو حلوة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة، ويمكن أن تحسها اليد، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف: أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع، هو مجرد صفاتها السالفة الذكر، والتي نستمدها عن طريق الحواس، لكننا في حالة ما إذا قربنا هذه الشمعة من النار، لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد، ولتغيرت أيضاً كل صفاتها، ومع تحولها إلى مجرد امتداد، يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية، تعجز المخيلة أن تحيط حصراً بكل صورها كما تعجز عن إدراك كل التغيرات التي حدثت لها ـ لقطعة الشمع ـ لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما: (الأمتداد والشكل، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة، والمدركتان بالذهن وحده).

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول «ديكارت» إثبات الآتي:

أولاً: إن الامتداد والشكل، وهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة، والذي لا يستطيع الخيال أو الحس الإحاطة بهما لا يوجد سوى الذهن وحده، هو القادر على فهمهما والإحاطة بهما.

ثانياً: إن الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس، أو باللمحة الذهنية السريعة للشيء، تختلف تمام الاختلاف عن مجرد النظر للشيء من خلال النظر إليه أو لمسه، إذ أن رؤية الشمعة بالبصر، لا تجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التي سبق ذكرها، كالشكل والصلابة والطعم واللون، وغيرها من صفات، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع، وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية، التي هي بمثابة إدراك مباشر للشيء في ذاته أي في طبيعته وحقيقته، وما ينجم عنها من صور أولية في الذهن، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس، والتي تدرك الشمعة أو الناس، الذين يمرون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم، أو غير ذلك من أشياء لا نرى فيها سوى مظاهرها العرضية، ومع ذلك فإننا نحكم بأن هؤلاء ناس، وهذه شمعة وغير ذلك. لذلك يرى «ديكارت» أهمية تجنب أساليب الكلام الذي ابتدعته العامة، ومحاولة الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية بالأمور.

ثالثاً: مما سبق يرى «ديكارت» عدم الركون إلى الحواس أو الخيال، طريقاً لتحصيل المعرفة الجلية المتميزة، وينتج عن ذلك إمكانية أن تكون المعرفة التي لدى الإنسان عن نفسه، أكبر تميزاً عن أي معرفة أخرى، على الرغم من عدم وجود أي دور، لأفعال الحواس أو الخيال.

وقد عبر عن فكرته هذه بقوله: «لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً مما عداها أعني الأجسام التي نلمسها ونراها، لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموماً، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين، فننظر فيه، ولنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل: لقد أخذت لتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل، الذي كان فيها، وما زالت بها بقية من أريج الزهور، التي اقتطفت منها. لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان، وهي جامدة وباردة ويسهل

عليك أن تتناولها باليد إذا نقرت عليها خرج منها صوت، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة.

ولكن ها هي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا أشاهد؟ يتلاشى بقية طعمها، وتذهب رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها ويزيد حجمها، وتصبح من السوائل، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت.

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك، أو يحكم حكماً مخالفاً، وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز؟ لا شيء يقينياً من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك الحلاوة، التي في العسل ولا ذلك الأريج الذكي، الذي يفوح من الأزهار ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوساً في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور أخرى»[1].

وهكذا يؤكد «ديكارت» في هذا النص أن ما سوف يتبقى من الشمعة ثابت لا يتغير، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد)، وهو لا يتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحاً مطابقاً للحقيقة، إن لم يفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددها قابلة لأنحاء مختلفة ومتنوعة من الامتداد لا تخطر على خياله، لذلك فإنه لا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوره أن يدرك بخياله ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركها بحق وبوضوح هو ذهنه فحسب.

وهذا الرأي الذي، أكده إنما يعد إنكاراً صريحاً لأصحاب المذهب المادي، الذين يؤمنون بمعرفة الأجسام ذاتها، ولا يؤمنون إلا بكل ما هو موجود مادي، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة.

---

(١) التأملات، ص ١٠٥.

ففي حين يرى «ديكارت» أن العالم عبارة عن فكر وامتداد وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر، وأن جوهر الجسم هو الامتداد، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسي من الواقع، وهذا النوع (مادي) كما أن الكائنات الإنسانية والمخلوقات الحية الأخرى، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسد مادي وروح غير مادية، وإنما هي في الأصل جسمية في طبيعتها وهنا يأتي إيمان الفيلسوف بوجود جوهري النفس والجسد غير أنه يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقيناً، وأكثر تميزاً من أي معرفة أخرى.

ومن خلال المثال الذي ساقه «ديكارت» عن قطعة شمع العسل، تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة، لا لشيء إلا لأنه يراها فيستتبع ذلك بديهياً أن يكون هو موجوداً من حيث أنه يراها حقيقة، فإنه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها، وقد يجوز أنه لا تكون له عينان يبصر بهما ما حوله، ولكن الذي يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون هو ذاته موجوداً، حين يظن أنه يرى، فهو حين يرى شيئاً ما، فهو لا شك موجود.

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد: أنه بقدر ما يميز في الشمعة من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها، يستطيع أيضاً أن يتعرف على ما في النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة، والقدرة أيضاً على معرفة صلابتها، ومعرفة شكلها وامتدادها.

ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة، لا تقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسد لذلك كانت معرفة الذات أكثر المعارف يقيناً، وأشدها تمييزاً وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في نص له يقول فيه: «ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد، ما دام قد تبين لي الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة «المخيلة»، بل بالذهن وحده وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس، بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر، فأني أرى بوضوح، أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي، ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه منذ أمد طويل، فيجمل بي أن أقف في هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون في طول تأملي ما يجعل

هذه المعرفة الجديدة، أعمق انطباعاً في ذاكرتي»[1].

ينتقل «ديكارت» بعد هذه المرحلة التي بدأ فيها بالشك، وحاول تحليل جوهري النفس والجسد، ولكي يتيقن من أن البداهة علامة على الحق، لزمه أن يبرهن على وجود الله، وعلى أنه ليس مضلاً.

ويبدأ هذا المدخل إلى معرفة الإله، بتحليل المعرفة الموجودة في الذهن عن الأشياء، ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه، فيسأل الفيلسوف عن علة قبوله لهذه الأشياء؟ فيعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا لشيء، إلا لأنها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة في نفسه، غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيداً للوضوح والجلاء يذهب إلى أنه قد تصور صدور هذه الأفكار عن الأشياء الخارجية، طبقاً لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية، لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك في أمره. يقول «ديكارت»: «على أني كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة، على أنها يقينية جداً وجلية جداً، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك، عارية عن اليقين، فما هي إذن هذه الأشياء؟ هي الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التي أدركتها عن طريق الحواس، ولكن ما الذي أدركته فيها إدراكاً واضحاً ومتميزاً؟ لا شيء حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهني وما أنا الآن أيضاً بمنكر تلاقي هذه الأفكار في نفسي، ولكن هنالك أمراً كنت أؤكده ولما كنت قد ألفت التصديق به، فقد حسبتني أدركه إدراكاً واضحاً جداً، في حين أني في الحقيقة لم أدركه على الاطلاق، وهو وجود أشياء خارجة عني وهذه الأفكار صادرة عنها، ومشابهة لها تمام المشابهة وفي هذا كنت مخطئاً ولو تصادف أن كان حكمي صحيحاً؛ فليس مرجع صحته إلى أي معرفة جاءت من إدراكي الحسي»[2].

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه في مجرد الأفكار والصور التي في ذهنه عن الأشياء، بل تعدى إلى رفضه أيضاً للقضايا التي افترض فيها البداهة التامة، كالقضية القائلة بأن مجموع إثنين وثلاثة تساويان خمسة، بيد

(١) التأملات. عثمان أمين ص ١١١.

(٢) التأملات، عثمان أمين. ص ١٣٣

أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ، ما لم يكن هناك إله واسع القدرة، عظيم الإرادة، منحه طبيعة جعلته يخطىء، حتى فيما يظهر له أنه أشد الأشياء جلاء ووضوحاً.

لذلك كان عليه أن **يحاول جاهداً البحث في أمرين لا ثالث لهما بهذا الصدد هما**:

الأمر الأول: أن يستبعد سبب الشك في القضايا البديهية.

الثاني: أن يبحث عن وجود إله، ويحاول معرفة ما إذا كان مضلاً أم لا، وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله: «ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جداً، تتصل بالحساب والهندسة مثل: أن حاصل جمع العددين إثنين وثلاثة هو العدد خمسة، وما شابه ذلك من الأمور، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها، لا جرم أني إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن، فما كان لذلك من سبب، إلا أنه قد دار بخلدي أن إلهاماً ربما استطاع أن يخلقني على جبلة أو فطرة تجعلني أضل حتى فيما يبدو لي أشد الأمور جلاء، ولكن كلما ورد على فكري هذا الخاطر الذي بدر لي من قبل، عن إله ذي قدرة عظمى وجدتني مضطر إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً»(١).

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهي تقسيم أفكاره إلى قسمين: أولهما أفكار خالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والإنسان وفكرة الله) وثانيهما: أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئاً، إلى مجرد تمثل الموضوع: مثل الأهواء حيث تضاف فيها الرغبة إلى فكرة الموضوع ذاته، وكذلك الأحكام حيث يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع الأفكار الأولى (الخالصة)، لا تحتمل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحداً في حالة تخيلي الإنسان أو الحيوان).

---

(١) ديكارت - التأملات - عثمان أمين ص ١٣٣ - ١٣٤.

وكذلك الأهواء من حيث أنها أيضاً لا تحتمل الخطأ فالرغبة الإنسانية سواء كانت معرضة لسوء أو هدافة لخير فإنها أيضاً حقيقية ولا يقع الخطأ أو الزيف سوى في مجرد الأحكام ويأتي مصدره من محاولة تطبيق الأفكار التي تنطوي على الأشياء الموجودة في الخارج (الواقع) وندركها بحواسنا، **وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع هي**:

الأولى: الأفكار الفطرية وهي المتعلقة بالأفكار الموجودة في النفس بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها.

الثانية: وهي المصنوعة، أو المتعلقة بخيالنا أي ما يتدخل فيها الإنسان بخياله أو ما يصنعه الإنسان كفكرة الحيوان الإنسان الذي يبدو نصفه إنساناً ونصفه الآخر فرساً.

الثالثة: أما النوع الثالث من هذه الأفكار ـ فهو النوع (العارض) وهو الذي يأتي إلى الإنسان من الخارج كفكرة الحرارة والضوء والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لا دخل للإنسان بها أو بصناعتها.

جـ - رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار:

يحاول «ديكارت» - بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع - أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال في النوع الثالث منها وهو الذي أسماه بالأفكار العارضة، محللاً الأسباب التي دفعته إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها، فيجد أن السبب الأول هو إحساسه بأنه قد تعلمها من الطبيعة. أما السبب الثاني فيرجع إلى كونها أفكار لا تعتمد على إرادته ولا تتوقف عليها ويعطي مثلاً على ذلك، باقتراب يده من النار وشعوره بلسع الحرارة أراد أم لم يرد.

لكنه لم يقتنع بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث أن الأول الذى يرمى إلى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر «الميل الطبيعي» فهو لا يذكر «النور الطبيعي» La Lumiere Naturelle غير أنه يجد أن مجال البحث في الخير والشر قد أبان عن ميول سيئة في نفسه، وهو يتساءل لماذا لا يكون هناك بالتالي ميول كهذه قابلة للصواب ومتجنبة للخطأ.

أما السبب الثاني فإنه يبدو غير مقنع أيضاً من حيث كون الإنسان ينطوي على مجموعة من الميول والرغبات التي لا تتفق مع إرادته، ويمكن أن ينسحب ذلك أيضاً على مستوى الأفكار إذ أنه ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر: أنه وعلى افتراض أن الأفكار Idees «حادثة» في نفسه وفقاً لعلل خارجية فإن ذلك لا يعد سبباً في تشابهها مع العلل الخارجية، ويمثل على ذلك بمثال الشمس فإن فكرتها قد تمثلت في نفسه

على فكرتين: الأولى طبيعية اكتسبهـا عن طريق الحـواس، من حيث أنـه يبصـر الشمس بعينيه أو بحاسة البصر «الرؤية» Vision والثانية: ترجع إلى معرفته العلمية بها التي أتته عن طريق إطلاعه على علم الفلك، غير أنه يفترض أن أكثرهما صحة ويقيناً هي الثانية، وبالتالي تصبح الأولى وهي المكتسبة عن طريق الحواس محل شك ولبس يقول «ديكارت»: وأقول أخيراً أني وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتماً بل على العكس قد لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع وفكرته: فمثلاً أجد في نفسي فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين إحداهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت آنفاً أنها آتية من الخارج. وبهذه الفكرة تظهر لي الشمس في غاية الصغر، وأخرى: مستمدة من أدلة علم الفلك، أي من بعض معان مفطورة في نفسي، أو من صنعي أنا على وجه ما وبها تظهر لي الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معاً مشابهتين للشمس عينها والعقل يدلني على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هي أبعد ما تكون عن مشابهتها»[1].

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع الإنسان ويعتقـد بوجود أشياء مختلفة عنه تبعث في نفسه أمثالها، أو تطبع فيها أشباهها، ويخلص من هذه الخطوة إلى التأكيد على أن كل فكرة لا بد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلي (الخارجي ـ الواقعي) بقدر ما يكون لها من وجود موضوعـي (ذهنـي ـ عقلـي ـ تصوري) لذلك فإن فكرة الكائن الكامل، قد أتت إلى الفيلسوف من وجود كامل.

ينتهي «ديكارت» عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة في هذا الموضوع، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهـي. يقـول فيهـا: «إذا تناولـت أفكاري لا بوصفها مجرد أحوال من الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئاً بعينه اتضح لي أن بينها درجات متفاوتة، وهي تظهر على الوجه التالي: فالأفكار التي تمثل جواهر تتضمن قدراً من الوجود الذهني بصورة أكبر من تلك التي تمثل الجوهر اللامتناهي

(١) التأملات، ديكارت ـ عثمان أمين ص ١٤١.

الكلي، تحتوي من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية الجزئية».

لذلك وطبقاً لما سبق ينبغي أن يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التي ينظر فيها الوجود الذهني، وقد عبر الفيلسوف عن فكرته هذه في قوله: «ولقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير: إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إن لم تكن تملكه هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور: أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً، وأيضاً أن ما هو أكمل أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً، وهذا حق وبديهي لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة «فعلياً» أو «صورياً» فحسب، بل أنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه «موضوعياً»[1].

وفي هذا النص يشير «ديكارت» إلى الوجود الفعلي أو ما يسميه «بالوجود العقلي» الذي يعني عنده الوجود الواقعي Realite Actuelle الذي يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج الذهن وبمعنى آخر يعني «الوجود في الأعيان» على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم «الوجود الموضوعي» وهو يختلف عن «الوجود الموضوعي» "Realite Objective" الذي كان يقصد منه ديكارت «الوجود الذهني داخل العقل من حيث هو متصور في الذهن الإنساني».

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين، ص ١٤٣.

د ـ الوجود الموضوعي والصوري والأشرف في المفهوم الديكارتي:

يعرض «ديكارت» في هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع الوجود هي: الوجود الموضوعي: وهو ما سبق أن ـ أشرنا إليه سابقاً ـ ويقصد به الوجود داخل الذهن، أو العقل أي ما يتعلق بالعقل من تصورات، وبهذا المفهوم للوجود الموضوعي يخالف «ديكارت» ما نعنيه اليوم بلفظ الموضوعية Objectif وهو يعبر عن هذه الفكرة كما ذكر في الردود على الاعتراضات بأنها كيان الشيء أو وجوده ممثلاً بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود في الفكرة.

وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هي الفكرة الموجودة في الذهن، أو التي يشتمل عليها الذهن.

أما الوجود الصوري أو الذي يأتي على جهة الصورة Formell Ement فهو الوجود في الذات، خارج كل فكرة ومثال على ذلك: المكان على حد تعبير «ديكارت» فهو موجود على جهة الصورة في الأجسام، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة، لكنه موجود على جهة الموضوع، وذلك في فكر عالم الهندسة.

لكن الوجود على جهة الشرف Eminemment ويعني به الوجود الذي يمتلك الواقع بأكمله، أو يمتلك الكمال الموجود في الوجود الصوري وأكثر منه، ويمثل لذلك بالقول: بأن العالم موجود في الله «على جهة الشرف»، لأن كل ما هو في العالم، إنما يصدر عن الله لكن العالم حقيقة لا يوجد في الله على جهة الصورة، لأنه ناقص والله كامل وقد عبر «ديكارت» عن هذه الفكرة بقوله: يقال على الأشياء

أنها موجودة فيها على جهة الشرف، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً»[١].

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات في معرض ذكره لفكرة وجود الله، وهو يضرب مثلاً في النص الذي يقول فيه: «فمثلاً الحجر الذي لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود، إذا لم يكن قد أحدثه شيء يملك في ذاته أما على جهة الصورة، أو على جهة الشرف كل ما يدخل في تركيب الحجر» أي أنه ينبغي أن يملك عين الأشياء الموجودة في الحجر، أو أشياء أخرى أرفع منها، وكذلك الحرارة لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى».

ويقترب «ديكارت» تدريجياً في عرضه لفكرة وجود الله باعتباره العلة التي تحوي كل الكمالات، وهو أيضاً علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هي: الدليل الأنطولوجي، ودليل الكمال، ثم دليل النقص. حيث استطاع من خلال عرضها إثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد.

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إلّه خالق، يقول في موضوع هذا الوجود: «أقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً، أزلياً منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هنالك أشياء موجودة. وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني كلما أمعنت النظر فيها قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود، لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متناه، ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي، إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً»[١].

---

(١) الاعتراضات والردود Oeuvres de Descartes P.448 طبع كوزان.

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ١٥٢ - ١٥٣.

وبعد أن يعرض «ديكارت» لفكرة إثبات وجود الله في التأمل الثالث، يبحث في موضوع «الصواب والخطأ» في التأمل الرابع.

وفي هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسماني Corporeal وما هو روحاني Spirituel، أو بين ما هو ذهني أو معقول محض، وما هو مادي أو محسوس، وعندما برهن الفيلسوف على حقيقة وجود الأفكار المعقولة الخاصة بالذهن أخذ في محاولة تفسير إمكان وقوع الذهن في الخطأ، وتأدي به ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ، وبين الإنسان الذي هو عرضة له، بين إله منزه عن الإثم، وبين إنسان مخلوق معرض للخطأ والخطيئة.

يحاول الفيلسوف في هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التي أثارها في الأخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر، وأسبابه فيعزيه إلى إرادة المخلوق كما يبين له السبيل الذي ينتهي به إلى الخير.

كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التي ينتهي من خلالها إلى الوقوف على أسباب الخطأ، وأصل الشر عند الإنسان، فيبدأ بتبرئته لله من مسؤولية خطأ الإنسان، باعتبار ما يمنحه له من ملكة الحكم على الأمور، والتي بفضلها يتجنب الوقوع في الخطأ إذا أحسن استعمالها، ويعزي الخطأ إلى ذهن الإنسان المحدود المتناهي كما ينظر إليه باعتباره حرماناً أي نقصاً إيجابياً، وليس نقصاناً في المعرفة، بوصفه عيباً في الحكم، ومن هنا فإنه يتطلب علة إيجابية غير العدم.

لكن هل يعني ذلك أن الله قد وضع في الإنسان ملكة محدودة وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً.

إن الخطأ في تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هي ملكة الذهن أو ملكة الإرادة ولا ينشأ من نقص في واحدة منهما، فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده، من حيث كون عمله هو تصور الأفكار فحسب، وليس في هذه التصورات خطأ على الاطلاق لأنها أفكار خالصة.

وفي الحقيقة فإن ذهن الإنسان يعاني من حالة نقص كبيرة، في أفكار أشياء كثيرة، لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحت، يتأتى من مشاركة الإنسان في

العدم، وليس ناتجاً عن حرمان أو نقص ذاتي ينسب إلى الله وحده؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر «ديكارت» لا ينشأ من الذهن فهو كذلك لا ينجم عن الإرادة اللامتناهية والكاملة، التي لا يمكن أن تتصور إرادة أوسع منها.

حقيقة أنه توجد لدى الله بالإضافة إلى حرية الإرادة، علم وقدرة أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا، إلا أنهما ليستا في الله أكثر اتساعاً مما هما فينا، لهذا فقد تبين «لديكارت» أن الذهن ليس هو علة الخطأ. ولا الإرادة أيضاً، لكن علته الحقيقية تكمن في اتساع نطاق الإرادة، التي لا يستطيع الإنسان أن يحبسها في حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التي لا يحيط بها.

وهكذا فإن الحرمان على ما يذهب إليه، إنما يأتي من الاستعمال السيء لحريتنا، ومسؤولية ذلك لا تقع على عاتقنا، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا.

وينتهي «ديكارت» من عرض مسألة منشأ الخطأ في الأفعال الإنسانية، وهي موضوع التأمل الرابع ليبحث في موضوع ماهية الأشياء المادية، ووجود الله، وهي مبحث التأمل الخامس **فيترسم في هذا التأمل الخطوات التي مر بها وصولاً إلى فلسفته وهي ثلاث خطوات**:

الأولى: هي السير إلى معرفة الذات الإنسانية.

والثانية: هي الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

والثالثة: الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم.

والحق أن «ديكارت» يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم، (الذي مثلته وترجمت عنه مجموعة أفكار في أذهاننا)، بذلك فإنه يحاول دراسة هذه الأفكار مبيناً قيمتها ومقدار ثقتنا فيها. لكننا من جهة أخرى سنجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التي لا يداخلها شك تعتمد أساساً على الفكرة الأصلية، المتمثلة في وجود الله، لذلك فإن «ديكارت» يحاول في هذا التأمل إثبات دور الألوهية الأساسي لا في مسألة وجود الله. فحسب، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها. ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة

أقسام: يذكر في **القسم الأول منها**: أن كل صفة متضمنة في معنى شيء، تصدق على ذلك الشيء، وهذا يعني أن الذهن الإنساني يشتمل على مجموعة أفكار ربما لا يوجد في الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة. ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدماً محضاً. كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة في ذهني، سواء فكرت فيها أم لم أفكر، وأيضاً فهي ليست من صنعي، وتتميز بأن لها طبائع حقيقية وثابتة مثال ذلك: تصورنا لفكرة المثلث Triangle فمجرد توارد هذه الفكرة على أذهاننا، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء، شكل هندسي مجموع زواياه تساوي قائمتين، على الرغم من عدم وجود المثلث في عالم الأعيان (العالم الواقعي)، ولكن عدم وجود المثلث في الواقع لا يرفع عنه صفاته وطبائعه الثابتة الخالدة التي تتوقف على المثلث في ذاته، وتخصه في ذاته وماهيته، وليس لنا دخل فيها أي لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث، التي نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس في بداية الأمر، إذ أن ما نقوله عن المثلث، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشيء، في الواقع الذي نتعرف عليه بحواسنا، بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعياً.

ويستخلص «ديكارت» من ذلك: إمكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء، من حيث أن كل ما نتصوره بوضوح إنما يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع، ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده، متضمناً في فكرة الله ذاتها.

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أي شكل هندسي بكل ما تتصف به من صفات وخصائص، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الأزلية، ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفة كل ما يمكنه إثباته عن شكل بعينه، يخص طبيعة ذلك الشكل، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل في يقينه ووضوحه، يقين الحقائق الرياضية.

أما القسم الثاني: من هذا التأمل فإن «ديكارت» يبرز فيه مغالطة مؤداها: أنه في جميع الأشياء الموجودة في العالم، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن

الوجود، وتبعاً لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته. بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر: أن وجود الله منطو على ماهيته ذاتها حيث أنها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات، فالوجود في هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلاً عن الماهية، كما أن فكرة الوادي لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الجبل غير أن إمكان تصور جبل بدون واد لا يستتبع وجود أي جبل في العالم، ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن تصور الله بدون الوجود. لأنه موجود.

لكن هذا الاعتراض ينطوي على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لا يستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادي، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادي، ولا يعني ذلك ضرورة وجود جبل أو واد في العالم غير أنه يعود ويقرر: أنه حيث لا يستطيع أن يتصور الله إلا موجوداً، يستلزم ذلك أن الوجود لا ينفصل عنه وبالتالي يتقرر أن الله موجود.

هـ - افتراض تعسفي:

بعد هذه المرحلة التي قطعها الفيلسوف في إثبات وجود الله وكمالاته، يعود ويقرر: إن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفي، لذلك فإن كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكن أن يكون موضع شك، ويذكر مثالاً آخر في هذا الصدد وفيه يفترض: أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة فيجب أن نقرر تبعاً لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسي ذو أربعة أضلاع، يمكن أن يرسم فيها، ولكن لما كان الافتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة تبعاً لذلك.

أما الإجابة على ذلك فتتلخص في أنه يوجد بين هاتين الحالتين فرق وهو إستحالة تصور وجود الله، بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضرورياً وليس كما افترض الفيلسوف ذلك، في الوقت الذي لا يكون هناك ثمة ضرورة، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية، يمكن أن ترسم في الدائرة، ولكن الإنسان حين يتروى قليلاً، ويمعن فكره فسوف يتبين له خطأ هذا الافتراض، ولذلك يدعو «ديكارت» للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة، وبين الأفكار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التي هي صور لطبائع ثابتة وحقيقية، وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الأفكار وذلك للاعتبارات الآتية: -

أولاً: إن الإنسان لا يستطيع تصور شيء يكون الوجود من ماهيته سوى الله.

ثانياً: إنه ليس في إمكان الإنسان أن يتصور آلهة عديدين يشبهونه.

ثالثاً: إنه إذا تقرر للإنسان وجود الله تبين له بوضوح أن من الضروري أن يكون هذا الوجود أزلياً أبدياً.

رابعاً: أن في الله أشياء كثيرة أخرى لا يستطيع الإنسان أن يحدث فيها تغييراً.

وصفوة القول أن كل ما يستطيع الإنسان تصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق، ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الأفكار وضوحاً وجلاء، كما أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر يقيناً من وجود الله فهو سبحانه موجود.

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضينا مزيداً من الانتباه، والتركيز الذهني. كي نتوصل إلى معرفتها. وعلى الرغم من وجود حقائق واضحة جلية، أمام الذهن الإنساني، وأخرى لا نهتدي إليها إلا بعد طول تفكير وبإمعان نظر، إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لا تقل يقيناً أو وضوحاً، عن غيرها من الحقائق، التي تعرف مباشرة كالحقائق الرياضية على سبيل المثال.

ويرى «ديكارت» أن معرفة وجود الله، تتمثل في ذهن الإنسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير، وأن قتل الإنسان لرغباته، وتهذيبه لدوافعه، واستبعاده للمعارف الحسية، من العوامل التي تمكنه من إدراك حقيقة وجود الله. تلك الحقيقة الحدسية، التي تتيسر معرفتها في حال التسامي فوق مستوى الغريزة والحس.

بعد أن عرض «ديكارت» للقسم الأول من هذا التأمل (الخامس) الذي فسر فيه: كيف أن كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء. وبعد أن بين في القسم الثاني: أن وجود الله منطو على ماهيته ذاتها، التي تتضمن سائر الكمالات يستهل القسم الثالث بالبحث عن اليقين، الذي يقتضي وجود الله، وهذا يعني أن وجوده ليس يقينياً فحسب بل ينبغي التأكيد على أن كل يقين إنما يعتمد كلية عليه.

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الإنسان، لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها، غير أن معرفته بوجود الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون

تسرب هذا الشك إلى فكره، ولذلك تصبح الفكـرة معصومة من شبهة الشك، متميزة بالوضوح والصواب.

وهكذايتبين لنا: أن حقيقة كل علم ويقينه، إنما يتوقفان على معرفة الله، كما يستمدان وضوحهما وتميزهما بمقدار هذه المعرفة الإلهية، (وهـذا ما سوف يتبين فيما بعد).

وقد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفي الذي يعتمد علـى معرفة الإله الحق، ويستند إلى حقيقة وجوده. بقوله:

«وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته، إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول أني قبل أن أعرف الله! ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفته سبحانه فقد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله، والأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث كونها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها»[1].

بعدأن عرض «ديكارت» للتأمل الخامس مبيناً فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقي، الذي يعد منبعاً للبداهة واليقين ـ نجده يتناول في التأمل السادس، موضوع وجود الأشياء المادية، محاولاً التمييز بين نفس الإنسان وبين بدنه، فيعرض للبحث عن وجود الأشياء المادية، ويتصوره ممكناً باعتباره موضوعاً لعلم الهندسة. كما أن وجود العالم المادي ممكن أيضاً، لأن الإنسان لا يستطيع تصور جسده متميزاً عنه، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الإنسان تصوره على حده. وقد أبانت فلسفة «مالبرانش» بوضوح عن هذا الموقف فصرحت بأن كل ما يمكن تصوره على حدى فهو موجود على حدى، فكان موقفه ذلك أساساً لما ظهر في فلسفته من ثنائية بين كل ما هو جسماني من جهة، وما هو نفساني من جهة أخرى.

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

يتساءل «ديكارت» في بداية هذا التأمل عن وجود العلة، وما يستتبعها من وجود المعلول، فيذهب: إلى أنه لا صعوبة في الانتقال من وجود النفس، التي هي معلولة إلى وجود الله الذي هو علتها، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه من معلولات لا يعد استدلالاً حاسماً وقوياً إذ أن وجود المعلول، يثبت وجود العلة، بينما وجود العلة، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات، التي كان من الممكن أن تحدثها. وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتي بوجود إلّه خالق وقادر على خلق عالم خارجي التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله في الحقيقة؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب، فإن ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصوره في حيز الإمكان «أي ممكناً» بوجود العلة إنما قد تحقق إذ أنه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه «سبينوزا»، حيث قرر: أن جميع المخلوقات قد ارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب).

أما إذا كان جوابنا بالسلب، أي بافتراض أن الممكن ليس دليلاً على الموجود بالفعل: فلا يلزم ذلك أن يكون الإله خالقاً من حيث أني أملك فكرة عنه، ولا يعني ذلك أن يكون خالقاً بالفعل لكن التجربة وحدها، هي التي تستطيع أن تفعل في هذا الأمر.

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه في الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام. وهو هل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة، بوصفها أمراً ممكناً في مذهب فيلسوف يضع كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك ولبس؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث، وذلك ما يطلق عليه الفيلسوف إسم الصدق الإلّهي Veracite Divine فيسأل هل العالم الخارجي موجود؟ فتكون إجابتنا التقريبية نعم إنه موجود باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده، فإذا كان الأمر كذلك فبأي معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الإنساني؟ ونصيب الصدق الإلّهي من جهة أخرى؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة هي:

أولاً: إذا كان وجود العالم ممكناً.

ثانياً: إذا كان هذا الوجود محتملاً.

ثالثاً: إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع.

وهذا هو الطريق الذي تبناه الفيلسوف. ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية: يبحث القسم الأول منها في الأدلة على وجود الأشياء المادية. أما مبحث القسم الثاني فينصب على البحث في طبيعة الأشياء. بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نقع فيه من خطأ في الأمور النافعة أو الضارة وسوف نفصل كل قسم فيما يأتي: -

القسم الأول ـ البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية :

يضم هذا القسم عدداً من التساؤلات يبحث أولها عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة أم لا؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على اعتبار أنها ممتدة (أي تمثل موضوعاً للهندسة) ويترتب على ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل. والله وحده هو القادر على خلق هذه الصور المتميزة الواضحة في ذهني، التي لا تنطوي على أي لبس أو غموض أو تناقض.

ثم يعود «ديكارت» ليتساءل مرة ثانية: هل هذه الأشياء موجودة وجوداً واقعياً؟

فيجيب بأن خيالنا ربما قد منحنا فرصة على تصور الامتداد أو تخيله، مما يعطي دليلاً محتملاً على وجود الأشياء المادية في العالم من حيث أن التخيل يعد أمراً متميزاً عن أمور التعقل المحض، ويمثل على ذلك: بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسي كالمثلث مثلاً الذي لا يقتصر تصوره أو تخيله على كونه شكلاً مؤلفاً من ثلاثة أضلاع فحسب، بل يزيد على ذلك الرؤية الحاضرة والماثلة أمام أبصارنا بقوة الذهن. لذلك فإن الإنسان يحتاج إلى بذل مجهود في حالة التخيل أكبر مما يحتاج إليه في حالة التعقل.

وبالإضافة إلى ذلك فإن قوة التخيل أو ملكة «التخيل» ليست ضرورية لماهية الإنسان، من حيث كونها مغايرة لقوة التصور، ولو لم تكن لدى الإنسان

قدرة على التخيل، لما تغير شيء البتة فيه، ولظل على ما هو عليه بوصفه شيئاً مفكراً.

لذلك ونظراً لتميز التخيل عن التعقل المحض، وتطلبه لمجهود خاص لا يبذل في حالة التعقل، وأيضاً لكونه ليس ضرورياً لماهية الإنسان. فسواء وجد أم لم يوجد، فالإنسان شيء مفكر لأن التخيل يستلزم وجود شيء متميز عن الذهن، إذ أن الثاني في حالة تعقله إنما ينظر نحو ذاته، وما تحتوي عليه من أفكار وتصورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال. ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن، فهو ينطلق صوب الصورة الحسية التي تطابق ما كونه من فكرة عنها كان قد تلقاها عن طريق الحواس منذ البداية. لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التي تكمن في العقل الإنساني، إنما تعني الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شيء حاضر، وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتمالياً في تصور «ديكارت» فقد ترك مسألة «التخيل» جانباً وبدأ ينظر في مسألة الحس لعله يجد فيها شيئاً يستدل به على وجود الأجسام **فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتبين معالمها هي**:

أولاً: الأشياء التي اعتقد في صحتها من قبل وكان قد استمدها من الحواس، وعلى أي اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه؟

ثانياً: الأسباب التي دفعته إلى الشك فيها.

ثالثاً: ما يجبّ عليه والحال كذلك أن يعتقد في هذا الأمر.

فيما يتعلق **بالأمر الأول**، وهو بشأن الأشياء التي سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس، فمصدرها هو (جسده) الذي يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة، التي تؤثر عليه. (أي تنفعه أو تضره)، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الأجسام الغريبة صفات: كالصلابة والحرارة واللون مضافاً إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها.

أما المبرر الذي دفع به إلى الاعتقاد فيها، فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه، بدون رغبة منه، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى،

وحيث أنه لم يكن لديه أية معلومات مسبقة عن هذه العلل ، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التي كانت لديه عنها، كما كان قد تصور أنه قد تعلمها من الطبيعة ذاتها، وذلك بإمعان النظر في جميع هذه الأحكام، التي كان قد عرفها في ذاته، قبل أن يبدأ في التفكير بإمعان بزمن طويل.

أما الأمر الثاني: فهو اضطراره إلى الشك في هذا كله بعد أن تبين مدى الخطأ الذي توقعه فيه الحواس، وكيف أنها توهمه بأشياء لا وجود لها في الواقع أصلاً، كما أنه قد انتهى من أحلام النوم، إلى إدراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضاً أحلاماً، فلما افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقته على فطرة لا تخطىء حتى في أكثر الأشياء وضوحاً وبداهة. غير أن الميل الطبيعي الذي كان يدفعه إلى الثقة في الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه في بعض الأحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها، بالإضافة إلى أن الأفكار الحسية في ذاتها، لا تعتمد في نهاية الأمر على إرادته وإن كانت تكمن في نفسه قوة قد تحدثها، وإن لم يكن يتعرف عليها بعد.

أما الأمر الثالث: الذي يبحث عنه الفيلسوف، فيبدأ من مرحلة معرفته لذاته، ولخالقه بوصفه علة وجوده وكمالاته التي تنقصه، وهو يقرر: بأنه ما دامت جميع الأشياء التي تصورها في وضوح وتميز، يمكن أن يكون مصدرها الله. وعلى النحو الذي يراها به، فيكفي أن يعرف بسهولة ويسر، تصور شيء بدون شيء آخر، حتى يتأكد من أن الشيئين متغايران في الواقع (الحقيقة) إذ أنهما يمكن أن يكونا موجودين كل على حدة، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم أن لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئاً مفكراً لا ممتداً، كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئاً ممتداً لا مفكراً، ولذلك تعتبر الأنا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر.

فيذهب «ديكارت» إلى أنه يمتلك قوة حاسة منفعلة بذاتها بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها، كي تبعث فيها أفكار الأشياء الحسية، ولكن باعتباره شيئاً مفكراً ـ لا يمكن أن توجد فيه هذه القوة الفاعلة، التي لا تقتضي الفكر، ولا الوعي ـ لذلك فهي خارجة عنه، وهي لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين: أما جسماً يتضمن

على جهة الصورة، ما هو موجود على جهة الموضـوع، من أفكارنـا عن الأشياء الحسية. وإما أن يكون شيئاًمؤلهاً حاصلاً على «جهة الشرف» على كل ما هو موجود على جهة الموضوع. في هذه الأفكار.

ويخلص «ديكارت» إلى أن الله الخالق لوجوده، قد ألهمـه اعتقاداً راسخاً في صدور هذه الأفكار عن الأشياء الجسمانية لذلك فإن هذه الأشياء موجودة في الواقع.

القسم الثاني ـ البحث في طبيعة الأشياء المادية :

يتساءل «ديكارت» في هذا البحث عن طبيعة الأشياء المادية؟ فيقر مبدأ خداع الحواس، إذ ربما لا تكون الأشياء التي ندركها عن طريقها على ما هي عليه في الواقع، وذلك لما يشوب معرفتها من غموض واضطراب، وحيث أن هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات عن الأشياء المادية، من حيث كونها موضوعاً للرياضيات البحتة أو الخالصة فهي موجودة فيهاحقيقة، بيد أن معرفة الأشياء الجزئية كحجم الشمس البادي أمام النظر، والأشياء الغامضة كالضوء والصوت تقتضي الرجوع إلى الطبيعة التي لا لبس فيها ولا غموض، حيث أنها مستوحاة من قبل الله مصدر كل حق وثبات فماذا تعلمنا الطبيعة؟

يذهب الفيلسوف إلى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هي: أولاً: تعلم من الطبيعة أن له بدناً وأنه متحد به اتحاداً كاملاً يجعله وإياه شيئاً واحداً، وليس كالنوتي في السفينة، كما يعبر عن ذلك في تأمله، وهذا يعني أن أي جرح يدمي جسده لا يدركه عن طريق العقل فحسب، بل على نحو ما يفعل النوتي عندما يدرك عيباً في سفينته، فيشعر بألم هذا الجرح وينتبه إليه، وتعني لحظة الألم هنا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد، بحيث إذا ألم بالجسد ألم تعرضت النفس بدورها للألم والعذاب، وهنا يبرز الرباط الوثيق والأزلي بين نفس الإنسان وجسده.

ثانياً: كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة من الأجساد تحيط بجسده، وتسبب له إدراكات مختلفة وأنها متمايزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه باعتبارما تسببه له من لذة أو ألم.

أ ـ أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة :

وهكـذا نرى أنه بقدر ما تعلم«ديكارت»من الطبيعة ، فقد نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك: ما عرف أن في الجسم الساخن شيئاً يشبه الحـرارة ، التـي في الإنسان ويصحح الفيلسوف هذا الخطأ بالاعتقاد بوجـود شيء في النـار يثير فيه الشعور بالحرارة ويبرر خطأه هذا بعدم إتباعه للطبيعة ومحاولة إفساد ما على غير وعي أو فهم منه ، إذ أنه لا غاية للمدركات سوى تعليم الإنسان بما هو نافع ، ومـا هو ضار ، وهي واضحة وجلية في هذا غير أنه يستخدمها بوصفها قواعد تعينه على معرفة ماهية الأجسام.

القسم الثالث ـ تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة، أو الضارة:

بعد أن عرض «ديكارت» للقسمين الأولين من التأمل السادس والمتعلقين بالأدلة على وجود الأشياء المادية، وطبيعتها. يبدأ بحثه في القسم الثالث منه وهو المتعلق بتبرئة الطبيعة من تهمة الخطأ في الأمور النافعة أو الضارة.

يبين الفيلسوف أنه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعي لمدركاتنا، إلا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة في خطأنا حتى في الأشياء التي يجب أن تتجنب أو غيرها من الأشياء التي تطلب. ويقدم لنا «ديكـارت» مثالاً على ذلك: بالطبيعة التي تدعو الإنسان لتناول اللحم، لا لتناول السم الذي نجهله، والأمر غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطىء في الأشياء التي توجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة، ويقدم لنا «ديكـــارت» مثالاً على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء، الذي تشعره الطبيعة بالرغبة في شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحته فإذا قيل: أن طبيعة مريض ما قد فسدت فإننا نجيب على ذلك بالقول: بأنه وإن كانت طبيعته تنطوي على فساد أو عيـب **إلا أنه يمكـن إجمال الإجابات على هذه التساؤلات في الأمور التالية**:

أولاً: إن النفس غير منقسمة، بينما الجسد مركب من أجزاء.

ثانياً: إن النفس لا تتأثر بصورة مباشرة بما يحدث في المخ.

ثالثاً: إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعاً لها شعور معين في غالبية الأحيان.

رابعاً: إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد، ولا سبيل إلى البحث عما هو خير منه.

وعلى هذه الصورة نجد أن مرض الحلقوم، يولد بتأثيره على المخ الرغبة في تناول الماء، وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسد، ذلك لأن الجفاف يأتي غالباً من أن الشرً يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن. أما في حالة ما إذا كان منشأ هذا الجفاف علة أخرى كالاستسقاء مثلاً، فإنه يولد أيضاً الرغبة في الشرِّ وهي الرغبة التي ربما كانت لها آثار سيئة في تلك الحالة على البدن، إلا أن شرهاً يعد شراً عرضياً، ومحصلة ضرورية لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن، وهذا يطلعنا على الدور الخطير الذي تلعبه الحواس في التوجيه إلى الصواب، والتحذير من الخطأ كما أنه بإمكاننا أن نجعل من بعض حواسنا رقيباً على الحواس الأخرى، ونستطيع التحكم فيها عن طريق الذاكرة، فلا يحق لنا أن نخشى الخطأ فيما تعرضه علينا حواسنا في كل يوم. كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه في أثناء النوم وبين ما نراه في خلال اليقظة من أحداث، بمعنى أن نفرق بين الأحلام واليقظة.

لذلك فمسألة التحكم في الحواس، التي تأتي عن طريق اتفاقها مع بعضها البعض، واتفاقها كذلك مع الذاكرة والإدراك من جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لا سبيل إلى الخطأ في إدراك هذا الوجود، فينتج عن هذا أن الله ليس مضلاً.

وهكذا يختتم «ديكارت» التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقية التي تعد من أروع ما كتِب في الفلسفة، وفي وجود النفس والعالم وفي البرهنة على وجود الله.

الفصل السادس

الميتافيزيقا

(١) تصور «ديكارت» للميتافيزيقا

(٢) ميتافيزيقا «ديكارت» أو مراحل اليقين الثلاث

(٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين..

(٤) محاولة الخروج من الدوبيتو.

(أ) اليقين الأول وجود النفس.
(ب) اليقين الثاني وجود الله.
(جـ) اليقين الثالث وجود العالم.

(١) تصور الأفكار بين «ديكارت» و«لوك»، و«باركلي».

(٢) نقد «باركلي» للكيفيات الثانوية عند «ديكارت» و«لوك»، وظهور المذهب اللامادي.

(أ) تصور «ديكارت» و«لوك» للعالم المادي.
(ب) موقف «باركلي» من المعرفة بين تصورية «ديكارت»، وتجريبية «لوك».
(جـ) المذهب اللامادي عند «باركلي»، وأثر الفكر الديكارتي.

١ ـ تصور «ديكارت» للميتافيزيقا:

ذهبَ «ديكارت» إلى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة). وهي تحمل فروعاً ثلاثة هي: الميكانيكا والطب، والأخلاق.

والفلسفة هي الفرع الذي ينصب على دراسة الموجود من حيث هو موجود، أي التي تهتم بدراسة أصل الإنسان وحياته ومصيره.

أما الطبيعة فهي ما تكشف عنه التجارب من موجودات في العالم الطبيعي سواء في السماء، أم على وجه الأرض، وتشمل علوم الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء، وعلم الحياة، وعلم النفس الفسيولوجي.

والميكانيكا هي ذلك الفرع الذي يشمله فن صناعة أو بناء الآلات. والطب هو الفن الذي يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم البشري. أما الأخلاق فهي الفن الذي ينظم السلوك الإنساني، ويحاول تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة.

وطبقاً لهذا التصور الديكارتي تعد الميتافيزيقا والفيزيقا نظريتين، بينما تؤدي الميكانيكا والطبّ والأخلاق إلى نتائج عملية حقيقية، لذلك يرى «ديكارت» أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة، هي ما تحمله من ثمار في فروعها. ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التي لدى فروع الميكانيكا والطبّ والأخلاق، من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية، تخص قواعد السلوك

الإنساني، وتساعد الإنسان على التكيف الاجتماعي السليم، كما تجعله سيداً على الطبيعة ومالكاً لزمامها. وهذا الموقف الذي يتجه إليه «ديكارت» من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبر عنه «بيكون»[١] في هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب «بيكون» أيضاً إلى أن في إمكان الإنسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافية عن الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هي التي يهدف إليها «الأول» من فلسفته، حيث سعى إلى اكتشاف المبادىء التي تقوم عليها فلسفة أولى لا تحتمل الشك محاولاً أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية، التي لا تحتمل الجدل، ثم يستخرج منها التطبيقات العملية، التي يستفاد منها في مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للإنسان.

ويذهب «ديكارت» إلى أن منهجه في هذا المجال العملي لم يتراءى لأحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا: بقضايا غير صادقة بتسرعهم في الحكم عليها، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص، وهي آراء باطلة وغير يقينية وينبغي إعادة النظر إليها.

ولما رأى «ديكارت» ما شاع في عصره من اختلاف في الآراء، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت، وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة عن تخبط وبلبلة في أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة، أو منهج محدد فقد أحس إحساساً قوياً بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية،

---

(١) يقول «فرنسيس بيكون» في الآلة الجديدة New Organon «إذا سعى الإنسان من أجل تجديد قوة الجنس البشري عامة وتوسيع سيطرته على الكون فإن مثل هذا الطموح إذا كان في الإمكان إطلاق هذا المصطلح عليه إنما هو أكثر عظمة ونبلاً. . .» ويقول أيضاً «إن سيطرة الإنسان على الأشياء تقوم على الفنون والعلوم فحسب من حيث أن السيطرة على الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا بإطاعتها» وهذا النص من الآلة الجديدة:

"If One Were to endeavor to Renew and Enlarge the Power and empire of man Kind In General over the Un:verse Such Ambition (If It May be so Termed) is both more Sound and more noble..."

The empire of man Over things is Founded on the art and Sciences alone for nature

أو التفلسف الصحيح. وأول هذا الطريق يكون في الشعور بضرورة المنهج، أي محاولة إيجاده وتطبيقه على كل من مجالي النظر والعمل، لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجي ضرورة للتقدم في مجالي الفلسفة والطبيعة على السواء. وذكر في «مبادىء الفلسفة». أن الميتافيزيقا هي أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادىء المعرفة البشرية، كما تفسر أهم صفات الله، والطبيعة الروحانية للنفس.

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتي تعد مدخلاً للفيزيقا وغيرها من العلوم، ويندرج الدين كما يفهمه «ديكارت» تحت هذا التعريف. والدليل على ذلك أن الفلسفة في تصوره تبدأ من الفكر لتثبت لنا في خاتمة المطاف وجود الله ووجود العالم المحسوس.

أ - مبادىء الفلسفة Principes

يبدأ «ديكارت» فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية منها وقد طرح هذا التساؤل في بداية مؤلفه «المبادىء» الذي كان يسعى فيه لعرض مبادىء فلسفته وتعريف أهدافها، وعللها وأقسامها.

غاية الفلسفة عنده هي دراسة الحكمة Sagesse التي هي علم واحد كلي Universelle أي تفسير شامل للكون أو نظام شامل للعالم، فهي لا تعني أي معارف جزئية خاصة وإنما تعني علم المبادىء العامة أو الحكمة الكلية Sagesse, Universelle التي تشتمل على العلم الخاص بالله، والعلم المتعلق بالطبيعة، وعلم الإنسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم.

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية. لا تغلب طرف من هذه الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسيين الذين أبعدوِ الفكر الفلسفي عن مجال ممارسة الحياة العملية، لكن الفلسفة الجديدة تقترب من الواقع تمارسه، وتحاول حل مشكلات الإنسان وإصلاح أحواله فهي التي ترشده إلى الخير الأسمى فيصبح سيداً ومسيطراً على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحظى به عقله من سمو وشرف التأمل الفلسفي.

ـ البحث عن المبادىء أو فحصها :

تسعى الفلسفة عند «ديكارت» إلى البحث عن المبادىء أو العلل الأولى وعنده لا تطلق لفظة مبدأ أو علة على أي كلمة كانت إنما لا بد من توافر شرطين لهذه العلل أو المبادىء حتى يتسنى للإنسان أن يتفلسف بصحة ويقين، وأول هذين الشرطين يتمثل في أن تكون هذه المبادىء واضحة وبديهية ولا يمكن الشك فيها حين تأملها والنظر فيها. أما الشرط الثاني: فهو أن تستند إليها معرفة سائر الأشياء. بحيث لا تحدث تلك المعرفة بدونها في حين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادىء بدون الرجوع إلى الأشياء التي تعرف بها وتستند في معرفتها إليها.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تصورها «ديكارت» فكر يتميز بالوضوح والجلاء ويعتمد على منهج الاستنباط الذي يقوم على ربط المعاني. وهي الحكمة لأنها تسعى دائماً للبحث عن الحقيقة عن طريق العلل الأولى؛ ومن ثم فإنها مصدر نفع عملي ونظري للإنسان.

٢ ـ ميتافيزيقا «ديكارت» أو مراحل اليقين الثلاث:

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع «ديكارت» «منهج الشك» لكي يصل إلى اليقين الذي يمكنه من إقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعروضات الحسية، وفي المعارف، والمبادىء الموروثة بغرض إعادة النظر فيها، ومحاولة تصحيحها، وبنائها من جديد.

ـ وقد عرفنا من قبل ـ أن هذا الشك لا يشبه الشك عند الشاكين، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة، واليأس الكامل، إنه نوع آخر تشيع فيه روح البينة، ويسعى إلى بلوغ اليقين. لقد أردا «ديكارت» أن يعلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها، وبداهتها، فهو نوع من الشك المنهجي، المؤقت، الهادف.

وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة، بل على العقل ذاته الذي «ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق، فيصوره باطلاً» ـ على حد قوله ـ ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار، وهكذا يظل الفكر ثابتاً قائماً مهما شك، ومهما أخطأ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع إنكار كونه مفكراً حين يشك، وحتى في حالة الخطأ، فإن الإنسان إنما يكون في حالة تفكير أيضاً.

من هذا المنطلق «أنا أفكر فأنا إذن موجود»[١]. . . أو «الكوجيتو» انطلق

---

(١) جدير بالذكر أن «ابن سينا» Avicenna (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق =

«ديكارت» إلى الميتافيزيقا الحقة التي ستتأدي به إلى عدد من النتائج في مقدمتها: الإنسان مفكر، وموجود من حيث كونه يفكر، وهذه حقيقة حدسية سرعان ما يدركها الذهن المنتبه.

والحق أن عبارة «الكوجيتو» قد يفهم من خلالها وجود شيء من الاستدلال على اعتبار أن الإنسان يستطيع عن طريق الفكر أن يستدل على الوجود والعكس

= «ديكارت» إلى التمييز بين جوهري النفس والجسد (وكان فيلسوفاً فارسياً، عمل طبيباً كما لعب دوراً بارزاً في مشكلة التوفيق بين الفلسفة، والدين وهي المشكلة التي عرفت في تاريخ الفلسفة الإسلامية باسم «الحركة المشائية» وتنطوي فلسفته على مذهب في الوحدانية يحاول فيه المزج بين مبادىء الإسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو. وقد حاول ابن سينا إثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن»، وفي سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضاً أطلق عليه اسم «الرجل الطائر»، أو «الرجل المعلق في الفضاء» - يقول ابن سينا في كتابه «الشفاء» جـ ١ ص ٢٨٢ - «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً. ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً، ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطاً من ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به: فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت.

ومن هذا النص يحالو ابن سينا إثبات تمايز ذاته عن جسده، وأنها ثابتة، مؤكدة، ومستمرة في الوجود مهما حدث بالنسبة للجسد وإن إدراكه لهذه الذات لا يحتاج إلى جسد فنحن ندرك النفس إدراكاً واضحاً، وضرورياً بدون حاجة إلى جسد.

يقول ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» أيضاً... ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع، والهيئة، بحيث لا تبصر أجزاؤها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة، ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها».

= ومن تحليل هذا النص لابن سينا: نجد أن ديكارت قد نحا نحوه في هذا التمييز الحاسم في «التأملات» حين ذهب يؤكد وجود الذات في قوله: «الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء جميعاً... ولكني لا استطيع أن أتجرد من الفكر، أو انقطع عن إدراك أنيتي». التأملات ص ١٠١. =

صحيح ، بيد أن هذه القضية ، أو العبارة إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن الذي يفكر موجود لا شك في ذلك ، فالإنسان في حالة التفكير يكون في حالة الوجود ، ومن ثم يصبح موجوداً لأنه يفكر ، إنها لحظة اكتشاف الإنسان لوجوده ، لحظة التفكير ، لحظة حدسية سريعة لا سوابق لها ، ولا مقدمات يقول «ديكارت» : « . . . إن كوني أروي الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جلياً يقينياً إني موجود ، في حين أنني لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر . . . »[1] .

يكارت : التأملات ، عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ .

٣ ـ من دائرة الشك إلى ثبات اليقين:

ويدفعنا هذا الموضوع «الكوجيتو» وإثبات وجود الذات إلى البحث في مسألة «الوجود الفكري» و«الوجود المادي» فالفيلسوف يحاول في هذا الموضع أن يثبت وجوده مفكراً أي وجود الفكر وليس وجود الجسد، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد، ودليل ذلك أنه بعد أن أثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لا جسد له على الاطلاق، بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس في مكان، وليس في عالم أيضاً، ورغم هذا التصور الذي ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر.

ومن هنا تكون الآنية، أو الذات المفكرة موجودة، مع افتراض عدم وجود الجسد.

وعلى هذا النحو نجد أن «ديكارت» يطرق بابَّ المثالية فيرى أن العالم الخارجي أو عالم الموجودات المحسوسة في الواقع ـ التي نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هي في ذاتها ـ ليس أكثر من عالم زائف، لأن العالم الحقيقي هو العالم «المثالي» الذي يتمثل في أذهاننا وليس خارجها.

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة في «التأملات الميتافيزيقية» وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحسي برمته، بالشك فيه، وإعادة النظر إليه من جديد، ومراجعة معطياته، يقول في ذلك: «هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقيني صدر بعد تأمل، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلني أعتقد بوجود أشياء خارجة عني، ومغايرة لوجودي تستعين بحواس أو بأي

وسيلة أخرى، لتبعث في أفكارها وصورها وتطبع في نفسي أشباهها ونظائرها»[1].

لقد حارب «ديكارت» الحواس، وهدم قيمتها إلا فيما يتصل بالمساعدة في تحقيق وجود الإنسان، فالمادة عنده لا تنطوي سوى على معنى مثالي والعالم الحسي موجود. لكنه يتحول إلى عالم مثالي في مفهوم «ديكارت» فالأجسام جوهرها الامتداد، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئي لنا لكنه الامتداد الذهني موضوع الهندسة.

بعد أن عرضنا لفكرة «ديكارت» «الكوجيتو» وما تنطوي عليه من محاولة إثبات الذات، والرؤية الديكارتية المثالية لعالم المحسوسات، نبين المراحل التي مر بها الفكر الديكارتي من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التي مر بها الفيلسوف وتأدى منها إلى إثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهي وجود النفس والله والعالم.

---

(١) ديكارت: التأملات، عثمان أمين ص ٣ ص ١٠٨.

٤ ـ محاولة الخروج من الدوبيتو:

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود الجوهر الذي هو ذاته المفكرة ـ التي تشك، وتتصور، وتقرر وتنفي ـ يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أن لا جسد له.

ولكن أنا أفكر فأنا موجود، وأنا موجود من حيث أني أفكر أو «الدوبيتو» كانت من بين الاعتراضات التي وجهت إلى فلسفته، ولقد حاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المنغلقة على نفسها في محاولة البحث عن علة وجوده في إله خالق كامل لا متناهي، ثم أثبت وجود العالم. وسوف نحاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سيأتي:

أ ـ اليقيـن الأول ـ وجود النفس :

بدأ «ديكارت» فلسفته بالشك ، فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه ، والشك يعني البحث عن المبادىء الأولى اليقينية التي لا تشوبها شائبة لبس ، أو خطأ .

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضرورياً في طريق التفلسف الحقيقي فقام على أثره الفيلسوف بالشك في جميع مصادر أحكامه ، ذلك أن نفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام ، والمعارف في الماضي لا بد من مراجعتها والتحقق من صدقها ، وكذلك ينبغي الشك في الحواس ، والخيال مهما بلغت قوتها ، إذ أنها قد خدعته من قبل كثيراً ، «ومن المحتمل أن تخدعه في المستقبل . ولهذا كان الشك هو العزم على «عدم الالتزام» بالأحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضي المتوارث أو عن الحواس أو الخيال ، ولم نتبين بعد صحتها.

أما الأحكام التي اكتسبناها في الماضي فينبغي الشك فيها لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص ، كانت الناس قد قبلتها ، وتوارثتها باعتبارها صادرة عن مصدري ثقة تمثلاً في آراء ونظريات أرسطو ومعارف المدرسيين ، وقد تصورت العقول صحة هذه المعارف بحكم توارثها لها جيلاً بعد جيل .

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فإنها حق خادعة ومما يؤيد ذلك ظاهرة الأحلام ـ فنحن نرى في النوم الأحداث نفسها التي نعايشها في الواقع ،أي في يقظتنا ويصعب علينا لحظتها التمييز الحاسم بين أحوال النوم وأحوال اليقظة ، كما أن الخيال يمكن أن يخدعنا أيضاً ويصور لنا أشخاص ، وخيالات من وحيه لم نألفها في اليقظة .

وإذا كنا نشك في الأحكام المسبقة، وفي معطيات الحواس وتصورات الخيال. فهل نثق في معطيات التأمل النظري الناتجة عن التبصر، والاستدلال؟ هل نثق على الأقل في علم يقيني واضح هو الرياضة باعتباره ضامناً للإنسان من الوقوع في الخطأ؟

الحق أن «ديكارت» يرى أن التجربة لا تؤيد ذلك فكثيراً ما يخطىء أبرع الرياضيين في براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين هذا العلم وقد تخطىء قضاياه في بعض الأحيان. ولا سيما وقد افترض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به والقدرة الكاملة اللامتناهية على خلق أي شيء، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول تخطىء حتى في أيقن الأحكام.

وثلى أية حال فإن «ديكارت» لم يتمكن من المضي في هذا الاتجاه إلى نهايته لأن في الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعي، كما أن افتراض مثل هذا الإله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التي طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الإله المفطور في النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود «ديكارت» بعد ذلك ويفترض وجود «شيطان ماكر» يضلنا في أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التي انسحبت على كل شيء في الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البصيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة، وصخرة صلبة لم يقو عليها الشك هي الذات أو «الأنا» والتي تبلورت في عبارته الشهيرة (أنا أفكر إذن فأنا موجود).

ومحاولة «ديكارت» إثبات وجود النفس هي محاولة لإثبات وجود «الذات» في أي فعل تقوم به حتى في حالة الشك نفسها فكون الإنسان يشك يفيد إنه يفكر، وكونه يفكر يفيد ثبوت أنيته وهذه النتيجة الأخيرة، إثبات وجود الذات (الوعي) - إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هي: -

أولاً: إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق في كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التي ندركها في وضوح، وتميز هي أشياء حقيقية.

ثانياً: إن كون الكوجيتو ـ على نحو ما سبق ـ منطلقاً للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعزعته مهما بلغت فروضهم من شطط قد حذا بديكارت إلى اتخاذه قاعدة أساسية للتفلسف ـ وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في مبادىء الفلسفة بقوله: «إننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين، وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها»[1].

ثالثاً: إن «أنا أفكر فأنا موجود» تعني أنني أدرك وجوداً ليس وجوداً واقعياً جسمياً، بل وجود فكري صوري فهوموجود حين يفكر ولا يدري شيئاً عن العالم حوله. لكونه موجود يفكر لا يعلم شيئاً عن وجود أي عالم واقعي خارج فكره إنما كل ما يعلمه يقيناً هو أن إثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا يداخلها أدنى شك.

رابعاً: أن حقيقة الكوجيتو في إثبات التلازم بين الفكر والوجود واعتبار «ديكارت» إنه شيء مفكر لأنه شيء موجود قد جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة، والواقعة البديهية الحقيقية التي لا تقبل الشك التي سوف يقوم عليها بناء فلسفة «ديكارت» برمتها.

خامساً: إن معنى «أنا أفكر فأنا إذن موجود» إنما تنطوي على تلازم ضروري بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد استمرار الوجود لأن الإنسان يفكر في كل لحظة من لحظات حياته ولا يحدث أنه يكف عن التفكير إلا إذا انتهى وجوده.

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر فلا يجعله مقصوراً على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وصوابه، بل يجعله شاملاً لجميع الحالات النفسية من مشاعر، وإحساسات تنتاب الإنسان في جميع مراحل عمره وفي صغره، وفي شيخوخته، في نومه، وفي يقظته، في وعيه وفي غيبوبته. فالفكر هو حالة «الوعي» أو «الوجدان»، قد نخطىء في موضوع فكرنا، وقد نصيب وفي كلتا الحالتين نحن نفكر أي أن طبيعتنا تنطوي على الفكر في جميع حالاته.

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة، ت عثمان أمين، الجزء الأول، مبادىء المعرفة البشرية نص ٧ ص ٩١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

سادساً: إن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكري خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والأحاسيس إنما يفيد فصلاً حاسماً، وتمييزاً واضحاً بين النفس والجسد. كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقيناً، وثبوتاً من وجود الجسد. من حيث أن الفكر لا يدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لا يدرك الجسد إلا عن طريق الفكر.

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول «ديكارت» في المبادىء: «إننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن»[1].

على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) استطاع «ديكارت» أن يثبت ذاته (أنيته)، وأن يثبت أيضاً استقلالها ـ بما تنطوي عليه من تأمل، وأحاسيس ـ عن الجسد، كما أثبت أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر ذاته بينما يدرك الثاني بالظن، أو التخمين.

وهكذا أثبت «ديكارت» اليقين الأول، دعامة الميتافيزيقا عنده وأصل الحق، واليقين «النفس» أو «الأنية».

---

(١) ديكارت: المبادىء، ت عثمان أمين، الجزء الأول نص ٨ ص ٩٢.

ب ـ اليقين الثاني ـ وجود الله :

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود النفس ، بدأ في البحث في أفكاره التي تحضره حال التأمل فوجد أن في نفسه فكرة قوية تسيطر عليه ، ولا يستطيع منها فكاك ، هي فكرة «الكامل» أو «اللامتناهي» .

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف ، ولما لا تكمن في نفسه بقوة ، وقد شك في كل ما حوله في الحواس وفي العالم كما أنه رفض الصعود من الأشياء إلى الفكر ـ على ما جاء بفلسفة أرسطو ـ بل أراد سلوك سبيل اليقين ، والصواب بالنزول من الفكر أو المعنى إلى الأشياء ـ على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية ـ لقد أراد «ديكارت» أن يصل إلى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهي بصورة مباشرة ، وبدون أية مقدمات ، أو وسائط. فذهب بقوله إلى: حيث أنني موجود ، وفي نفسي فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهي فالله موجود ، أو على ـ حد تعبيره ـ هذا كاف لإثبات وجود الله .

ولما لا يثق الفيلسوف في وجود فكرة هذا الكائن الكامل اللامتناهي إنها فكرة مفطورة في نفسه ، وهو قد ذهب يثبت من قبل أن الفكر الذي هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقاً ويقيناً من أي شيء آخر حتى جسده الممتد ، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وإدراكها لأن وسيلة إدراكها هو الفكر ذاته بينما أن الجسد ، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطىء للوهم ، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لا تتم إلا بتجريده وإعادة تصوره بالفكر.

على هذا النحو كانت النفس التي أثبتت وجودها بالكوجيتو هي محل

الصدق، وأصل اليقين، وأن ما أقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطوية في النفس وموجودة فيها فهي صادقة، ويقينية.

وبعد أن أثبت «ديكارت» وجود هذه الفكرة في ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاثة أدلة عقلية لإثبات وجود الله ـ على ما سنرى فيما بعد ـ .

والحق أن مذهب «ديكارت في إقامة الدليل العقلي على وجود الله لم يكن ينطوي على ثمة غرابة، أو نقص، ولم يكن وحده هو الذي ابتدع هذا الطريق، لقد سبقه في الاستدلال العقلي على الوجود الإلهي فلاسفة كثيرون، ولا هوتيون في المسيحية، والإسلام كما أن كثير من لاهوتي العصور الوسطى قد حذو هذا الحذو. ونجد أيضاً نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكري القرنين السابع والثامن عشر. وإن كان بعض الباحثين في العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحنى في إثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الإستدلال العقلي لأنها تحصل بالحدس أي بالإدراك المباشر، فليس المعنى من الاستدلال إلا إيجاد الصلة بين شيء ما بحقيقة أعلى منه، وهذه الصلة تستحيل في حالة إثبات وجود الله من حيث أنه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لا يوجد ما هو أعلى منه شأناً، ولا أسمى منه مرتبة. والذي لا يمكن البرهنة على وجوده بالإستدلال العقلي.

وإذا تأملنا نصوص «ديكارت» المتعلقة بإثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالإشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا وإلى أنها مفطورة فينا وهذا يكفي شاهداً على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها.

بهذه الكيفية يكون «ديكارت» قد أثبت وجود الله على المستوى الأنطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقة الكبرى، والمبدأ الأعلى المطلق لا يختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بأنها مفطورة في النفس.

إن هذا الطريق الذي أشار إليه الفيلسوف لا يختلف عما ذهب إليه معترضيه ففكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس. لكن الاستدلال

الذي ساقه الفيلسوف يعد نوعاً من التدليل المنطقي فإنه لا يتناول فكرة الله في هذا الصدد باعتبارها مبدأ، أو حقيقة ـ فالمبدأ، أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس، وما تنطوي فطرة النفوس على معرفته ـ لكن «ديكارت» هنا يتناوله باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية ـ فإذا ما رجعنا إلى فكرة «الله» وجدنا أنها فكرة شخصية شأنها شأن سائر الأفكار الحقيقية المحددة المفهوم والتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهي عند هذا الحد لا تدخل في أي استدلال إلا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح «فكرة الله» كالموضوع المنطقي تماماً الذي نثبت له، أو نسلب عنه شيئاً فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لا غبار عليه[1].

ولم يتوقف الأمر بالمعترضين عند نقض «ديكارت» في إقامة الاستدلال العقلي على وجود الله باعتباره موضوع حدس أولي لا سبيل إليه بالاستدلال العقلي. نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الموضوع:

الإعتراض الأول: وموضوعه أن الموجودات لا يبرهن عليها.

الحق أن «ديكارت» يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الأولى، بل لعله الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله. وهذا التأكيد من جانبه يشير إلى أنه من الحق إثبات كائن معين عن طريق مبدأ من مبادىء الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك نستدل من بعض المعلولات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة.

وقد ذهب الفيلسوف في محاولة إثبات وجود الله مذهبين:

أولهما: محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره.

وثانيهما: التوصل إلى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته. أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتنقسم إلى دليلين الدليل الأول المأخوذ من صفة النقص التي تنطوي عليها ذات الفيلسوف والتي تظهر بوضوح في الشك الذي هو نقص أو قصور عن بلوغ الحق وما كنت لأعرف أني كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن «الكامل» أو «اللامتناهي».

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥.

ويتساءل «ديكارت» من أين جاءتني هذه الفكرة؟

فيقول: إنه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قد تبين له أنه موجود ناقص متناه ـ والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة، والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل[1].

والحق أنني ما كنت أشعر بنقصي ونهائيتي لولا وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي فيَّ، ولما كنت ناقصاً فإنني بذلك لست مصدر فكرة «الكامل أو اللامتناهي» من حيث كوني موجود ناقص ومتناه.

وعلى هذا النحو فهذه الفكرة لم يضعها في سوى موجود لامتناه يحوي كل كمال. ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله إذن موجود.

* اعتراضات على فكرة وجود الله:

وقد واجه «ديكارت» عدة اعتراضات على هذا الدليل منها «إن فكرة «الكمال» التي يجدها في نفسه ليست موجودة عند معظم الناس.

ومن المحتمل أن يكون التجريبيون وإتباعهم ممن اعترضوا على نظرية الأفكار الفطرية «عند ديكارت» وخاصة فيما ذهب إليه «جون لوك» الفيلسوف الإنجليزي التجريبي الذي واجه هذه النظرية (الأفلاطونية الأصل) بوضع عدد من الحجج التي يحاول عن طريقها دحض هذه الفكرة عن وجود الأفكار والمبادىء الفطرية يقول «لوك» بالرغم من أولية وضرورة هذه المبادىء إلا أن هناك عقول كثيرة لا تعرفها كعقول الأطفال والمعتوهين[1] ثم يعود ويعضد حجته بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الأراء، ولما كانت الأفكار الفطرية تتسم بالعمومية فإن عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة[2]. التي تسمى «بحجة الإجماع العام» أو القبول العام General assent .

---

(١) Descartes, Meditations, A. T, M 3 P. P 40, 41.

(٢) Locke, John, Anessay Concerning Human Understanding Alexander Camp Bell Ibid B I Ch II Sec 3 P 39. New York.

لقد قصد «ديكارت» من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مفطورة في النفوس وليست حاضرة على الدوام، ولا يعني ذلك أن للطفل معرفة بها لأن ملكة التفكير عنده لم تنضج بعد لكنه يملك القدرة، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج. كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى، في عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فهي موجودة أصلاً وفي الحقيقة، ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها.

ومن بين الاعتراضات التي وجهت إلى فكرة وجود الله وصفاته هي: إننا نتصور «اللامتناهي» و«الكامل» تصوراً سلبياً محضاً، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتي «المتناهي» و «الناقص» الموجودتان في أنفسنا.

والحق أن فكرة الكمال اللامتناهي فكرة إيجابية إلى حد كبير، ولما لا تكون كذلك، وهي تعبر عن حقيقة بلغت غاية في الكمال والصدق، ومثل تلك الحقائق التي تبلغ مرتبة الكمال لا يمكن مطلقاً أن تكون سلبية.

واعتراض آخر يوجه إلى فكرة وجود الله فحواه: إن هذه الفكرة تفتقد إلى الموضوع، فهي من صنع مخيلة الذهن البشري تألفت من أفكار أخرى على نحو ما يتصور الإنسان أي فكرة عن أشياء لا وجود لموضوعاتها.

ويرد «ديكارت» على هذا الاعتراض: بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية في البساطة، بل لعلها من أبسط الأفكار، وأكثرها بعداً عن المزج والتركيب.

على ضوء ما سبق تتضح لنا عدة أمور هي: -

أولاً: - إن فكرة الكائن «الكامل اللامتناهي» فكرة وثيقة الصلة بنا منذ بداية تفكيرنا. فهي التي نعرف بها مدى النقص والتناهي الذي يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضاً إننا مخلوقات ذات أحوال نفسية، تشك، وتنفي، ترفض، وتقبل، وتنكر، وأنه لذلك فإن فكرة وجود الكائن الكامل هي منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية على النقص والتناهي.

ثانياً: - إن هذه الفكرة التي فطرنا عليها هي من أشد الأفكار جلاءاً ووضوحاً، وتميزاً لأنها تنطوي على قدر من الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه أي فكرة

عداها. إنها فكرة الكائن الكامل الموجود بذاته الذي خلق العالم المتناهي.

ثالثاً: ـ إن فكرة الكامل اللامتناهي فكرة بسيطة لا تأليف ولا تركيب فيها من حيث أنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات ومهما أوتيت من قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أزيد فيها شيئاً.

رابعاً: ـ إن فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس فما فحوى هذه النظرية، وما هو تصور «ديكارت» لها؟

*معنى نظرية الأفكار الفطرية:

تعنى هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي: إن الإنسان يولد وفي عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره، وسلوكه في مراحل حياته المتقدمة.

*تاريخ النظرية:

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان. فنجد أن أفلاطون يذكر في محاورة «فيدون» Phaedo مسألة خلود النفس وكيف اتسمت بالأزلية والأبدية لأنها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والأشباح).

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق، والخير، والجمال، كما عرفت معاني الخير، والسعادة، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطىء الغرائز والشرور فسجنت فيه، وحجبت عنها المعارف السابقة، ومن ثم أصبحت المعرفة عند «أفلاطون» هي التذكر أي تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية، ثابتة، والتذكر كما يعرفه أفلاطون ليس سوى عملية» لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال[١].

وفي محاورة «مينون» Meno يذكر «أفلاطون» أن المعرفة التي حصلتها النفس من قبل في عالم المثل تتبدى عندما يوجه شخص ما إلى آخر سؤال صحيح،

---

(١) محاورة «فيدون» ـ أفلاطون ـ محاورات أفلاطون ت د. ذكي نجيب محمود ـ الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨.

فإن إجابته ستكون صحيحة ذلك يعني أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق والمثل، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية في الإنسان، الذي ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاصلة على معرفة بسائر الحقائق الخالدة بحيث لا يكون له دور إلا في محاولة إكتشاف الأفكار الموجودة في نفسه من قبل.

أما «أرسطو» الذي كان أكثر واقعية، وميلاً إلى استخدام الحواس، والتجربة الحسية في الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادىء العقلية الأولية (القبلية) a Priori التي ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة، والوضوح الذاتي ولا تحتاج إلى برهان على يقينها[1].

وعند «أرسطو» ترد الفكرة إلى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها، ولا نستطيع ردها إلى ما هي أعم منها هو مبادىء الذاتية Identite والتناقض Contradiction والثالث المرفوع (Tiers) Exclu وهي مبادىء قبلية، أو أولية Primaire لا يمكن أن يقام برهان على صحتها[2] لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية، كما تمثل الأساس الأول الذي تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضرورة، والوضوح الذاتي.

وفي العصور المدرسية اعتمد البحث في نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادىء نظرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لاستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادىء الرياضية كمبادىء «الكل مساو لمجموع أجزائه» ـ أو الكل أكبر من أي جزء من أجزائه. وكانت مجموعة المبادىء، والمعارف الأولية لا تخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الإنسانية بوجه عام.

وعرف المسلمون أيضاً هذه النظرية فذكرها الغزالي في الرسالة اللدنية. كما أرجعها «أفلاطونيو كيمبردج» إلى طبيعة الروح المتسامية غير المادية كما ذكر

---

(١) Aristotle: Metaphisics, Book Ch IV P 125. Translated by Tohn Warrington, London

(٢) Ibid.

«سمث» أما «هنري مور» Henry More فقد قال بخلود النفس وبأنها عاشت في عالم أكثر سمواً وصفاء قبل أن تحل في الجسد ويكاد يقترب في هذا التصور من تصور «أفلاطون» عن خلود النفس وعالم المثل.

وفي القرن السابع عشر نجد ظهوراً لنظرية الأفكار الفطرية عند «ديكارت» الذي قسم الأفكار في «التأملات» إلى ثلاثة أنواع فطرية Innees وعرضية Adventices ومصنوعة Factices كما يشير إليها بوضوح عندما يذكر أن بعض الأفكار «مفطور في أي جبلت عليه، والبعض الآخر غريباً عني أي مستمد من الخارج، بينما أن النوع الثالث من تأليفي واختراعي الخاص»[١].

وتمتد جذور نظرية الأفكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة أخرى في القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الألماني النقدي «كانت» Kant, E الذي نادى بنظرية الأفكار القبلية التي تعني أن بالعقل، أو بطبيعته ذاتها توجد شروط ضرورية لإدراك الأشياء وفهم ذواتنا، والعالم الخارجي.

ويرى «كانت» أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا مستخلصة من التجربة Experience، فهناك معرفة مستقلة عن التجربة، وغير مرتبطة أصلاً بأي انطباع حسي هي المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة[٢]، وهو يفرق بين هذه المعرفة الخالصة، وبين المعرفة التجريبية التي يقول عنها أنها لاحقة أو متأخرة A Posteriori.

والمعرفة الأولية هي الشروط، أو الأسس لكل معرفة موضوعية Objective.

وتعد هذه الشروط أو المبادىء القبلية أشبه بطبيعة العقل التي لا دخل للحس فيها. فهي سابقة عليه، وأساسية له كما أنها توجد لدى الناس جميعاً منذ ميلادهم، تكمن فيهم بحكم تكوين عقلهم الطبيعي في شكل تصورات لا تظهر إلا عند مواجهة العامل الخارجي كمقولات؛ الجوهر، والعلية، والضرورة والاستحالة والإمكان، وغير ذلك.

---

(١) ديكارت: التأملات، عثمان أمين: التأمل الثالث ص ١٢٩.

(٢) زكريا إبراهيم: «كانت»، أو الفلسفة النقدية ـ عبقريات فلسفية ـ مكتبة مصر ١٩٧٢. ط٢ ص ٦٣.

بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخي لنشأة نظرية الأفكار الفطرية بداية من «أفلاطون»، و«أرسطو» مروراً بالقرنين السابع عشر، والثامن عشر، عند «ديكارت» و«كانت». نعود إلى عرض الدليل الثاني على وجود الله وهو دليل «النقص» وهو عكس الدليل الأول الذي حاول فيه «ديكارت» أن يبحث عن سبب فكرة الكمال الموجودة فيه، ويرى في هذا الدليل مدى نقصه، كما يعرف كيف أنه يشك ويخطىء، ويريد ويتساءل الفيلسوف عن السبب في وجوده فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هو سبب وجوده، لأنه لو صح ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة في الله والتي يعرف نفسه مفتقراً إليها»[1].

ويرى «ديكارت» أن وجوده يعني أنه خرج من العدم الذي يفترض قدرة مطلقة لا متناهية تنقصه بدون شك، كما أنه جوهر مفكر، ولو كان قد منح نفسه الوجود لما كان قد قصر عن منحها صفات الكمال.

ومن حيث أنني لست علة وجودي، وحيث أنه يلزمني لكي أبقى في الزمان عناية ترفعني من العدم في كل لحظة، ولما كان والديا ليسا هما السبب المباشر، أو العلة الأصلية في وجودي. لكنهما مناسبتان لوجودي فحسب، ولما كان من غير الضروري أن أتدرج في سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلى ما لا نهاية. فإنه يكفني أن أبحث عن سبب وجودي فحسب.

إن سبب وجودي هو الكائن الكامل الذي أفكر فيه، فإني أتصوره من الغنى، والقدرة بحيث لا يكون مفتقراً في وجوده إلى سبب، ولا عاجزاً عن البقاء بذاته في الوجود. ومن ثمة فهو قادر على خلقي، وحفظ وجودي فهو الذي يخلقني من العدم، ويحفظ وجودي في كل لحظة من لحظات الزمان.

نخلص من الدليل الثاني على وجود الله إلى الدليل الثالث.

وفي هذا الدليل يحاول «ديكارت» التوصل إلى فكرة وجود الله باستخدام الرياضة حتى يتسنى له الوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى يقين معادل ليقين

---

(١) التأمل الثالث، ص ١٨٨.

الرياضة التي تمثل موضوعات النظر والبصيرة للنفس، فموضوعات الرياضة، والهندسة تعد من موضوعات النظر الخالص والبصيرة النافذة التي تمكن الإنسان من بلوغ الصواب إذا ما تقدم فيها بأحكام. ونظم، وتدرج متصل. ولضمان الصواب. والتأكيد على وجود الله رأى «ديكارت» أنه يمكن التفكير في الله، وفي موضوع وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضي حتى يتمكن من الوصول إلى يقين يعادل اليقين الرياضي على سبيل المثال: كما تقتضينا فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوي قائمتين فإن فكرة الكائن الكامل تقتضي أن ننسب إليه الوجود بالضرورة.

وعندما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقين الرياضي فإنه يفرد بذلك لله خاصية لا تشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج الذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته، فالوجود المتحقق في الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة، وفحواها. على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بأنه «الكائن الكامل» بالمعنى الأنطولوجي (معني الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل، أن الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال.

* نقد الدليل الأنطولوجي:

على الرغم من محاولة «ديكارت» البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذي يحاول تمثله ليكفل الصدق، واليقين في هذا الدليل فإنه لم يسلم من النقد.

ومن وجوه النقد التي وجهت لهذا الدليل ـ وكانت من بين الاعتراضات التي جمعها الأب «مرسين»: هي أنه إذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقي، أو «الواجب» لفكرة الله فيلزم أولاً الكشف عن الوجود المنطقي، أو «الممكن» لهذه الفكرة، بمعنى أنه يجب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لإثبات إمكان تصور هذه الفكرة منطقياً[1]، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الإمكان فيأتي من كمال

(١) كان الفيلسوف الألماني «ليبنتز» أحد الذين نقدوا «ديكارت» في هذا الدليل. باعتباره لم يشر في بدايته إلى إمكان تصوره منطقياً، فقد تصور الأول وجود الكائن الذي تتضمن ماهيته =

الله باعتباره كائن لا حد له ولا سلب فيه، ولذلك فليس في فكرته ثمة تناقض.

ويجيب «ديكارت» على هذه الاعتراضات فيقول: «أنه لا وجود لأي استحالة، أو تناقض في تصور فكرة الله كالموجود في تصور دائرة مربعة، فالأشياء التي يتضمنها ذلك التصور متجاورة، يتضمن بعضها البعض الآخر. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا افترض استحالة ما خارج الذهن أي في الشيء نفسه، وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة في شيء ما وليس في مجرد تصوره يفيد افتراض وجوده.

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و«ليبنتز» بل أننا نجد أن الفيلسوف الألماني «كانت» يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله.

وعند «كانت» تنقسم القضية إلى نوعين «تحليلية» و«تأليفية» الأولى يكون المحمول فيها متضمناً لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع. فالقضية التحليلية على ما يتصورها «كانت» هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد، ذلك لأن الامتداد متضمناً لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فإن المحمول «ممتد» لم يضف معنى جديداً بالنسبة

= الوجود إذا كان ممكناً، ولما كان الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود، فإن الله موجود إذا كان ممكناً.

وبهذه الصيغة يكون «ليبنتز» قد أكمل هذه الثغرة التي لاحظها في دليل «ديكارت» الأنطولوجي معبراً عنها في نص يقول فيه: «ومن ثم فالله وحده، أو الكائن الضروري له ميزة أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً. ولما كان يستحيل على شيء أن يمنع تلك الإمكانية التي ليس لها حدود، ولا سلب، ومن ثمة لا تناقض، فإن هذا وحده ضروري لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولي وقد برهنا على هذه الأولية من خلال إثبات موضوع الحقائق الأبدية، كما أننا قد برهنا على وجوده بطريقة تالية من حيث أن الأشياء الممكنة لا تتمكن من الحصول على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته».

Herbert Wildon Carr: The Monaodology of Leibniz California - Los Angeles, F.P 1930

لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون التناقض إثبات الموضوع، وسلب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون «عدم التناقض» هو سند صحة هذا النوع من القضايا. أما القضية التأليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أي مضافاً إليه كأن نقول مثلاً: «الجسم ثقيل» فهذه القضية لا تفيد ضرورة إضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلاً، وعندئذ يصح لنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق «كانت» بين نوعي القضايا التحليلية والتأليفية فيرى أن «قانون عدم التناقض» هو معيار صحة الأولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية.

وفي حالة إثبات الكائن الكامل فإننا نقع في التناقض إذا أثبتنا وجود الله، ونفينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال لأننا في هذه الحالة ننفي صفة متضمنة في معنى هذا الكائن في حين أنه لا تناقض في إنكار وجود الله ذاته لأننا في هذه الحالة إنما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شيء خارجي يمكن أن يكون محل تناقض حيث أن الموضوع لم يستمد من الخارج وبالتالي فلن يحدث تناقض في الداخل حيث أنه إنكارنا للشيء قد اقتضى إنكارنا لذات الشيء ولجميع صفاته الملازمة له».

وعلى هذا النحو فقضية «وجود الله» أما أن تكون تحليلية أو تأليفية فإذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقاً أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول، وفي هذه الحالة التي نثبت فيها وجود الشيء فإننا لا نضيف معنى جديداً إلى فكرتنا عن الشيء. ولذلك فهناك أمران لا ثالث لهما:

أولهما: أن يكون الفكر الموجود فينا لازماً لوجود الشيء ذاته (الوجود في الذهن).

ثانيهما: افتراضنا لوجود ما داخلاً في مجال الإمكان وهذا يعني أن الوجود قد استخلص من الإمكان الداخلي، وهذا تكرار عقيم.

ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة

الوجود «الذهني» وليس الوجود العيني.

ويرى: «كانت» أننا إذا أردنا أن نحيل قضية «الله موجود» إلى الواقع فإننا نحيل القضية التحليلية لأخرى تركيبية، أما في حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور إلى الواقع، وهنا نتوقف قليلاً لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود بصورة واقعية؟ سوف نجد استحالة في معرفة وجود الله الواحد فالوجود الإلٓهي هو موضوع إدراك حسي كما أننا لن نستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لإثبات هذا الوجود لأن هذه المقولات لا تسمح إلا بالتطبيق التجريبي فحسب لأن مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر. يقول «كانت» في إثبات وجود الله «أن التصور الإلٓهي يعد تصوراً عقلياً مجرداً تماماً، وهو لا يمثل غير شيء واحد يشمل الواقع كله» ولا يتعين به شيء[1].

وهكذا يصل «كانت» إلى الوجود الفعلي لله من خلال تصور عقلي خالص، ولما كان العقل الخالص لا يقرر وجوداً فعلياً وإنما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن «الله موجود» هي قضية تركيبية صادقة. فالأولى أن نقول أنها ليست قضية على الاطلاق. كما أنه من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلة معينة إلى أخرى تركيبية، أو ننتقل من معرفة قبلية تماماً إلى أخرى عن وجود واقعي[2].

يقول «بوترو» عن قضية وجود الله عند «كانت»: «أن الله هو أقرب أن يكون شعور بشيء يتجاوزنا بصفة لا متناهية ومع ذلك فهو بداخلنا»[3].

---

(١) كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ت نازلي إسماعيل ـ مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ١٩٢.

(٢) Kant I; **Critique of Pure Reason** Trans by N. Kemp Smith, Macmillan, London 2 andim 1981 P 626

(٣) Boutroux. E: **La Philosophie de Kant** Librairie Philosophique J. Vrin 1926 P 314.

* تعليق وتقييم :

١ - يعرض «ديكارت» في هذا الموضوع للأدلة على وجود الله عقلياً فيذهب في الدليل الأول إلى محاولة تقصي أحوال النفس، وسبر أغوارها حتى نتمكن من الوصول إلى فكرة الكائن الكامل الأزلي اللامتناه، خالق الأشياء جميعاً.

وفكرة الله تنبع من النفس نبوعاً طبيعياً، ولا يحتاج في إدراكها لغير التفكير في النفس، وما تنطوي عليه من نقص، وتناهي وفيما يشوب تفكيرنا من خطأ، وزيف. إن هذا التفكير في ضعف النفس وقصورها هو المدخل الأساسي لفكرة الله، ووجوده. وعلى هذا النحو يمكننا أن نفكر في وجود الخالق القادر حال التفكير في النفس ومن ثم فقد ارتبط وجودها بوجود الله، على الرغم من أن وجود النفس أقل مرتبة من وجود الله لأنها ناقصة محدودة متناهية ودون الكائن اللامتناهي القادر الذي تتمثله بفكرتها «إذ لا يمكن للأدنى أن يفسر الأسمى»[١].

وحيث أنه لا يمكن أن تكون النفس وحدها هي علة تفكيري في الكائن الكامل اللامتناهي فلا يمكن أن أكون أنا الذي كونت فكرة اللامتناهي بناء على الكمال اللامتناهي القائم في نفسي بالقوة[٢].

إن فكرتي عن كمال الله ولا نهائيته هي التي تجعلني أتصور، وأفهم وجودي، ونقصي. كما تدل على وجود الله.

(١) ديكارت: التأملات، التامل الثالث ص ١٨١.

(٢) Wilson. D, Margaret: Descartes U. S. A. New American Library, 1969. P 105.

وعلى هذا النحو فلكي نحصل على دليل وجود مخلوق كامل ينبغي علينا تخطي حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل اللامتناهي موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة.

٢ ـ إن «ديكارت» قد ذهب من الدليل الأول إلى الثاني في محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليته فيبحث عن علة وجوده باعتباره كائن يفكر، وفي هذا الدليل يكاد «ديكارت» يقترب من الفكر المدرسي الذي يذهب إلى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته الطبيعية. وهو هنا يشير إلى ضرورة التمييز بين موقفه هذا وموقف المدرسيين، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الإنسان كموجود مخلوق يستلزم لوجوده خالق. في حين أن الموقف الديكارتي يتجرد من الإنسان الكائن الذي يتكون من نفس، وجسد، ويستند فقط إلى النفس المفكرة.

والدليل الثاني للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة التي تمعن في تأملها ويستمر تفكيرها في خالقها (الكائن الكامل)، ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذي توجد فيه إلى اكتشاف نقصها وعجزها، وضآلتها وإلى الإحساس بحاجتها الجوهرية إلى وجود كائن قادر على الوجود بذاته، وقادر تبعاً لذلك على إيجاد سائر المخلوقات الأخرى.

وهكذا يصبح الإنسان الذي لا يملك شيئاً لوجوده أي ليس علة ذاته مفكراً ومتأملاً فيما هو علة له، ومالك لناصية وجوده، في الكائن القادر على خلقه، وعلى حفظ وجوده في كل لحظة من لحظات الزمان.

والإنسان حال تفكيره في الله إنما يفكر في الكائن الكامل الذي يملك من القوة، ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصور فكرة عدم وجوده. معنى ذلك أن هذا الكائن الذي نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله.

وهكذا يبدو لنا أن أدلة «ديكارت» على إثبات وجود الله إنما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو «الفكر» الذي هو صفة للنفس، فالنفس المفكرة هي التي تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الإلٰهية، وتصل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك في حال تفكيرها الموصول فيه أنه ضرورة وقدرة، كمال ولا نهائية لا فكاك من جذبها، أو

سيطرتها على ذهن الإنسان حيث كان يفكر في كل لحظة من حياته. يقول «ديكارت» تأييداً لذلك: «. . . وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لإثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي، ويكون في نفس فكرة إله، ما لم يكن الله موجوداً حقاً ـ أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها، هذا الإله المنزه عن كل عيب، المبرأ من شوائب النقص. ويتبين من هذا بياناً كافياً أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعاً، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب»[1].

هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى الصلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأنا لا يمكن أن أعرف الله، أو تكمن في ذاتي فكرة وجوده ما لم يكن موجوداً حقاً ـ الإله الموجود في الذهن الحائز لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب، أو نقص، البريء من الخداع تبعاً لذلك، ولما يكون مخادعاً وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة، بل حاز جميع الكمالات ـ لما يكون مخادعاً، وقد عرفنا بالنور الفطري أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب.

---

(١) ديكارت: التأملات. عثمان أمين، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

جـ ـ اليقين الثالث وجود العالم :

عرضنا فيما سبق لمرحلتي اليقين عند «ديكارت» وهما : وجود النفس ووجود الله ،كما أشرنا للأدلة الديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التي وجهت إلى الدليل الأنطولوجي.

وفي هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهي المتعلقة بوجود العالم.

لقد انتهينا في المرحلة السابقة إلى إثبات وجود الله ، والتيقن من حقيقة وجوده. فإلى أي حد نستطيع استخدام اليقين في الحكم بوجود عالم خارجي، أو بوجود عالم أجسام.

إن وجود الله هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي. مع مراعاة أن العالم الخارجي (الواقعي) لا يمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أي على نحو ما نتلمسه بحواسنا ، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ، تخدعنا ، ولا تؤدي إلى يقين.

وجدير بالذكر أن الضمان الإلّهي يرشدنا إلى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعاً لفكرة واضحة متميزة ، ولما كان هذا الأمر كذلك فإننا سوف نجهل الكثير من الظاهرات الطبيعية في حياتنا كظاهرتي الضوء والصوت Voix على سبيل المثال. من حيث أنهما لا يمكنا أن يكونا موضوعين لفكرتين واضحتين متميزتين، فلا يوجد في العالم الطبيعي مهما طال بحثنا سوى فكرة

واحدة تتميز بالدوام، والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية إنها فكرة «الامتداد» L' Etendue .

وفكرة الامتداد هي موضوع بحث علماء الهندسة، والمشتغلين بها، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعاً نستطيع أن نأخذ من مبدأ «الأفكار المتميزة» السبيل اليقيني لإصدار أحكام يقينية فإذا كان العالم المادي، أو عالم المحسوسات هو مجال تغير دائم فما الذي يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة ثابتة، أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم؟

لقد أعطى لنا «ديكارت» مثالاً في تأملاته «بقطعة شمع العسل» التي تظل محتفظة بصفاتها المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن تقترب من النار فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لسائر الصفات الحسية السابقة.

فماذا حدث لقطعة الشمع التي كنا ندرك منذ لحظات حلاوتها وشكلها، ولونها، ورائحتها، لقد تحولت إلى امتداد، وزالت عنها كل خواصها التي تغيرت، وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لا بمعنى الامتداد الحسي الذي نراه ونلمسه بحواسنا في الخارج، بل بمعنى الامتداد الذهني المجرد من أي مظاهر تتعلق بالحواس كالأضواء، والألوان، والأصوات وغيرها. . .

على هذا النحو فليس الامتداد هو المادة وليس الجسم هو ماهية الشمعة، بل الامتداد المجرد الذي يدركه الذهن، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الأولى أو جوهر الأجسام، بينما تكون مظاهره التي تدرك بالحواس وتتعرض للتغير الدائم هي الصفة الثانوية، وهي لا تملك وجوداً موضوعياً في ذاتها بل وجود ذهني فحسب.

ويقودنا هذا الموضوع «الصفات الثانوية» إلى العودة إلى النفس محل إدراك هذه الصفات، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية، من حيث أن الإدراك الحسي Perception (يعني به الإحساس والتخيل، وتصور الأشياء العقلية المحضة).

يقول «ديكارت» في التأمل السادس:

«. . . وفضلاً عن هذا أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين

جداً، ومتميزتين عني هما ملكتا التخيل، والإحساس، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسي تصوراً واضحاً متميزاً، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدوني، أعني بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به: لأنه في المعنى الذي لدينا عن هاتين الملكتين ـ أو إذا جاز استعمال إصطلاح المدرسيين ـ لأن في «مفهومهما الصوري» نوعاً من التعقل: ومن ثم أتصورهما متميزتين عني تميز الأشكال، والحركات، والأحوال أو الأعراض الأخرى التي للأجسام، عن الأجسام ذاتها التي هي سند لها»[١].

ويشير «ديكارت» من خلال هذا النص إلى إمكان وجود الفكر بدون التخيل، والإحساس الذين ليسا لهما وجود بدون الفكر بل أنهما معتمدان عليه وناتجان عنه.

ويذهب «ديكارت» إلى أن الإدراك الحسي لا يتضمن تصور طبيعة الأجسام من حيث هي امتداد، وشكل وحركة فحسب بل يتضمن الميل إلى إدراك وجود الأجسام، وصفاتها وهنا فإن هناك عمليتان هامتان في موضوع إدراك العالم الحسي هما:

أولاً: عامل الإدراك الجلي المتميز للأجسام في صفاتها الهندسية.
ثانياً: عامل الميل لإثبات هذه الأجسام في الوجود[١].

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون إرادة إثبات الوجود متوفرة لدينا، تلك الإرادة التي تتسم بالجلاء والتميز.

ولكن إذا جاز لنا منطقياً إدراك أجسام ما وحاولنا بما لدينا من ميل طبيعي إلى إثبات وجودها دون أن تكون هناك أجسام فهنا ينبغي الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة والنهائية حين نحكم على الوجود.

وهنا يتجلى الضمان الإلهي الذي يكفل لأحكامنا القائمة على الوضوح، والتميز نصيبها من الصحة واليقين.

---

(١) ديكارت، التأملات. عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠.
(١) نجيب بلدي: ديكارت، ص ١٢٤.

ومن هذا المنطلق فإن الله يصبح هو الضمان الإسمي لإدراكاتنا الصحيحة، وبالتالي لصحة معارفنا الوجودية.

وحيث أن هذا الإدراك يقوم على أساس الأفكار الجلية الواضحة فلا يجوز أن نخطأ، ولو مرة واحدة ما دمنا كنا معتصمين بالفكر الواضح المتميز.

وحيث أن من طبيعة الله ألا يخدعنا ولو مرة واحدة لأنه مصدر اليقين المطلق فإن أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينية مكفولة بالضمان، واليقين الإلٓهيين.

ولما كان «ديكارت» قد شك في العالم المحسوس ولم يأمن لأحكام الحواس الخادعة ـ التي يفرد للحديث عن خداعها معظم نصوص التأمل السادس ـ فإنه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المادة، وإرجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار في أذهاننا.

يقول «ديكارت» في خداع الحواس: «. . . ولكن كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدي من ثقة في الحواس: لأني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرة عن بعد إنما تلوح لي مربعة عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل، وكذلك فيما لا يحصى من المناسبات الأخرى وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية: إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن استوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي، وإن أحسست في هذا العضو ألماً».

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف «ديكارت» من الحواس، وكيف أنها تخدعنا في اليقظة والمنام، ولا يقتصر خداعها على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية، كالألم والفرح، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق.

ويدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة، والذي يؤكد فيه: على أننا لا نعرف «العالم الخارجي» معرفة مباشرة بالحواس كما لا ندركه إدراكاً مباشراً كما هو في ذاته، وأن غاية ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية، والأفكار المجردة التي في أذهاننا عنه.

أما على سبيل المعرفة، أو كيفية المعرفة، وكيف نحكم على أن الصور، أو الأفكار الموجودة في أذهاننا مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية فإن ذلك لا نبلغه إلا بفضل صدق الله، أو ما تفطر عليه ذواتنا من فكرة الصدق الإلٓهي التي تمنحنا اليقين الكامل بصدق ويقين ما أودع الله فينا من أفكار وتصورات.

وفي هذا الموضع الذي نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لما بالأذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعرض لموضوع الأفكار بين «ديكارت» و«لوك» و«باركلي» في ضوء تفسير مذهب المثالية.

١ ـ تصور الأفكار بين «ديكارت» و«لوك»، و«باركلي»:

يعد موضوع ـ الأفكار ـ من الموضوعات الوثيقة الصلة بدراسة العالم المادي، أو وجود العالم عند «ديكارت» ـ لأنها تطلعنا على تصور كامل للعالم الذي كان «الامتداد» هو الفكرة الواضحة المتميزة عنه بعد أن أطاح الشك بالمعروضات للحس، وبالمادة طولاً، وعرضاً، باعتبارها موضوعات خادعة ومتغيرة، ولا تؤدي إلى يقين، حتى بلغ به هذا الشك حد إعادة النظر في حالاته النفسية، أو الشعورية وهي حالات وثيقة الصلة بالذات، أو الأنا التي أثبت وجودها في مرحلة اليقين الأولى.

وهكذا يبدو من موقف «ديكارت» أنه مرتاب من العالم المحسوس، شاك فيما يراه، ويلمسه بحواسه. فلا يتمثل هذا العالم المادي عنده إلا من خلال فكرة تتميز بالوضوح والجلاء. هي فكرة «الامتداد الهندسي» وخارج حدود هذا الامتداد وكيفياته لا وجود لفكر واضح أو يقيني ومن ثمة فإنه يكون عرضة للخطأ.

وإذا كان «ديكارت» في موقفه لإثبات وجود النفس قد خلا إليها، وتأمل أعماقها؛ فاضطره هذا الموقف التأملي إلى البعد عن الواقع المحسوس في سبيل البرهنة اليقينية على وجود «أنيته»، أي وجود «الذات» التي تعد الأساس الأول لليقينات التي تلتها ـ وجود الله ووجود العالم ـ فإن هذه «الذات المفكرة» كان مقدر لها كي تضمن وجودها وتخلو من شائبة الشك في حقيقتها أن تكون بمعزل حتى عن المكان الذي يحتوي الجسد، بل حتى عن الجسد التي تحل فيه باعتباره شيء مادي محسوس، ولضمان إثبات صفة التفكير فيها كسمة مميزة لها، وجوهر أساسي يتقوم عليه وجودها.

ولقد ابتعد «ديكارت» عن العالم بقدر ما اقترب من الذات، وتعمق أغوارها باحثاً عن الفكر بالفكر ذاته. وهو أيضاً لم ينجح في محاولة إثباتها إلا بالقدر الذي تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب في تصوراته إلى قمة التراجع عن العالم المادي حين يذكر: أنه لو تصور أن لا جسد له على الاطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر، ولما كان الفكر صفة النفس، بل جوهرها فإن النفس موجودة حتى وإن لم يوجد جسد ألبتة.

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منافاة المادة لكي تثبت للفكر أحقيته، وأولويته، تحاول أن تشك في المحسوسات كي توقن فيما هو غير حسي، أي فيما يثبته الفكر المجرد.

والنظر إلى المحسوسات في ماديتها المحسوسة لا يعني أن تكون أحكامنا مطابقة لما نراه من كيفيات هذه الأشياء فإنه من خلال الإدراك الحسي يمكن أن نحدس صفات عقلية، أو كيفيات يكتشفها العقل، والفكر المجرد من الحواس، والخيال ويقصد «ديكارت» به «الامتداد الهندسي»، وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو الحركة، والعدد والزمن، وهي موضوعات العلم الرياضي التي يظهر جلاؤها وتمايزها أمام العقل، وبواسطته.

إن الامتداد الهندسي، وكيفياته هو موضوع الإدراك العقلي الحقيقي عند «ديكارت»، أما الإدراك الحسي للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح، أو يقين.

هذا هو مجمل تصور «ديكارت» للعالم المادي ـ أو لكيفية معرفتنا بالوجود الواقعي المشخص ـ فهذا الوجود لا قيمة له ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر في الأذهان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادي باقتناع، وتمثله ذهنياً، ومن ثم نتيقن أن أفكاره التي تتمثل عقلياً هي من الجلاء، والوضوح بحيث لا يتطرق إليها شك. إن هذه الأفكار جميعها ممثلة في فكرة «الامتداد».

؟وإذا كان «ديكارت» قد تراجع عن اعتبار العالم الحسي مصدر يقين لأحكامنا وأرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة في الذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسي

وكيفياته. فإن باركلي قد سلك عكس هذا الطريق فإذا به يحاول معرفة العالم من خلال ذاته، وتعرف على المادة فاندفع إلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل على ذلك من أنه قد اعتبر حركة الإنسان الأولى هي حركة في سبيل إثبات وجود العالم ـ على عكس الموقف الذي تقهقر فيه «ديكارت» إلى داخل ذاته في محاولة للتعرف على أنيته المفكرة، وإثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة، بل لعله قد أنكر وجود العالم المادي حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

وقد نظر «باركلي» Berkeley. G (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) للعالم المادي باعتباره موضوعاً قابل للتناول ممكناً للإدراك يقول في بداية مؤلفه الشهير «مبادىء المعرفة الإنسانية»: «عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الحواس Senses ويمكن أن تستوعبها العواطف، والعمليات العقلية، أو الأفكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أي من الطرق السابقة: يمكنني من خلال البصر أن أستنبط الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكنني أن أميز بين الشيء الصلب، والناعم، الساخن، والبارد الحركة، والمقاومة، كما أنني استطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع إلى الأشياء التي يتناولها عقلي بكل نغماتها، وتركيباتها المختلفة»[١].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى إقبال «باركلي» على العالم المادي، ومحاولة استيعابه، وفهمه عن طريق حواسه، فهو لن يكون إنساناً ما لم يدرك العالم، ففي لحظة تعرفه عليه، وفي زمان إدراكاته المختلفة له يكون في محاولة متواصلة لإثبات ذاته. باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت «باركلي» وجود النفس من خلال تعرفها على العالم كما يرى أن هذا الموقف في إثبات وجود العالم وإثبات وجود الذات لا يتم في مسافة زمنية، أو ميتافيزيقية لأن هذه اللحظة، أو هذا الموقف يعد واحداً غير منفصل، فلحظة إثبات العالم الخارجي تعنى لحظة وجود الذات[٢]، لأن وجود

---

(١) Berkeley, Goerge. The Principles of Human Knowledge F. P London 1937 P ½³.

(٢) Philosophes Du XVIII Siecle, III Berkeley Principes. Extraits. LLF Les Lettres Francaises.

الذات هو الذي يثبت وجود العالم وهكذا دواليك . . .

فالعالم موجود لأن الـذات هي التي أدركته مـوجوداً، وليست بعيـدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب «ديكارت» .

«وهنـا نلمح فرقاً واضحاً بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم ، ويرده إلى تصـورات عقلية مجردة وتمثلات ذهنية ، وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها بل يتسعين بالأخير كي يثبت هذا الوجود الفعلي للأنا.

وإذا كان «باركلي» قد ذهب في إثبات وجود العالم ، والنفس مذهباً مختلفاً عما أكده «ديكارت» فإنه أيضـاً يذهب في تصوره للعالـم ، وطبيعتـه موقفـاً آخـر مختلف. فإذا كان «ديكارت»قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان بحق. بحيث لا يوجد شيء حقيقي خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أي شيء يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة «الامتداد» .

ونجد من جهة أخرى أن «لوك» بوصفه فيلسوفاً تجريبيـاً قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لا متناهيـة من الأجسام الماديـة التي تتكـون من جسيمات ، أو «جزئيـات لا محسوسة» تدرك على أنها أجسام غايــة في الصغر. ويعمل هذا النظام المادي الطبيعي بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء في الطبيعة؛ ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها آلات .

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية أشار «لوك» إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هي الأجسام الإنسانية كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث في الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث في ذهنه أفكار معينة يطلق عليها اسم «أفكار الإحساسات» التي يضع في مقابلها نوع آخر هي ما تعرف «بأفكار التأمل» .

وهكذا فقد قسم «لوك» التجربة إلى نوعين الأولـى : حسية معتمـدة علـى الانطباعات الحسية التي تأتي مـن الخارج ، والثانية : تأملية : أي توجد في ذهن الإنسان ، وتعنى العمليات العقلية التي تتكون منها أفكار نتيجة للتأمـل الذاتـي ،

والمقصود بالعمليات العقلية تلك التي تعتمد علّى التفكير وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويعد تصور «هيوم» عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلاً بين معنى التجربة عنده، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا في إتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال: «توماس هوبز» الإنجليزي و«كونديلك الفرنسي». بينما نجد أن «لوك» قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصري الحس، والفكر معاً.

وجدير بالذكر أن توسع «لوك» في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً للاقتراب من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي الذي سبق أن رفضه، وخاصة نظرية الأفكار، والمبادىء الفطرية، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحي، أو المادي الذي تصور وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلي.

والأمر الذي لا شك فيه أن «لوك» قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر، ويحلل، وفي هذه الحالة تكون الذات موضوعاً لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية، أو أفكار التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها[1] إذ كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ويقول «لوك»: «إن أفكارالإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء كما تشعر اليدين بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا، ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ، ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي كحجمه، ولونه، ورائحته، ودرجة صلابته

---

(١) Russell. B: History of Western Philosophy, London 1954 P 633.

أو ليونته، وغير ذلك من أمور»[١].

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نتبين أن «لوك» يدعو إلى التعرف على العالم من خلال الإحساس به، وممارسة أفعال الحواس كالرؤية، واللمس، والشم، والتذوق وغيرها. ونحن نجد أن هذا الموقف يكاد يقترب من موقف «باركلي» في التعرف على العالم لكن الفرق بينهما يكمن في عدد من المسائل سوف نوردها تباعاً.

فبعد أن أثبت «لوك» وجود عالم خارجي عن طريق حواسه يحاول تقسيم كيفيات الأشياء إلى نوعين من الكيفيات أو الصفات هما: الصفات الأولية: وهي الصفات التي يقوم الشيء بها ولا يكون له وجود بدونها، وهي تتميز بالثبات كما أنها أساسية، وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغير.

ويعرض «لوك» في الكتاب الثاني من المقال[٢]. للصفات الأولية في الشيء ويعطي مثالاً لها: بالشكل والامتداد، والصلابة بحبة القمح agrain of Wheat فيقول: «إننا إذا تناولنا حبة من القمح، وقسمناها قسمين سنجد أن كل نصف منها مازال محتفظاً بدرجة من الصلابة، والامتداد، ومحتفظاً أيضاً بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف إلى نصفين فسنلحظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة، والامتداد، والشكل) لذلك فإن تقسيم الشيء إلى أجزاء لا يزيد أو ينقص من صفاته الأولية الثابتة التي هي ضرورية، ولازمة لوجوده»[٣].

أما النوع الثاني من الكيفيات أو الصفات فهو: الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، أو ضرورية لبقاء الشيء، كما أنها لا تكمن فيه، أو تلازمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج إحساسات متباينة عن طريق صفاتها الأولية مثل الألوان، والأصوات والطعوم، والروائح، وقد سماها «لوك» بالثانوية لأن وجودها ليس ضروري في الشيء فقد توجد وقد لا توجد[٤]، كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلاً لا يستلزم وجود لون ما كالبني، أو

(١) Essay, Book II ch 8 Para 26 P (8).

(٢) Ibid, Book II Sec CV III Sec 9 P 170.

(٣) Ibid.

(٤) Essay. Book II Sec CV II Para 12 - 13.

الأصفر، أو الأبيض، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لا يمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

وهكذا يتضح لنا أن «لوك» يعطي للمدركات الحسية في العالم المادي صفتين، أو كيفيتين: أولية، وثانوية، تعد الأولى صفات موضوعية وأساسية يقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة، ولا تكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان «باركلي» قد نقد «ديكارت» في قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة، أو الشكل، والمقدار والزمن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن «الامتداد الهندسي» الجامد الذي لا لون له، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة باعتبارها تلغي وجود العالم برمته، وتحيله إلى مجرد امتداد هندسي معقول منزوع الكيفيات. فإنه لم يفتأ أن سدد سهام نقده للكيفيات، أو الصفات الثانوية التي خلعها «لوك» على الأشياء. واعتبرها صفات، أو كيفيات تتعلق بالشيء المادي أيضاً، وأن الذات المدركة ينبغي أن تحصل على فكرتها عن صفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التي هي فيها أصلاً. فليس من المعقول أن يوجد شيء، أو جسم ما ممتد ومتحرك لا لون له ولا صوت. وكيف نتمكن من إدراكه كاملاً وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرته في أذهاننا؟

إن وجود الجسم في مذهب «باركلي» ينبغي أن يكون مصحوباً وجودياً وموضوعياً بالكيفيات الثانوية على قدر مصاحبته للكيفيات الأولية.

يقول «باركلي» في تفسير هذا المعنى«: . . ولكنني أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات، وهي التفاحة التي تحتوي على لون معين، وطعم مختلف، ورائحة، وشكل آخر مختلف أيضاً وهذه هي بعض الأفكار (المعاني) التي تكون الأشياء مثل الحجر، الشجر، الكتاب. . . إلخ. وجميعها أشياء قد تثير، وتحرك مشاعر الحب، أو الكراهية أو المتعة، إنها تلك الأشياء اللامتناهية التي تشكل أفكار وخطوط المعرفة التي يستوعبها الإنسان،

والتي تساعده كثيراً سواء في التأمل، أو التخيل، أو التذكر»[1].

ويقصد «باركلي» من هذا النص الإشارة إلى أهمية وجود الصفات الأولية، والثانوية جنباً إلى جنب في الجسم أو الشيء موضوع المعرفة، وهو يعطي مثالاً بفكرة التفاحة - على غرار مثال «لوك» في عرض الصفات الأولية، والثانوية - باعتبارها جسم يجب أن يكون حاصلاً على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون أيضاً حائزاً على الصفات الثانوية التي تمثل جزءاً أساسياً من مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الإحاطة به بدقة وكمال وهذا هو السبيل الذي تدرك به الذات وجودها حيث تثبت وجود الأشياء في مقوماتها، وأصولها الظاهرة، والخفية، الأولية، والثانوية يقول «باركلي»: «أنني أطلق على الكائن النشيط الذي يستوعب ويدرك ويفطن هذه الأشياء بالعقل أو «الروح»، أو الذات[2]، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أنني أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة، من حيث أن وجود الفكرة (المعنى يعنى وجود الشخص، وإمكانية استيعابه»[3].

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين إثبات وجود النفس المدركة، أو العارفة، وبين الأشياء المدركة في العالم الخارجي «فعندما أقول أنني أكتب الجدول الآن، فهذا يعني التأكيد على أنه موجود وأنا موجود لأنني أرى وأشعر به، لأنه جزء من دراستي»[4].

إن إقبال «باركلي» على العالم، ومحاولته التعرف عليه إنما قد جعلاه يخلع على الأشياء صفاتها، أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان في مستوى وجودي واحد هذا ما عبر عنه «باركلي» في قوله: «.. إن هؤلاء الذين

---

(١) Principales of Human Knowledge P 1. P 27 - 28.

(٢) "This Perceiving, active being is What I Call mind Spirit, Soul or my Self".

(٣) Principles: P 28.

(٤) The table I Write on, I Say exists, I See and Feel it. and if Were out of my study Shou'd Say it existed, meaning THERE BY THAT IF IT WAS IN MY STUDY IN Might Perceive it, or that Some other Spirit actually does Perceive it» Principles P 1 - Para 3 P 28.

يؤكدون على حقيقة وجود الشكل، والحركة وباقي الكيفيات الأولية التي تمثل الصفات الأصلية بدون وجود العقل يمكنهم في الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والأصوات، والحرارة، والبرودة، وجزئيات المادة، لذلك فإنني أود أن أعرف من ذا الذي يستطيع مجرد أن يعكس أو يحاول استنباط حركة، أو لون لأي فكرة من الأفكار في عقله أو يشعر بامتداد أي من الأجسام دون الاعتماد على الكيفيات الحسية Sensible Qualities »[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية، أو الثانوية تتلازم بالضرورة مع الصفات الأولية، ولا تنفصل عنها، ولما كانت غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهني فينتج عن ذلك أنها توجد فقط في العقل. وهذا هو المدخل لنظرية المعاني، وللمذهب اللامادي عند «باركلي» على ما سيتبين فيما بعد.

(١) Ibid, Para 10 P 33.

٢ ـ نقد «باركلي»[1] للكيفيات الثانوية عند «ديكارت» و «لوك» وظهور المذهب اللامادي:

٢ ـ تصور «ديكارت» و«لوك» للعالم المادي:

لقد رأى «ديكارت» و «لوك» أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هي من قبيل الصفات الثانوية أو الذاتية من حيث أنها قائمة في ذات الشخص المدرك، أو الناظر وعلى سبيل المثال: فإن المرارة ليست في الجسم الواقعي، أو المحسوس بل في الشخص الذي يدركه كما أن اللون لا يتوفر بصفة أساسية في موضوع الإدراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع. وهكذا نفى «لوك» و «ديكارت» أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشيء، ومكملة لمقوماته على غرار الصفات، أو الكيفيات الأولية.

والحق أن «ديكارت» لما كان قد ذهب إلى الشك في العالم الحسي وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة،فقد أنكر معها سائر الكيفيات، أو الصفات المتعلقة بها ففي مثال الشمعة يقول في الإشارة إلى الكيفيات الثانوية: «... لا شيء يقيناً من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق،

---

(١) جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣).
فيلسوف إنجليزي متدين ولد في إيرلندا في ١٢ مارس ١٦٨٥ منتمياً لأسرة إنجليزية بروتستانتية، دخل جامعة دبلن في السادسة عشر حصل على الأستاذية في الفنون، عين مدرساً بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيساً، أهم مؤلفاته «محاولة في نظرية جديدة للرؤية» ١٧٠٩، نشر بعدها أهم كتبه «مبادىء المعرفة الإنسانية» يبسط فيه بأسلوب واضح أسباب الخطأ، وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والإلحاد».

أو الشم ، أو البصر أو اللمس ، أو السمع قد تغير كله ، في حين أن الشمعة نفسها باقية»[1] .

وينطوي هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هي شيء وثيق الصلة بالمدرك ، أو الناظر ، وليس لها صلة بالشيء موضوع الإدراك لأن الذي بقى من الشمعة بعد الإقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية عنها ، وإنما الذي بقى هو الجسم ، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذي هو الصفة الأولى ، والكيفية الأولية المقومة للأشياء وهو يقصد إمعاناً في التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذي يتراءى له فلعل حواسه تخدعه فلا يدركه ، كما هو في الحقيقة ، قد يراه صغيراً أو كبيراً ، بعيداً أو قريباً ، وقد تؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح ، أو يتجاهل وجوده لا شعورياً . . لكنه في جميع هذه الأحوال بريء من النظر أو تناول الامتداد الحسي أو المادي ـ للأسباب السالفة ـ لكنه يتناوله فقط باعتباره إدراك ذهني و «تصور مجرد» خال من أي أثر للمادة أو الحس لأنه يرى أن الركون إلى الحواس في تحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجاذفة ، لأن موضوعات العالم الحسي المادي محل تغير ، وتبدل ، ومصدر وهم ، وخداع لا تستند أحكامها إلى الأفكار الواضحة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة ، واليقين .

وكلما تراجع الإنسان عن العالم ، كلما تحررت أحكامه من أغلال المادة الجامدة المتغيرة ، وازداد نصيب أفكاره من الوضوح والجلاء «فالامتداد العقلي» هو الكيفية الأولى أو الصفة الجوهرية للموجودات المادية التي تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة ، «ذهنية» متجردة من علائق الحس .

= وجد «باركلي» في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة ، والرد على الماديين ، جعل من الله موضوعاً لمذهبه في الوجود والمعرفة ، يقول : «إن مذهبه اللامادي قد انبثق نتيجة دراسته لمذهب «لوك» التجريبي ، و«مالبرانش» الديني فقد اختلف مع «لوك» الذي أنكر موضوعية الأنواع والأجناس وآمن بالمعاني المجردة في الذهن ـ فأنكر «باركلي» وجود المعاني المجردة ، والمعارف الجزئية وأقر وجود إسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع «مالبرانش» ، وخاصة في مسائل الوجود والمعرفة واليقين . Copleston, Frederick, A History of Philosophy P 1 Part II New York 1964 P9 - 10 .

(١) ديكارت التأملات. التأمل الثاني ص ١٠٥ .

يقول «ديكارت» في مسألة خداع الحواس: «لكن كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدي من ثقة في الحواس لأني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرة عن بعد إنما تلوح لي مربعة عن قرب وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل . . . »[1] .

ومن خلال هذا النص نتبين إشارة الفيلسوف إلى خداع الموجودات الحسية في العالم المادي ، فالموجودات الموضوعية لا تعطي للذهن ولا للحس صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه في واقع الأمر وهذا ما حذا بديكارت إلى إنكار أية معرفة آتية من الواقع الموضوعي للمدركات الحسية ـ واقتصار الموضوعية في تصوره على موضوعية الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح .

وأكثر من ذلك فإن «ديكارت» لم يقتصر على الشك في أحكام حواسه فحسب ، بل تعدى الأمر إلى الشك في أحواله النفسية المتعلقة بحواسه أو ـ على حد تعبيره ـ بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك في تساؤل له في النص نفسه فيقول :

. . . إذ هل هناك ما هو أعمق ، وألصق بالنفس من الألم؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم ، وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن استوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي ، وإن أحسست في هذا العضو ألماً»[1] .

ويبلغ الشك الديكارتي ذروته من خلال هذا النص الذي ينص على الشك في الإحساس الداخلي للإنسان ، والذي يرى الفيلسوف من خلاله أن الألم المصاحب للجسد ، والذي هو على صلة عميقة ووثيقة بالنفس قد يخدع أحياناً . فقد يلوح للمعوقين أنهم يشعرون ألماً في أعضائهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم

---

(١) ديكارت: التأملات . ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦ .

تكن الإحساسات الباطنة، والملازمة للنفس تخدع أيضاً، لأنها تتعلق بالجسد، وتعبر عن حالاته من اللذة والألم. إن هذا الموقف الذي ساقه الفيلسوف قد تأدي به إلى رفض معارف الحس، والحالات النفسية المصاحبة للبدن، والعودة إلى تلمس اليقين في تصورات العقل المجردة، وأفكاره الواضحة المتميزة.

وإذا بحثنا في موقف «لوك» من مسألة الكيفيات فسوف نجده يتأدى إلى عالم الموجودات من خلال خلع الصفات الأولية والثانوية عليها والعالم عند «لوك» مدرك بالإحساس الذي هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات.

وقد صنف «لوك» الأفكار الموجودة في العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة وهي نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective مصدرها الحس Sensation [1]، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection . وهذا لا يعني أن الأفكار الموجودة في العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثاني بل ترجع إلى المصدرين معاً فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلي.

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى في مذهب «لوك» ولما كانت الأفكار محصلة لاجتماع تجربة الحس وتأمل الذات[2]، كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيسي لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتها إلى الحس.

وعندما رد «لوك» المعرفة إلى الحس فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق[3].

فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماماً من أي كتابة عليها خالية أيضاً من أي أفكار، ويستطيع الإنسان أن يملأ هذه الصفحة الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجي.

---

(١) Essay Book 11 Chap. 23 P 178.

(٢) Essay Book 11 Chap. 23 P 178.

(٣) Essay Book 1 Chap 12 P 160.

بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والركون إلى معارف التجربة في تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب «ديكارت» فهو يثبت ما شك فيه الثاني، ويهتم بما أعرض عنه، ويبتدىء منهج معرفته من اتجاه مخالف تمام المخالفة لما نهج عليه«ديكارت».

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة، والبين كبير بين هذين المذهبين؟

إن البداية تبدو مختلفة، والمنبع يبدو مغايراً فشتان بين فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدراً للمعرفة ومحلاً للثقة واليقين. الموقفان مختلفان تماماً.

وعلى الرغم من أن «لوك» قد رفض تصورية «ديكارت» وتجريداته، كما رفض نظريته في المعارف، والأفكار الفطرية، وأقام مذهبه التجريبي بعيداً تمام البعد عن التصورات، والتجريدات التي غالى «ديكارت» فيها. بيد أنه، وبتقريره للمصدر الثاني من مصادر الخبرة الحسية، وهو المتعلق بأفكار التأمل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداب المذهب العقلي في غير وعي منه. ولما لا! وقول «لوك» بالبدأ من التجربة لا يضاد العقل، ولا يلغي دوره الرئيسي فالمبتدىء بالتجربة، المستخدم لحواسه مصدراً للمعرفة لا يغترف المعارف من المحسوسات، كما هي عليه في واقع الأمر، ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ «الأفكار» من قاموس المعرفة عند «لوك».

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الإنسان لها بعمليات ذهنية دقيقة، ولا تقوم الحواس منذ البداية إلا بدور الوسيط الذي ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية، التحليلية، التركيبية، التي تعمل عملها في الأفكار عن طريق ملكات التذكر، والتخيل، والتفكير وغيرها من القدرات، والملكات الذهنية.

فقول «لوك» بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لا يعني إلغاء قيمته الموضوعية، أو التقليل من دور قدراته الفعالة في مجال المعرفة. فالعقل لا يقف سلبياً أزاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لأنه يتضمن استعدادات كبيرة

وعمليات دقيقة من تذكر، وتخيل، وتصور، ومقارنة، كما ينطوي علـى قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب، والتشخيص، والتجريد، وليسـت كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية؛ بل أنها أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاته، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة.

بقي لنا أن نسأل كيف يتسنى للأشياء المادية التي تحسها حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار في أذهاننا؟

يقول «لوك»: إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد، والنوافذ والطرق، والأشخاص، نرى كل هؤلاء بحواسنا.

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الأشياء، كمـا تشعـر اليدان بالبـرودة، والسخونة، عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق. وهـكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا[1].

ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ، ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة صلابته، أو ليونته وغير ذلك من أمور. . .

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذي يوليه «لوك» للعقل إنما هو تيار ديكارتي خفي يكمن في ثنايا منهج التجربة الحسية عند «لـوك»، ودليل ذلك أن الأفـكار المستمدة من الحواس، والمدركات الحسية الخارجية لا قيمة لها، ولا دور في المعرفة ما لم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطني عن طريق العقل.

وجدير بالذكر أن إضافة «لـوك» لعامـل الاستبطـان، أو التأمـل في عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية في مذهبه، كما فصل بحسم بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين.

---

(١) Essay, Book 11 Ch. 8 Para 26 P 181.

ويرى «لوك» أننا لا نستطيع تفسير عملية الاستبطان أو كيف تنتج الأفكار في عقولنا بصورة واضحة، لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفضله وينصح بعدم الخوض في مسائل أعلى من مستوى معرفتنا الإنسانية يكفي.فحسب أن نعرف كيف تتكون الأفكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فسيولوجية «سيكلوجية» يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تتعلق بمجال الفلسفة. وجدير بالذكر أن موقف «لوك» من تكوين الأفكار في العقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها، ومكوناتها، وعملياتها المعقدة إنما تعد إشارة خفية منه إلى وجود علة أسمى تسببت في إيجاد الأفكار في عقولنا. وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لا تستطيع قدراتنا المحدودة الإحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل، ونشاطه الذي تنتج عنه أفكار محددة ودقيقة عن العالم المادي.

ومن جهة أخرى فإن هذا التصريح بحدود قدراتنا وبوجود قدرة تسمو علينا، وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر للإلّه في عملية المعرفة، وهو بدون شك موقف رئيسي لا سيما وأن كمال الفكرة، ووضوحها لا يتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التي يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا، وأسمى من طبيعتنا وأقدر على فهم طبيعة هذه العمليات.

وإذا كان «لوك» وهو يؤسس مذهبه الحسي التجريبي قد أنكر في أولى خطواته وجود المبادىء والنظريات الفطرية وهاجم أتباعها (ديكارت ـ ليبنتز ـ وغيرهم. . .). فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية، واعتمد على خبرة الحس والتجربة في تحصيل المعارف، فإنه في مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية ـ وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثاني للمعرفة بعد أفكار الإحساسات ـ يشير بدون قصد إلى نوع من الحدس الباطني وهو في هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه في وجه ديكارتي خفي كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقي لمذهبه. ولعل «لوك» كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة الإلّهية العليا التي تتمثل في المرحلة الأخيرة والنهائية من مراحل المعرفة. وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفي بين موقف «ديكارت»

من دور الآله في المعرفة الواضحة المتميزة التي يكفلها «الضمان الإلهـي» وبين موقف «لوك» خاصة فيما ذكره عن المصدر الثاني والرئيسي للمعرفة التجريبية (مصدر الحس الباطني) ودور «الفضل الإلهي» في صياغة أفكار الخبرة الحسية .

ـ موقف «باركلي» من المعرفة بين تصورية «ديكارت» وتجريبية «لوك»:

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعي للمبدأ الديكارتي الذي يقرر: إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة وعلى هذا النحو قرر «باركلي» أن الأشياء تعرف بمعانيها ثم غالى في هذا الموقف التصوري إلى الحد الذي لم يحل معه الأشياء إلى معاني بل أحال المعاني أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

فبعد أن عرضنا لتصور «ديكارت»، و«لوك» عن العالم. نود الإشارة إلى النقد الذي وجهه «باركلي» إليهما والذي انحصر بصفة خاصة في موضوع «الكيفيات الثانوية» وهو يتساءل: في مبادىء المعرفة البشرية عن قبول «ديكارت» للكيفيات الهندسية الممثلة في الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسي جامد لا لون له، ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض «باركلي» هذا الامتداد الديكارتي الجامد لأنه يلغي وجود العالم، ويقول في هذا الصدد: «دعنا أولاً نتفحص الرأي الذي بحوزتنا، والذي يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هي الأساس والدليل الذي يؤيد وجود الامتداد، لذلك أرجو منك أن تفسر لي ماذا نعني بقولنا: إن المادة تبرهن على الامتداد ـ فتبادر أنت بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة عن المادة ومن ثمة لن تستطيع وصفها...»(١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذي يوجه إلى فكرة الامتداد عند

---

(١) Principles: Part 1. Para 16.

«ديكارت» ويفهم منه أن «باركلي» لا يعترف بوجود ما أسماه «ديكارت» «بالامتداد» وأن هذا الشيء لا يجوز البرهنة على وجوده انطلاقاً من المادة «إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال «المادة» التي لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها، أو البرهنة على وجودها».

وهكذا يبدو هذا النص منطوياً على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتي بما ينفي معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية ويحس فيها أيضاً ببزوغ فكرة اللامادية.

أما «لوك» الذي ذكر وجود كيفيات ثانوية في الأشياء تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات لأنه لو حدث ذلك لانتفى وجود الأشياء الفعلي، وكيف يمكننا أن نتعرف على الأشياء، ونصدر أحكام عليها، من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الأولية مستقلة «عن تأثير الذات لأنها خاصة بالموضوعات في موضوعيتها، بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، وهذا ما ذهب إليه «لوك» وما فنده «باركلي» حين قال أن الصفات الثانوية لها من الأهمية، ما للصفات الأولية تماماً لأنها تفيد في معرفة الشيء وكيف نتمكن من معرفة شيء من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتسنى لنا معرفة الإنسان بالتحديد، أو الحيوان أو أي شيء آخر فلكي يكون لشيء وجود واقعي لا بد أن يكون متصفاً بصفة معينة. سواء في اللون، أو الحجم، فإذا عرفت إنساناً ما فمن الضروري أني لكي أعرفه بدقة أن أعرف شكله، ولونه، وطوله، وحجمه، وإلا فكيف استطيع أن أميز بينه، وبين غيره. أو أن أثبت وجوده الموضوعي، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية في تحديد، وتقويم الشيء فإن صفاته أو كيفياته الثانوية تعد أيضاً على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعي للشخص، أو للشيء يستند إليها. يقول «باركلي» ثم كيف نقول بأن اللون، والطعم، والرائحة، صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك. فالطعم الحلو هو في مذاق المتذوق والطعم المر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضاً ما دام الإنسان هو مقياس لبعض

الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة والمرارة، واللون والرائحة. فكيف أتحقق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد عنه ـ إن المقدار الذي يبدو من بعيد صغير قد يظهر كبير عندما نقترب منه. وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي، أو دائري، وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء، وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولية على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية. إن أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول «باركلي»: «... إنك لا يمكن أن تتخيل الجسم، أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكنني القول أنني أتصور لكن أقول أنني أشعر ويجب لذلك أن استخدم أي من حواسي التي تساعد في الإدراك الحسي. ومن ثم فإنني لا يمكن أن أتخيل، أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري فلا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية»[1]. وهكذا يقرر «باركلي» أن العالم مجموعة أفكار، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يعني ذلك أن ثمة اتجاهاً للعقلانية في هذه الفلسفة؛ لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته، بينما فلسفة «باركلي» اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه كيفياته، وصفاته الأولية، والثانوية.

وإذا كان «باركلي» يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو موقفه من الجوهر. وهل يقبل بوجوده. الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الأفكار التي لا تتأثر بوجود الجوهر.

وفي حين قرر «ديكارت» أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس نجد أن «لوك» يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية أو الثانوية، ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث لا حاجة إلى الجوهر في هذه العملية فقد قرر «لوك» أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة[2].

يقول «باركلي»: «الجوهر عند «لوك» فكرة مجهولة تفترض فحسب ليكون

(١) Principles Part 1 Para5.

(٢) Essay Book 2 Ch.24 Para 4 P 392.

حاملاً للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور، أو حامل Upholding وهو ما نسميه بالجوهر[1] والحامل الذي يقصده «لوك» بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول «لوك»:

«إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة»[2].

وتبدو فكرة «لوك» عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي التجريبي، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي الذي لا يتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحمل الصفات الحسية التي ندركها والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

---

(١) Ibid. Ch 23 Para 2 P 392.

(٢) Ibid.

جـ ـ المذهب اللامادي عند «باركلي» وأثر الفكر الديكارتي:

في ضوء مذهبي «ديكارت» و«لوك» وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة. يؤسس «جورج باركلي» فلسفته اللامادية (Immaterialisme). واللامادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل.

وإنكار المادة لازم من المبدأ التصوري الذي يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء[١].

يقول «باركلي» أن وجود الجوهر هو أن يدرك أو أن يدرك فالمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة في تصور «باركلي» معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التي ذكرها «باركلي» في رسالته «نظرية جديدة في الرؤية» Essay Towards a New Theory of Vision.

لإثبات عدم إدراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت، أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية فالبصر لا يدرك المادة في حقيقتها الموضوعية، بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات، والأوضاع والمقادير[٢].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩.

(٢) Principles, Para 43 P 50.

ويرى «باركلي» أن إدراك الصفات الأولية إنما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الإحساسات البعدية، بحيث ينتج عنها أمرين هما: الاختلافات الحادثة في الأضواء والألوان والإحساس العضلي الناتج عن حركة العينين ومن ثمة يستطيع الإنسان بحكم تعوده على هذين الأمرين قادراً على معرفة المسافات، وتقدير أوضاعها، وأطوالها[١].

ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبصرة (التي هي بمثابة العلامات عليها).

وهكذا ينكر «باركلي» وجود العالم المادي برمته حينما يستعيض عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أو رموز تدل عليها. يقول في هذا الصدد: «إن المبادىء التي وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. وبرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التي تبرهن أن الأفكار باقية في العقل، ـ وهذا العقل ألم يفكر قبل الآن فيما يحدث للشمس، والقمر والنجوم؟ ـ وماذا نرى في المنازل، والأنهار والجبال، والأشجار والأحجار، أو حتى في أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرب من الخيال؟»[٢].

ويعبر هذا النص عن تحويل اللامادية للمعاني إلى أشياء حيث يشير فيه «باركلي» إلى ضرورة زوال العالم المادي، والطبيعي بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بأفكاره التي يحولها إلى أشياء، بينما يصبح العالم المادي ضرب من الوهم، والخداع.

ويرى «باركلي» أن الناس تخطىء عندما تظن في وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء ما «غير أن الحقيقة تطلعنا على أن معاني اللمس، والبصر شيئان متمايزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضروري»[٣] وما

---

(١) Ibid Para.44 P 51.

(٢) Principles, P 1 P 46.

(٣) Ibid: 43 P 50 - 51.

العلاقة بينهما إلا على سبيل التقارب التجريبي، ودليل ذلك «أن معاني البصر حين تعرفنا المسافة، والأشياء القائمة عليها لا تدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معاني، أو إحساسات اللمس التي تنتج عن أفعال معينة»[1] وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فإننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة[2].

لذلك فإن معاني اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعاني الأخرى يقول «باركلي»: «إن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء في حقيقتها المادية لأننا على عكس ما يفعل «ديكارت» ندرك المحسوسات، ونقبل على العالم لا نشك فيه، ولا نرفضه. «فإنه من العبث الطفولي أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلّهي «الصدق الإلّهي».

ويستطرد «باركلي» مهاجماً للمذهب الديكارتي فيقول: «ولو أنني قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت في ذاتي نفسها لأن معنى شكي في وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكي في وجود ذاتي أيضاً، وهذا مستحيل لأني حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسي أكون في الحال موجوداً، ومتواصل الوجود فيه».

نحن نعرف الأشياء كما هي في الواقع ولنا القدرة أيضاً على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور، بين ما هو موجود وما هو متخيل، ولما كان الإدراك الحسي هو وسيلة التعرف على العالم، وإثبات الذات فإن الإحساسات تعد أكثر تماسكاً وانتظاماً من الصور وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعي الذي هو تفسير الظواهر (المعلولات) بأخرى (العلل).

١ ـ العالم المنظور في تصور «باركلي»:

هكذا انتهى «باركلي» في عرض فلسفته اللامادية إلى أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر، أو يكون علامة عليه.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

والحق أنه لما كانت الأفكار هي الموضوعات، وبالتالي هي العالم فإنها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضروري أن تنتظم، وتترابط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر، يقول باركلي: نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار قائمة بدون العقل الذي يتمثلها[١].

والأفكار التي تشكل العالم، أو تكونه لا بد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك[٢] هذا العقل الأسمى هو الذي يرسل هذه الأفكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنساني.

ولما كانت فلسفة «باركلي» اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة «لوك»، خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير «بحث في الفهم الإنساني» مقرراً أن الأفكار علامات على الأشياء[٣] وأن الفلسفة في حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية في علم العلامات وكان هذا الكتاب للوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه «باركلي» عن «نظرية جديدة في الرؤية» يقول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي: «أن كتاب «باركلي» عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية «باركلي» في العلامات، فلقد وجد «باركلي» في تحليله للبصر، وللإدراك البصري للعالم الخارجي ـ وجد ـ تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفية الكاملة»[٤].

ويبحث كتاب «نظرية جديدة في الرؤية» في حاسة البصر فيرى أن الموضوعات الأولى، والمباشرة للبصر هي الضوء، والألوان وأيضاً المسافات، والمقادير، والأشكال، والحركات، والأماكن وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة في الضوء والألوان، والثانية في المسافات، والأشكال، والمقادير. والإنسان يستعين دائماً بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية أي في تقدير

(١) Principles: Para 90 P 81.

(٢) Ibid Para.147. P 120.

(٣) Copleston, A History of Philosophy V 5. Part 11.

(٤) علي عبد العمطي محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤، ص ٤٠٥.

المسافات، والمقادير، والأشكال. لأن العين تعجز عن تقدير المسافة، أو المقدار، أو الشكل في ذاتهم[٢]. لكنها تدرك تقديرياً فقط في ضوء المعطيات الأولى، فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هي إلا علامات أو دلائل على مسافات، أو أوضاع، أو مقادير.

٢ ـ دور معطيات البصر، واللمس في إدراك الأشياء:

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن «باركلي» يعزي إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك ـ على حد قول «باركلي» ـ وهل يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشيء ما في غير ضوء ندركه من خلاله أي نراه، ونلمسه، ولو أننا تحسسنا أي شكل هندسي فوجدناه على سبيل المثال: مربعاً أو مثلثاً أو دائري الشكل، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفي مجموعة ضوئية معينة[١].

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتي نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (في وسط ضوئي معين) علامة، أو دلالة على أفكار اللمس الذي يفعله الإنسان بيديه).

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أي شكل من الأشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئي معين، فكيف يتسنى لنا الإحساس بحجم، وطبيعة، أو حتى لون، أو مسافة شيء ما، في وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الأبصار، وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر، واللمس من عوامل نجاح الإدراك الحسي، وبالتالي تقدم العلم الطبيعي من حيث أن «موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً، وعلامة توحي إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى»[٢].

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك

---

(١) Principles: Para 42 P 50.

(٢) Ibid Para.44 P 51.

الحسي[1] وفق هذا التآذر فتعودنا الرؤية في النور وتجربتنا عن الإدراك اللمسي من خلال الإدراك البصري وأحجامنا عن ممارسته في وسط معتم.

وبالإضافة إلى عنصري التجربة، والعادة يشير «باركلي» إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية في موضوع الإدراك، هو الانتباه الذي يعني تنبه العقل في إدراك العالم الخارجي فالعقل يجرد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات، والامتداد ويحيلها أفكاراً[2].

وهذا الانتباه، أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجي المستند إلى خبرة التجربة والعادة هو ما يدعم، ويعمق من فعالية نظرية العلامات[3].

وهكذا يتبين لنا: أننا أمام دلائل، أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة، أما الثانية فتأتي نتيجة الانتباه (فعل الذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار ـ لغة ـ بناء ـ على ما تقدم ـ فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبي للغة العالمية، والأخر عقلي لها. «ممثلاً في لغة العقل التي ترى الأشياء في تجريداتها ومعانيها»[4] ومن منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار[5]، يفسر «باركلي» في «مبادىء المعرفة البشرية» كلية الأفكار النابع من كلية الوجود، فالأفكار في تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهي فكرة مفتوحة لأنها تشير إلى أفكار أخرى وتصبح علامة عليها، وهنا يتصور «باركلي» فكرة «العلامة الكلية» والمقصود بها أن الوجود، والأفكار ليسا جزئيين بل يتسمان بالطابع الكلي[6].

ولما كان الوجود متميزاً بالكلية، والعمومية، والشمولية، فالأفكار فيه

(١) يحيى هريدي: باركلي، ص ٤٩.

(٢) Principles, Para 59 P 61.

(٣) Ibid Para 87 P 78.

(٤) Copleston: A History P 45.

(٥) Principles: Para 88 P 79.

(٦) Ibid Para 69 P 68.

ممكنة. أو موجودة فيه بالقوة ـ على حد تعبير أرسطو ـ ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال في تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويصل إلى الكلية. فمثلاً: يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئي إلى فكرة المثلث الكلي.

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية[1] ـ وهو تجاوز عالم المدركات البصرية، واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، هو تجاوز مرحلة الإدراك الحسي، والتسامي إلى إدراك الكليات دعامة العلم الطبيعي، والنظري، يقول «باركلي»: «يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة، أو المران فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض في فهمها. . . وهكذا يحس الإنسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة، وعظمة العقل الذي يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعي»[2].

٣ ـ وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند «باركلي» ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعي. فدراستها كما بين في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها في الوقت نفسه.

وإذا كان «ديكارت» ـ كما سبق القول ـ قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته ـ الذي يحاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس ـ واقتضى ذلك أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذي رفض وجوده باعتباره مجال شك وخداع ـ وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذي آمن بصحته، وبيقين خطواته وسلامة نتائجه. أما «باركلي» ـ الذي أقبل على العالم محاولاً إدراكه ـ فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموضوعاته.

---

(١) Principles, Para 108 P 92.

(٢) Ibid.

وتبين لنا نصوص «باركلي» كيفية وجود النفس، وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذي تحيا فيه، وتحاول إدراكه وإثباته في الوقت نفسه.

ولما كان العالم في تصوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات، أو دلالات على البعض الآخر فهي لذلك ثابتة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم.

ويرى «باركلي» إننا لا نستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الأجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن «النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة ولذلك فإنها ضرورية لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون «فكرة». . . إنها بسيطة لا منقسمة كائن فعال، ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم ـ Under Standing لأنها تنتج الأفكار وتكونها[1].

ولما كانت «النفس» لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة ـ من حيث أن الفكرة تستلزم وجود موضوع ـ وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. وفي معرض إثبات وجود النفس انطلاقاً من العالم يقول «باركلي»:
«. . . ما الذي إذن يمنحنا علل الجواهر المادية. . إنه شيء مجهول، لا جوهر ولا شيء آخر عدا ذلك النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التي لا توجد في مكان»[2].

والحق أن «باركلي» يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى. فهي لا تعرف كفكرة، بل كمعنى Notion وهذا يعني أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أي محاولة سبر أغوارها، والتمعن في تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act . وهذا التصور يفصل بحسم بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات). كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهي باقية (خالدة)

---

(١) Copleston, F: A History. Ch 13, Berkeley (3) P 27.

(٢) Principles, P (1) Para, 80 P.74.

بينما الأفكار تقبل الانحلال، وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى فيرى أنه لما كانت النفس (Spirit Soul) هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي إذن «شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهو جوهر لا مادي، أو روحي Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس»[1].

- وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحي، أو اللامادي إنما هي استمداد من مذهب «لوك» الذي تصور وجود الجوهر اللامادي أو الروحي - مما يؤكد تأثر «باركلي» بمذهبه في هذه المسألة -

وعلى ضوء ما سبق «فالنفس» روحانية خالصة. فعل خالص، معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمي، ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أي غير موضوعها فشتان ما بين المعرفة بها، والمعرفة بالأفكار أي (الموضوعات)»[2].

٤ - الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله:

إذا كان الإحساس، أو «المعنى» هو وسيلة تعرفنا على العالم - على حد قول «باركلي» - فكيف يحق لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟[3] في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجي) وآخر روحي (النفس)، - وفي الوقت ذاته - فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني، كما إنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

(١) Principles: P (3) Para.
(٢) Copleston: Part (3) P 39.
(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١.

ولما كانت المعاني مدركة لجميع العقول في نفس الوقت ونفس الظروف[1] كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعاني. إذن فمن ذا الذي يمنحنا هذه الأفكار ويكونها في عقولنا. يقول «باركلي» لا شك هناك روح خارجية تفعل ذلك. . هي «الله»[2] الذي طبع في عقولنا الأفكار في نظام كما طبع في نفوسنا أفكار النظام الطبيعي الموجود في العالم المادي»[3].

««ويرى «باركلي» أن وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب في هذا القول :إن علامات، أو دلائل وجوده هي أعظم، وأقوى بكثير من العلامات، والدلائل التي يشير إليها الوجود الإنساني[4].

والله يعد من أسمى، وأعلى ما يمكن تصوره في العقل «فهو الملأ الحقيقي الخالد، اللامخلوق، اللامتناهي، اللامنقسم الثابت»[5] - على حد تعبير «باركلي».

والعقل الإلهي هو الذي ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها بصفة دائمة»[6].

ويذهب «باركلي» إلى أننا لسنا في حاجة إلى البرهنة على وجود النفس - لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق إدراكها الحسي بالعالم المادي ومعايشتها المستمرة له - وعلى وجود الله. لأن العالم يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها فهو الذي يخاطب الإنسان من خلالها - أي عقله المتناهي - فالعالم أفكار، والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. «وهنا نجد أن «باركلي» يجمع في حدس ميتافيزيقي واحد، وفي حركة ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هي: الله . . . العالم . . . النفس»[7].

---

(١) Principles, P 3 Para.147 P 120.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Copleston: A History. Berkeley 3 P 38.

(٥) Principles: P 1. Para 117 P 100.

(٦) Ibid. P 3 Para 72 P 70.

(٧) علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤. ص ٤١٠.

٥ ـ أدلة وجود الله : ـ

رأينا مما سبق كيف أثبت «باركلي» وجود الله عن طريق العالم المنظـور، وهذه هي الأدلة الثلاثة التي يبرهن بها على وجود الله ـ أو العقل الإلهي ـ فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية «الوجود هو ما يدركTo) be is To Perceived) وفحوى هذا الدليل ـ أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفـة الإنسـان بآخـر تطورات الطبيعة والعالم المادي بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئي متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى ـ خارج الإنسان ـ ممثلة في وجود عقل سام رفيع ـ يخلق معاني، وأفكار العالم في ذهن المخلوق، ويخاطب الإنسان في عقله بلغته وأفكاره[١]. إذن فالله موجود». ذلك العقل اللامتناهي الأزلي، العـارف بسائـر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية» إنه عقل الله موجد الطبيعة The Author of Nature »[٢].

وهكذا يبرهن «باركلي» على وجود الله من خلال إدراك الوجود كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره في العالم الحسي. يقول في ذلك: «. . « من الواضح أن الوجود الروحي اللامتناهي عاقـل، خير، قوي، وهذا الاعتقاد يكفي وحده لتفسير مظاهر الطبيعة ـ في حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة، فإننا لن ندرك[١] عنها شيئـاً، ولن نتجـه إلـى التفكير فيها، أو تأمل آثارها» فينتهي «باركلي» من الدليل الأول على إثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسي لما في العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته إلى الدليل الثاني الذي يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوي عليه من قوى خيال ـ لإثبات وجود الله.

يرى «باركلي» أنه من النظر في صفات النفس وأفعالها وما تنطوي عليه من حالات نفسية إنما يعد مدخلاً للبرهنة على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال

---

(١) Principles. P 3 Para 62 P 63.

(٢) Ibid.

(٣) Principles: Para 72, P 7.

ـ ملكة الخيال ـ بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسي. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان لأنه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها لأنه عاجز عن الإحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت في إيجاد هذه القدرات التي ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها، وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية ـ إنها الله، منبع الأفكار، والحكمة الذي يمد العقل بأفكاره، ومعانيه»[١]. يقول «باركلي»: «ينبغي على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يتمكن من السمو بفكره وبلوغ مرتبة الكمال، والحكمة الإلهيتين اللتان وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها»[٢].

وهذه النصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الألوهية قمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والدقة والنظام، ولكن هل يصبح الإنسان كمدرك حسي، أو كائن حي هو الدليل القاطع على وجود الخالق؟

إن «باركلي» يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادي أو الجسد للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً، أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعة، أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول «باركلي» «.. إن النظر لأنفسنا ـ كذوات ـ لا يعطينا الدليل القاطع على وجود الخالق إنما يتم إثبات هذا الوجود عن طريق ما يهبه لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان على وجود الله»[٣].

أما الدليل الثالث الذي يبرهن به «باركلي» على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله فإن وجود النفس وطبيعتها لا تنطوي على أي كمال مطلق فهي محدودة في فعلها محدودة في فاعليتها، ومن ثم فهي ناقصة، فالإنسان مهما أوتي من قوة، وبأس لا يستطيع أن يصل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال الذي يصل إليه لا يعدو أن يكون مجرد شبهاً، أو صورة لله ـ وهذا مدخل ديني يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته وهذا ما

---

(١) Ibid, Para 62 P 63.

(٢) Ibid, Para 72 P 70.

(٣) Principles P 3 Para 72 P 70.

ورد في سفر التكوين ـ العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحي ـ.

وعلى هذا النحو يبرهن «باركلي» على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها كالتالي: فهو يستمد الأول من نظام ودقة للعالم الطبيعي المدرك ـ أو من دليل المدركات الحسية، وعلة وجودها والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لا سيما، وإن إرادة النفس غير قادرة على خلقه، أو إيجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية ـ من العهد القديم فتعني أن الإنسان مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل من أفعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا، أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي Immaterial Substance ـ على نحو ما فعل «لوك» ـ مع أنه في بداية مذهبه كان قد قرر: إن هذا الجوهر ليس معنى، ولا مدركاً بمعنى. كما أن قبوله لوجود علية في العالم دليل على اعتماده على هذا المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان «باركلي» يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في حين أن مبدأ مذهبه يكون «المعاني» من منطلق الإدراك الحسي.

على أية حال لقد أراد «باركلي» أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعاني في الذات الإلهية ـ أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على ما يرى «مالبرانش»[٣] ـ لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل في عقل الله اللامتناهي، ومحدثة بإرادته.

(١) نيقولا مالبرانش "Malebranche" (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) فيلسوف فرنسي وأحد تلامذة المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت المسيحي ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوفاً كاثوليكياً متديناً. يذهب إلى أن الجوهر الإلهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث. ويعرض «مالبرانش» في كتابه «البحث عن الحقيقة» لنظريته في المعاني والرؤية في الله عرضاً محكماً، ويحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات المتحدة بها إتحاداً مباشراً بحيث لا تدرك سواها. ويقصد «مالبرانش» بهذه المعاني Les)

٦ ـ الفعل الإلهي :

بعد أن أثبت «باركلي» وجود الله عن طريق آثاره وصفاته التي يلمسها العقل الإنساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه ، ومنظم للكون بمشيئته ، ويمكن إجمال الفعل الإلهي ـ على ما يراه «باركلي» على النحو التالي :

أولاً ـ العقل الإلهي هو الذي يعرض المعاني ، ونظامها في أذهاننا .

ثانياً ـ الإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بين هذه المعاني ـ إن لم تكن قد تسببت في إيجادها منذ البداية ـ .

ثالثاً ـ إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله .

(Idees التي تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة ، وهذه المعاني تكون حاضرة في النفس حضوراً إبستمولوجياً فهي الموضوعات المباشرة لها وهي لذلك تتسم بطابع إلهي فعن طريقها يصبح الله حاضراً في نفوسنا على الدوام متحداً بها إتحاداً ، وثيقاً من حيث أن كمال النفس يتأتى عن طريق الاتحاد بالله يقول «مالبرانش»: أن أي كمال تتحلى به النفس إنما يتأتى من معرفتها (Entretiens E 2, P 46) الحقيقة وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله ـ وعلى النقيض من ذلك ـ فإن ما يصيبها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome II P 172) .

ويبرز لنا «مالبرانش» من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي تحياه النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى الحقيقة وتعشق الفضيلة ، أما ما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي تتعلق به أحياناً لأنها حين ذلك لا ترى المعاني في الله الذي يحضر فيها حضوراً أبستمولوجيا .
وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن . ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس الديكارتي العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس إيجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي انتباه تام يعتبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التي تتم مباشرة بإشراق حضوري لا تجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذج أزلية للموجودات ذات طبيعة إلّهية . (Archetype)

والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله ، فهو المحط ، أو المدى الذي تشغله النفوس كما أنه يمثل الملأ (Espace) مكان الأجسام المادية فترى النفوس التي تنتشر في الملأ الإلهي المعاني في الله الذي ما أن تتحد به وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالي . والمعاني مثالية متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفراده .

خلاصة:

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية «لباركلي» نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر «ديكارت» العقلي من جهة، ولآراء «لوك» التجريبية من جهة أخرى.

وقد كان موضوع «وجود العالم» ـ وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتي ـ هو المنطلق الأساسي لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها في ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادي. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أي حد يتمكن الإنسان من معرفته، وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان في بحثه عن «العالم» يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث في المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خفاياه، ووضع نظرياته. فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثي المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث في المعرفة يتسع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: إمكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التي تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا في نهاية هذا الفصل ـ في عرض موضوع وجود العالم عند «ديكارت» ـ دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أي البحث في حقيقة موضوع المعرفة، فنتساءل هل هو موجود في الخارج، ومستقل عن الذات العارفة أي منفصل عن «القوى العارفة» على حد تصور الواقعيين. أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون) إن موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إليه أصحاب مذهب المثالية المتعالية.

استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على حد إيجاد مذاهب واقعية، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر فحسب، بل خلقت اتجاهاً يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هي الواقع والتصور معاً فالموضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

الفَصْلُ السَّابع

وجُودُ اللّٰه

* تمهيد

١ ـ التصور الميتافيزيقي للإله الديكارتي.

٢ ـ التيار اللاهوتي المستتر لفكرة وجود الله.

تمهيد:

بدأ «ديكارت» ميتافيزيقاه بتأمل الذات، ومحاولة استبطانها، وتمثلت هذه المحاولة في البحث عن فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيه، بحيث لا يكون هو علة هذه الفكرة، ولما وجد «ديكارت» بين أفكاره فكرة الله، فقد أيقن أنه ليس وحيداً في هذا العالم.

ولكن ما هي مميزات أو خصائص هذه الفكرة التي تنطوي عليها ذاته؟ ـ أي فكرة الموجود الكامل اللامتناه ـ وما هو مصدرها؟

يرى «ديكارت» أن هذه الفكرة تمتاز بالوضوح، والتميز، كما تحوي كل ما يتصور من كمال. أما مصدر هذه الفكرة فإنه يتساءل بصددها كثيراً فهو يقول: هل استنبطتها من نفسي؟ ويجيب: ولكنني موجود يشك ويتردد، كما أن الشك دليل النقص والعلم خير منه. فكيف إذن يستطيع إستحداث فكرة الكامل وهو ناقص؟. هل يقول أنها جلءت من الأشياء الخارجية؟ لكنها لا تخطر له كما تخطر له أفكار المحسوسات، والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء محدودة. وعلى فرض أنه يستطيع جمع فكرة إلى أخرى فلن يستطيع من مجموع هذه الأفكار الناقصة أن يؤلف فكرة عن هذا الكائن اللامتناهي.

ويذهب «ديكارت» إلى أن هذه الفكرة تتميز بالبساطة، ولا تنطوي على أي تركيب، أو تأليف، لأنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، بحيث أنه لا يستطيع أن ينقص، أو يزيد فيها شيئاً.

ولما كانت هذه الفكرة ليست حادثة، ولا مصطنعة فهي لذلك فطرية بسيطة أولية.

وتتمثل الأفكار البسيطة الأولية في الفكر الرياضي. فكل ما يتصور بوضوح أنه حاصل على ماهية ما فهو حاصل لها، أو بمعنى آخر كل محمول متضمن في فكرة شيء ما فهو بلا شك صادق على هذا الشيء ذاته، ومثال ذلك على ما يقول «ديكارت»: «أننا لو تصورنا شكلاً هندسياً كالمثلث فأنني ـ في هذه الحالة ـ أكون متصوراً لماهية ثابتة ليست لها علاقة بذهني، ويتبع ذلك ألا يكون لي الحق في أن أزيد عليها، أو أنقص منها، ولما كنت أتصور مثلثاً، فإن ثمة فكرة تتبادر إلى ذهني عنه وهي أن زواياه تساوي قائمتين، وهذا ما يحدث بالنسبة لأية ماهية أخرى. وبالعودة إلى فكرة الله ـ الكائن الكامل اللامتناهي ـ وجدت أن فكرته تتضمن وجوده بالضرورة من حيث أن الوجود كمال. وإذا كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً إلى موجد».

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن وجود الله لازم من فكرته ذاتها ـ أي من مجرد تعريفه ـ وليس في هذا القول أي وجه خطأ، من حيث أن الناس قد اعتادت أن تميز في نظرتها للأشياء بين الوجود والماهية. أما في حالة وجود الله فكيف يتسنى لهم فصل وجوده عن ماهيته؟ مع العلم بأن الكامل على الاطلاق هو الذي تحصل ماهيته على جميع الكمالات.

وهكذا تصبح فكرة الكائن الكامل اللامتناهي هي الفكرة التي تتضمن الوجود محمولاً ذاتياً؛ بما يستحيل مع ذلك فصله عن الماهية ـ كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل على حد تعبير «ديكارت».

من خلال عرض هذه الفكرة السابقة يمكننا أن نتلمس دليل «ديكارت» الأول على وجود الله وهو ـ كما سبق أن فسرناه ـ مأخوذ من دليل القديس «أنسلم»، بعد أن أضاف إليه «ديكارت» فكرة أصالة وفطرية فكرة الله. ومن هذا الدليل الأول نرى أن «ديكارت» يحاول أن يدفع النفس إلى تأمل ذاتها، وسبر أغوار أفكارها، حتى يتسنى لها الوصول إلى فكرة الله، كما أنه يحاول تفسيرها من خلال حقيقتها الموضوعية ـ أي من جهة موضوعها الذي تمثله فحسب ـ كما يرى أن هذه الفكرة

معروفة للنفس بصورة طبيعية ويكفي لصدورها أن يحاول الإنسان التفكير في ذاته وما تنطوي عليه من نقص وشك وتناهي. . .

وعلى هذا النحو يقودنا التفكير المباشر في النفس وما تنطوي عليه من رفض وشك إلى التوصل إلى فكرة وجود الله، فتصبح فكرة هذا الكائن ماثلة بصورة طبيعية مع فكرة النفس عن ذاتها ووجودها ومرتبطة بها مباشرة.

ويتبع هذا الدليل الأول على وجود الله دليلين آخرين، محورهما ملاحظة النفس أيضاً والتفكير فيها. ففي الدليل الثاني يحاول الفيلسوف أن يسبر غور نفسه لكي يصل إلى علة وجوده وحفظه في كل لحظة من لحظات الزمن.

ويرى «ديكارت» أنه لما كان هو ذاته ليس علة وجوده، فينبغي عليه البحث عن هذه العلة، إذ لا يمكن أن يثبت وجوده، أو يبقى ويستمر دون علة، وحيث انه موجود في الزمن (وهذا الوجود الزمني مكون من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى. ، فوجوده في اللحظة الحاضرة لا الحالية) كان من الممكن ألا يكون حيث أنه لا يستتبع ضرورة وجوده في لحظة تالية، ومن جهة أخرى فإن والديه ليسا هما سبب وجوده ـ إنهما ليسا أكثر من مناسبتين لميلاده فحسب، ولا يقدران على حفظه لحظة واحدة بعد هذا الميلاد. ثم لا داعي للبحث عن علة وجودهما حتى لا ينطلق إلى سلسلة من المعلولات، والعلل يقول الفيلسوف: «فيجب أن نتوقف عن البحث في سبب وجودي (في لحظة وجودي) الآن وحسب، ويتساءل في التأمل الثالث: «وأني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي؟ قد أكون استفدته من نفسي، أو من أبوي، أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً، فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه، بل ولا كفؤاً له»[1] والدليل الثاني على وجود الله ميتافيزيقياً يقوم على وجود النفس، أو تأمل وجودها وهو في ذلك يشبه الدليل الأول ـ فيقين الفيلسوف بوجوده، وبما ينطوي عليه هذا الوجود ـ أو هذه الذات ـ من كمال ونقص، من حقيقة، وخطأ، من وجود وعدم، إنما يعد إثباتاً لوجود الله الكامل الحق المتسامي اللامتناهي. وعلى هذا النحو الذي يكتشف فيه الفيلسوف

---

(١) ديكارت: عثمان أمين، التأمل الثالث، ص ١٥٧.

احتواء ذاته أو وجوده على هذه الفكرة، يصل إلى الدليل الثاني على وجود الله التام الكامل اليقيني.

أما الدليل الثالث على الوجود الإلّهي، فقد توصل إليه «ديكارت» عن طريق استخدام التفكير الرياضي، والتوصل منه إلى يقين بوجود الله مماثل ليقين الرياضة، على اعتبار أن جميع الأفكار بما فيها فكرة الكائن الكامل، هي أفكار تتعلق بطبائع ثابتة، حقيقية، أي بطبائع تتميز بالضرورة الداخلية، فنحن نجد أن الأفكار الرياضية تتمايز واحدة منها عن الأخرى بطبيعتها الخاصة، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل فهي فكرة لطبيعة ثابتة، حقيقية، لها ضرورة معينة خاصة تميزها عن الطبائع الرياضية، فما هي الفكرة التي تميز طبيعة، وضرورة هذا الكائن الكامل الذي لدينا فكرة عنه عن جميع الطبائع الرياضية التي لدينا عن كل واحدة منها فكرة واضحة متميزة.

إن «ديكارت» يرى أن الطبيعة التي تتمايز بها فكرة الكائن الكامل أسمى، وأعظم من أي طبيعة تتعلق بالأفكار الرياضية، فهي فكرة تتميز تماماً عن غيرها من الأفكار الرياضية لأن ماهيتها لا تنفصل عن وجودها، فهي فكرة تقتضي الماهية والوجود، وهذا ما لا يحدث بالنسبة لأية أفكار أخرى.

وجدير بالذكر أن لهذه الفكرة ضرورة تفرض وجود موضوعها علينا، تماماً كما يكون من الضروري أن نقول عن تصور المثلث أنه شكل هندسي، ذو زوايا ثلاثة متساوية في مجموعها لقائمتين، فنحن عندما نتصور ـ وجود المثلث، يتقرر علينا بالضرورة الاعتراف بأن زواياه مساوية لقائمتين، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل، فالتفكير فيه يعني التفكير في ماهيته، ووجوده في نفس الوقت، فالكائن اللامتناهي فكرة مفطورة عليها النفس لطبيعتها وضروريتها.

وهكذا يبرز لنا موقف النفس للمرة الثالثة من خلال البرهنة على وجود الله، فهذا الوجود النفسي يعد هو المحور الأساسي في البرهنة على وجود الله لعدة أمور هي: -

أولاً: إن التأمل في النفس، وإثبات احتوائها على فكرة الكمال يفيد وجود فكرة الله الكائن الكامل اللامتناهي.

ثانياً: إن تأمل الذات، وسبر أغوارها يؤكد انطوائها على النقص، والشك، والتناهي، والعجز مما يؤيد وجود خالق وهبها كمالاً ووضع فيها فكرة الكامل اللامتناهي.

ثالثاً: إن تأمل الذات، وممارسة الفكر الرياضي يجعلها قادرة على تصور فكرة وجود الطبائع السامية، كفكرة الله التي يتضمن موضوعها محمولها، فالتفكير في موضوع الله يعني التفكير في ماهيته ووجوده في نفس الوقت.

وهكذا يتضح لنا دور الألوهية في البناء الميتافيزيقي للمذهب فهي تعد اللبنة الأولى التي أثبت بها وجود الذات، ثم انطلق منها لإثبات وجود الجوهر الإلّهي. ثم وجود العالم الطبيعي المؤسس على قوانين الآلية الميكانيكية.

فكيف إذن أكدت الألوهية ـ الوجود الإلّهي ـ وجود الأنا؟

لقد حاول «ديكارت» إثبات وجود الذات عن طريق الفكر ـ تطبيقاً لمبدأ الكوجيتو ـ «أنا أفكر فأنا إذن موجود» وكان عليه أن يحاول الخروج من مأزق الدوران حول الذات، والفكر، فلم يجد سوى فكرة الله سنداً يخرجه من دائرة الكوجيتو المنغلقة على نفسها، لا يعني ذلك أن وجود الله أصبح وسيلة للخروج من هذا الموقف المنغلق فحسب، بل أصبح إثباتاً لوجود الكائن الكامل اللامتناهي من جهة أخرى باعتبارها فكرة طبيعية تنطوي عليها النفس المتناهية الناقصة.

١ ـ التصور الميتافيزيقي للإله الديكارتي :

الله عند «ديكارت» هو المبدأ الأول، الموجود بذاته ـ علة ذاته ـ ومعنى ذلك أنه ليس له من علة سوى ماهيته، في حين أن الأشياء المخلوقة ـ لا توجد بذاتها بل تفتقر إليه في وجودها من حيث هو علتها، وأصل وجودها. وهو بذلك التصور يكون خالقاً، كاملاً، متسامياً. ومبدأ أولياً لا يخضع لأي ضرورة بل يتميز بحرية مطلقة في خلقه.

والله ـ حسب تعريف «ديكارت» ـ «هو الكائن الكامل اللامتناهي الواحد الأزلي، الدائم المستقل بذاته ذو الإحاطة في العلم، والقدرة منبع الحق، والخير، مبدع الأشياء جميعاً الحائز على جميع الكمالات».

والخلق متميز عن الله، وليس تجلياً ضرورياً لكنه «محدث» بإرادته، بل هبة من هباته الحرة.

وهكذا يبدو تعريف «ديكارت» لله متوافقاً مع فكرة الله الواردة في الأديان باعتباره، كاملاً واحداً أزلياً خالقاً، مختلفاً تماماً عن الإله الذي تصوره «سبينوزا» (Spinoza) وتأدي به إلى مذهب وحدة الوجود حيث يذهب فيه إلى أن العالم ليس إلا مجموع الأحوال المختلفة المتعددة التي يتجلى الله عليها، وهو يعد جوهرها الواحد الذي لا يتعدد.

أ ـ تصور الإله الديكارتي بين تصور الجوهر الواحد عند «سبينوزا»، والموناد الأعظم عند «ليبنتز» :

سبق أن أشرنا إلى أن التصور الديكارتي للإله يكاد يكون هو عينه التصور

الديني فهو يقول عن الله : إنه المبدأ الأول الأعلى خالق العالم .

وفي هذا الموضع نود أن نعقد مقابلة بين تصوره لله ميتافيزيقياً ، ودينياً وبين تصوري : «سبينوزا» وما تأدى إليه من وحدة وجود ، والتصور الديني المسيحي للإله عند «ليبنتز» (الموناد الأعظم) وسوف نحاول إلقاء الضوء على فكرة «سبينوزا» عن وجود الله من جهة ، وتصور «ليبنتز» للموناد الأعظم من جهة أخرى في مقابلة تحليلية بين تصوريهما وتصور «ديكارت» عن وجود الله .

ب ـ الإله الأسبينوزي، ومذهب وحدة الوجود :

يعد «سبينوزا»[1] Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) أول فيلسوف سعى لهدم النظرة الغائية للعالم ، ولذلك فقد رفض القول بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم الذي نعيش فيه ، كما استبعد فكرة التعالي ، ونظر للطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد) ، وبذلك وضع الطبيعة ككل بما فيها الإنسان كوحدة شاملة حل بها محل عالم العقل ، والمادة ، فلا يوجد إلا جوهر واحد فقط هو «الطبيعة» وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» في الباب الأول من كتابه الرئيسي الأخلاق حيث بدأ من تصور الجوهر Substance مبرهناً على أن الواقع في كماله المطلق هو الجوهر الوحيد[1] ، ويعني به الله أو الطبيعة . وله صفتان هما الامتداد (المادة) ، والفكر ، وفي تصوره لا يوجد فكر بغير مادة ، ولا مادة بغير فكر . والكون في مذهبه كل معقول ، وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجي ، لكنها كون حي يخلق نفسه بنفسه فالفكرة الأساسية عنده هي أن هذا الكون مخلوق بفضل نفسه ، فهو لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده إنه علة نفسه ، وعلى هذا النحو فالكون هو الجوهر

---

(١) ولد في أمستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتهما قد انحدرت أصلاً من إسبانيا ، تعلم سبينوزا الإسبانية والبرتغالية

كما تعلم وهو في سن الثامنة عشر اللاتينية ودرس مؤلفات كوبرنيق ، وجاليليو ، وكبلر ، وهارفي ، وهويجنز ، وديكارت على يد معلم هولندي يدعى فان دي أند . وكان قد درس التلمود وكتب موسى الخمسة من قبل .

وكانت الجالية اليهودية في هولندا تتمسك بالدين حتى لا تتسبب في اضعاف جبهتها إذ ما بدر منها ما يشير للإباحية ، أو الإلحاد ، وقد كونت هذه التربية الدينية عند «سبينوزا» ملكة =

العالمي الوحيد. ويعتقد أن «سبينوزا» قد تأثر «ببرونو»[1] في هذا الصدد.

وهكذا تختلف نظرة «سبينوزا» عن نظرة اللاهوت العادية بعد أن صرح بأن الله والطبيعة لا يمثلان أصلين مختلفين. ولذلك فقد أثارت آراؤه ثورة رجال الدين في عصره باعتبار أن مذهبه يؤدي إلى الإلحاد. يقول هنري مور في مناسبة وحدة الوجود: «إنه طبقاً لمذهب «سبينوزا» الذي يرمي إلى تطابق الله والطبيعة فإن الأحجار والرصاص والوحل والسماد تكون هي الله من حيث أنها أشياء مادية فياله من فيلسوف ملحد[2].

وهكذا يخالف «سبينوزا» في هذا التصور سائر المذاهب الفلسفية السابقة عليه حين يذهب بقوله إلى التطابق بين الله والطبيعة؛ فقد ساوى بين فكرة الله وفكرة الطبيعة في مجموعها ـ وجعل الامتداد صفة من صفات الله[2]، وبذلك فقد خرج عن ثنائية ديكارت عندما أكد بهوية ما تنطبق عليه صفة الامتداد مع ما تنطبق عليه صفة الفكر (وليس كما تصور ديكارت من وجود جوهرين منفصلين والبحث

= النقد تجاه الكتب الدينية فبدأ في نقد التفسيرات المتواترة للإنجيل.

نفر الفيلسوف من جماعته اليهودية بعد رفضه الانضمام لهم، واهتمامه بالنقد الديني وعمل في صناعة صقل العدسات في أحد ضواحي أمستردام. كما غير اسمه من «باروخ» وهو اسمه العبري إلى الاسم اللاتيني «بندكت» وقام في تلك الأثناء بتأليف رسالته الهامة «رسالة موجزة في الله، والإنسان وسعادته». ثم كتب رسالة في إصلاح العقل في عام ١٦٦١ م. حاز «سبينوزا» شهرة واسعة إلى حد أنه قد تألفت جمعية لدراسة كتاباته.

عرض عليه أن يشغل كرسي أستاذ للفلسفة بجامعة هيدلبرج، غير أنه رفض حتى يتسنى له استكمال بحثه في «الأخلاق» ثم، رسالة في اللاهوت، والسياسة، التي كان الدافع لكتابتها ثورة الشعب الهولندي ضد الحاكم بسبب هزيمة الأسطول الإنجليزي للأسطول الهولندي، وما ساد المجتمع من فساد وإباحية تأدت به إلى توضيح وجهة نظره من الفكر الحر، واللاهوت لكنه لم يسلم من محاربة رجال اللاهوت وحقدهم المرير لهذا الموقف الحر الجريء وحاول «سبينوزا» بعد أن عاد إلى أمستردام نشر كتاب «الأخلاق» ولأسباب تتعلق بتحريم نشره عدل عن هذه الفكرة، وعمل بقواعد اللغة العبرية، كما قام بترجمة العهد القديم إلى اللغة الهولندية.

توفي عن عمر يناهز الخامسة والأربعين بعد حياة حافلة بالعلم والحماس والثورة.

(١) Joachim, Harold H: A Study of the Ethics of Spinoza Oxford 1901 P.14.

(٢) برونو Bruno (G) (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) ثائر عظيم تنقل بين البلاد وتنقل من عقيدة إلى أخرى، =

عن وسيلة للجمع بينهما) كما أنه لا يرد أحد الجوهرين للآخر ذلك لأن كل من الفكر، والامتداد له كيان مستقل، ولو أن سبينوزا أكد على انفصال الجوهرين كما هو الحال عند ديكارت لتغير نظام فلسفته كلية فصفة الامتداد المنسوبة إلى الله مغايرة بلا شك لنفس الفكرة المنسوبة إلى الأشياء الجزئية غير أن الله هو صفة الامتداد المطلقة التي يتصف بها النظام الكلي للأشياء، فمادية الله عنده تعني النظام الكلي للأشياء» أو نظام الطبيعة ككل.

وتتصف فكرة الله في فلسفة «سبينوزا» بصفتين هما: الفكر والامتداد - تتعلق صفة الفكر، أو العقل «بالطبيعة الطابعة Natura Natura ta أما الطبيعة المطبوعة Natura Naturans، فإنها تتعلق بصفة المادة (الامتداد). وسمة صفة الامتداد أنها لا بد وأن تظهر في أحوال أو ظواهر تتقوم بشيء آخر وتتصور به، فليس الامتداد ذات معنى كلي مكتسباً بالتجريد من الأجسام، ولكن الأخيرة أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول[١]، لأنها ذاتها أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها، وجدير بالذكر أنه لا يوجد ثمة تمايز حقيقي بين الأجسام وما يبدو لنا فما هو إلا تمايز عرضي حالي ناشيء عن أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً.

أما صفة الفكر فإنها تتعلق بالأفكار، والمعاني، وهي صفة أو حال تحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة وهذا الحال هو العقل أو فكرة الله التي هي معلول مباشر للصفة الفكرية الإلهية اللامتناهية[٢] فهي كالقوة الروحية الباقية، كما هي إلى الأبد في الطبيعة كما تبقى الحركة إلى الأبد في الامتداد أيضاً، وما يصدق على أحوال الامتداد، يصدق على أحوال الفكر، ويمثل ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد[٣].

= قضت عليه محاكم التفتيش بالقتل بعد أن صرح بمذهبه في وحدة الوجود، العقل والمادة عنده ورؤية العقل في المادة والمادة في العقل. يعد من أبرز ممثلي الفلسفة في عصر «النهضة» ومن أكثرهم تمرداً وشغفاً بالكون الجديد.

(١) Hoffding, Harold, A History of Modern Philosophy P 315.

(٢) Joachim, Harold, H: Astudy of the Ethics of Spinoza Oxford 1901 P. 39.

(٣) Ibid. Darbon, Andre; Etudes Spinozistes P. U. F. Paris 1946. P 119.

(٤) Brunschvicg, Leon: Spinoza et ses Contemporains P. U. F Paris 1951 P 71.

والحق إنه إذا كان من طبيعة الموجود الكائن المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة، آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود حيث يبدو بعضها كاملاً والآخر ناقصاً.

وتنبثق أخلاق «سبينوزا» من نفس فكرته عن وحدة الله والطبيعة أو النظام الكلي للأشياء، فالخير، والشر يعدان مظهراً من صفات اللامتناهي، والنقص الموجود في العالم ما هو إلا مجرد أشياء نتجت عن نظراتنا الجزئية للكون.

وهكذا يبدو مذهب «سبينوزا» منطوياً على اتجاه في «وحدة الوجود» وإن كان هو ذاته قد رفض هذا الاتجاه في بعض مؤلفاته وفسر مذهبه بحضور الله في الطبيعة التي لا تنفصل عنه من حيث أنه لا انفصال عن اللانهاية. لكن معظم الآراء تؤيد اتجاهه إلى هذا المذهب في «التوازي» يقول «هامبشير»: «إن الأساس المنطقي لنسق «سبينوزا» يوجد في تصور الطبيعة أو في مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد. . فإذا سألنا عن العالم؟ فإنما نعني به الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء»[1].

ويذهب «سبينوزا» إلى تدعيم فلسفته العقلية واكتشاف الخير الحقيقي، والحب الإنساني من خلال تصوره عن فكرة الجوهر اللامتناهي، ويبرز إيمانه بالعقل في نصوصه التي ضمنها كتابه «الأخلاق» فيقول: «إن الله يحب نفسه بصورة عقلية ذهنية لا حد لها»[2].

وواضح من النظر في نسقه الفلسفي أنه لم يترك مجالاً للحرية الإنسانية، ولا للثواب أو العقاب أن الإنسان يترقى فيتحد بالجوهر الإلهي بقدر محدود، أو بالمعرفة (الحب العقلي) كما أطلق عليه إسم «حب العارفين» الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدي المطلق حيث يتجردون فيه من التجزء، والانفراد وهو يشير إلى مثل هذا الاتجاه الصوفي في الجزء الأخير من كتابه الأخلاق.

---

(١) Hampshire, Stuart: Spinoza, London White Friars Press 1rd 1962.

(٢) Spinoza, L'ethique: par Roland Caillois France 1910, Proposition XXXV P 364.

وبذلك يتناقض في هذا الموضع مع ما ذكره في بداية هذا الكتاب.

وعلى الرغم من أنه قد بدا مادياً في الجزء الأول من كتابه الأخلاق عندما وصف الله بأنه (النظام الشامل للأشياء) أو عندما وصفه بالمادة إلى جانب الفكر فإن الأخلاق تظهر لنا في جزئها الأخير (النصف الثاني من الجزء الأخير) في ثوب روحاني خالص ذلك عندما يجعل«سبينوزا» من الله ملاذاً للإنسان، وموضوعاً للحب والثقة، ودواء لعلل النفوس.

وهكذا تبدو فلسفة «سبينوزا» في هذا الموضع مصطبغة بصبغة روحية خالصة بعد أن أنكر في فلسفته كلية غائية الحوادث الطبيعية وبعد أن حذر الناس من تشبيه الآلهة بالإنسان، وأجاز الحتمية، ونفى أي وجود مطلق للقيم في عالم الواقع، فإذا به في النهاية يتناقض مع نفسه في فكرة (الحب الإلهي)، والخلاص والأزلية والبركة وسعادة الإنسان. يقول في موضوع الحب الإلهي «إن حب الله لا متناهي ومن ثم فإنه يتصف بكل كمال الحب، وإذا كانت السعادة، تعنى بلوغ قدر من الكمال فإنها يجب أن تمس النفس وهي موهوبة بالكمال ذاته»[١].

ويرى «سبينوزا» أن حب الإنسان لله أبدي، ووسيلة لسعادة النفس التي تستقي كمالها من كماله فتشعر بالسعادة الأبدية وسعادة الروح الإنسانية هي دائماً في الشعور بأنها موهوبة بالكمال الإلهي الذي تحصل عليه بحب الله.

والحب الأبدي هو الحب العقلي وهو ضرب من الحب الراسخ الكامل لا شيء يزعزع من قوته في الطبيعة، ولا يقلل من شأنه لأنه مستمد من حب الله لنفسه ذلك الحب اللامتناهي العظيم، يقول «سبينوزا» في موضوع هذا الحب: «لا يوجد ثمة حب أبدي سوى الحب العقلي الأبدي»[٢] كما أنه لا يوجد في الطبيعة ما يضاد هذا الحب، أو يلغى وجوده»[٣].

---

(١) Spinoza: L'Ethique P 363.

(٢) L'Ethique: Corollaire P 364.

(٣) Ibid, Proposition XXXVII P. 367.

الفكر الأسبينوزي بين الفلسفة والدين :

يعد «سبينوزا» من الفلاسفة العقليين الذين، جاهدوا في سبيل تحرير العقول من خرافات اللاهوت، وأول من ميز بين الفكر الفلسفي العقلي، والحقائق الدينية. يقول «هامبشير» في هذا الموضوع :

«كان التمييز بين الصدق الديني، والحقيقة الفلسفية من أعظم اهتمامات «سبينوزا» بعد الميتافيزيقا»(١).

وقد عبر «سبينوزا» عن آرائه الحرة الجريئة في «البحث اللاهوتي السياسي» دون ارتباط بشخص ما أو قضية معينة، بل كان هدفه هو الوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

ويهدف الفيلسوف من بحثه السابق إلى بيان التقابل بين الفكر الديني والفلسفة وما يترتب على ذلك من نتائج، والإشارة إلى حرية الفكر، وضروريته لسائر الناس، وإنه لا ينبغي على السلطة مهما علا شأنها أن تحد من حرية الفكر، أو تعوق النظر العقلي، يقول «سبينوزا»: «.. إن السلطة التي تمنح نفسها حق السيطرة على العقول إنما تتصف بالظلم والتعسف من حيث أنها تفرض على رعاياها ما يتعين عليهم قبوله على أنه حق، وما يتعين عليهم رفضه على أنه باطل»(٢).

ويهدف سبينوزا» من التمييز بين اللاهوت، والفلسفة إلى عدم الخلط بين الظن واليقين كخطوة للقضاء على اللاهوت، والاعتماد على الفلسفة اعتماداً كلياً باعتبارها وسيلة لإثبات حرية الفكر التي يجهلها اللاهوت، ويقصد بذلك أن يكون الإنسان حراً في إيمانه، فيعود للكتب المقدسة السماوية عودة المتيقن الواثق من إيمانه، المخلص في شعائره، ذلك أن الإيمان يتطلب من التقوى أكثر مما يتطلب من الحقيقة، ويعبر «سبينوزا» عن هذا الرأي في قوله: «إن كل فرد مسؤول عن تكييف عقائده في الإيمان وتفسيرها على قدر فهمه الخاص بحيث يسهل عليه الاقتناع بها

---

(١) Ha: Pshire, Stuart: Spinoza P 203.

(٢) Spinoza: a Political Treatise. T, R, H. Melwes New York Ch XX P. 257.

دون تردد، وبقلب صادق حتى تصبح الرغبة في طاعة الله صادقة مخلصة»[1].

وتبرز من خلال هذا النص رغبة الفيلسوف الصادقة في الدعوة إلى الحرية العقلية في سبيل الإيمان بالدين، والتصديق به، ومن ثم فهو يدعو للعمل لا الحجج حيث يقول: «أفضل المؤمنين ليس هو الذي يعرض أفضل الحجج، بل هو الذي يقدم أفضل أعمال الصدق والإحسان»[2] وهذا دليل على أن ممارسة عمل الإيمان أفضل بكثير من رفع الشعارات التي ـ كانت ترفعها الكنيسة وقتذاك[3].

وعلى هذا النحو يدعو «سبينوزا» لحرية الرأي، والتفلسف والجدال، ، وعدم قبول أي فكرة ما لم تمحص وتكون مقبولة من العقل فالفلسفة لا تمثل خطراً على الدولة، لعل القضاء عليها ضياع للسلامة والتقوى وهذا الموضوع الأساسي الذي كان يهدف إليه «سبينوزا» من رسالته في اللاهوت والسياسة. فهو يدافع فيها عن الدين الحق أي عن الإيمان، الذي يضمن للفرد الحرية التامة، وهو يشير إلى ذلك بقوله «يضمن الإيمان للإنسان الحرية الكاملة في التفكير في أي موضوع يريده ـ وهو في هذه الحرية ـ لا يدين إلا الذين يدعون للعصيان والكراهية، والغضب فهم خارجون على الدين، ودعاة للفتن»[1].

---

(١) Spinoza: Political Ch XIV P. 188.

(٢) Ibid.

(٣) ينادي «سبينوزا» بحرية الإيمان، وأنه عمل يتعلق بإرادة الاقتناع، واليقين في الإنسان ولا ينبغي له أن يكون مفروضاً على الشعب من أي جهة عليا، وربما كانت روح الفيلسوف العصرية هي سبب ذلك الموقف الذي دعا إليه، فقد شب وسط جو من الحرمان الكنسي والاضطهاد نتيجة سيطرة الكنيسة، والآراء الدينية على العامة، وإخضاعهم لآراءها وتعاليمها الدينية دون أن يترك لهم حرية النظر أو المناقشة، وعلى هذا الحال تلاشى الدين الحقيقي ولم يبق منه إلا العبادة الخارجية الظاهرة التي أصبحت في مفهوم العامة أقرب للتملق، والتوصل للسلطة أكثر منها عبادة لله، كما أصبح الإيمان مجرد تصديق أعمى بأوهام الحكام.

وهكذا أصبح الدين مجال فسيح للبدع الإنسانية، والخرافات التي صدقها العامة واعتبروها تعاليم سماوية (إلهية) يرسخون تحت سلطانها، ويصدقونها بدافع الخوف والعقاب. وبذلك أصبح الدين وكما دعا إليه رجاله مدعاة للنفاق، كما كان العجز، والوهم، والخرافة من أسباب الوقوع في تقديس موجود متعال على الطبيعة آمن به عامة الناس بالعاطفة لا بالعقل.

وهكذا يصبح الإيمان ـ على ما يرى «سبينوزا» ـ هو الذي يكفل للفرد حريته الفكرية لا الخضوع لسلطة كنيسة حاكمة تدعى الإيمان الظاهر وهي لا تؤمن في حقيقة أمرها.

وينقد «سبينوزا» المسيحيين الذين يفتخرون بإيمانهم وبما تنطوي عليه ديانتهم من حب، وسعادة، وسلام، ووفاء لجميع الناس وهم في الوقت عينه يشوهون مبادىء هذا الدين بما تحمله قلوبهم من عداوة، وخبث، وهكذا يضيق مجال ممارسة أفعال الإيمان حتى يصل إلى حد أن تصبح العقيدة غير معروفة إلا من خلال ممارسة شعائر الفرد لحياته الاجتماعية داخل الكنيسة، أو من مظاهر ملبسه الخارجية، أو معتقداته. وإلى هذا الحال يشير «سبينوزا» بقوة، وجرأة في قوله: «انقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح وتحولت الكنائس إلى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين، بل الخطباء الفصحاء الذين يرغبون في إثارة الإعجاب بهم أكثر من تعليم الناس[١]».

وهكذا يحاول «سبينوزا» إبعاد الدين عن تأثير السلطة السياسية، أو عن الدولة. وهذا الموقف ينطوي على دفاع عن أصالة الدين، تخليصاً له من الشوائب، والخزعبلات، وتبريئاً من النوايا الذاتية، والمصالح الشخصية التي يستخدمها أصحاب السلطة لإخضاع الشعب، والتأثير على العامة عن طريق المظاهر الدينية فحسب.

ونحن نلتمس من هذا الموقف الذي يجنب الدين مشاكل السياسة ويبرءه من الأوهام، والمظاهر، ويخلصه من الخرافة مدى الفارق الذي يفصل بين موقف «سبينوزا»، وموقف فلاسفة العصر الوسيط، الذين حاولوا القيام بالتوفيق بين الفلسفة، والدين بإخضاع الفكر للوحي، أو الأخير للأول في محاولة للمزج بينهما.

والموقف «الأسبينوزي» تجاه الدين ينطوي برمته على الفصل بين حقائق الوحي (اللاهوت)، وبين الاتجاهات العقلية، وقضايا المجتمع السياسية التي

---

(١) Spinoza: Political P 7.

تتبناها الآراء الحرة، وتدافع عنها بالحق أو الباطل.

والحق أن موقفه في «رسالة في اللاهوت والسياسة» لا يخرج عن موقف يدعو بحزم وجرأة إلى تخليص الدين من كل ما يعلق به من شوائب الحكم السياسي من خرافة، وشعوذة بغرض السيطرة السياسية.

وقد عبرت ميتافيزيقا «سبينوزا» عن مذهب في «وحدة الوجود» ومع هذا الاتجاه الذي «جعل كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء دون الله»[1] كرس الفيلسوف الثائر نفسه للدفاع عن أصالة الدين، وتخليصه من المظاهر والشعارات التي لا تمس جوهره، وأصالته.

فهو يذكر صفات الله في بحثه السياسي على النحو التالي:

١ ـ يوجد إله واحد.. موجود، خير، ورحيم بصفة مطلقة.

٢ ـ هذا الإله واحد حاضر في كل مكان، ويرى كل شيء.

٣ ـ هو الحق والقدرة المطلقة على كل شيء، يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة.

٤ ـ تتمثل عبادة هذا الإله، وطاعته في العدل والإحسان أي حب الجار.

٥ ـ لا يتم خلاص هذا الإله إلا لمن أطاعه بينما ينتهي من تسيطر عليه لذاته.

٦ ـ يغفر الله لمن يتوب عن ذنبه والبشر جميعاً خطاؤون[2].

جـ ـ الوجود الإلهي بين «ديكارت» و سبينوزا»:

بعد أن عرضنا بصورة مختصرة لمذهب «سبينوزا» بصفة عامة ولتصوره عن الإله الذي يساوي الطبيعة. فهل يوجد ثمة مبرر للاعتراف به واحداً من فلاسفة المدرسة الديكارتية، أو ممن تابعوا ديكارت على مذهبه وتأثروا به إلى حد كبير؟

إن فلاسفة «المدرسة الديكارتية» أو من تابعوا ديكارت على مذهبه هم الذين تأثروا بفلسفته ومنهجه، فنحن نجد أن «مالبرانش» قد حذا حذو ديكارت في

---

(١) Political. T, Chp XIV P 189.

(٢) Ethique, 1, 15.

مواضع كثيرة من فلسفته، وإن كان منطق مذهبه قد تأدى به إلى نظريته عن «الرؤية في الله» فإن ذلك لم يكن يحدث إلا تحت تأثير كبير لفكر ديكارت عليه، تشهد بذلك مؤلفاته التي عبر فيها عن مقدار التأثير الديكارتي عليه في منهجه ومذهبه، كما أن بسكال» كان قد أخذ نصيبه كاملاً من مذهب ديكارت، وإن كان قد اتجه وجهة لاهوتية أسوة بسلفه «مالبرانش» إلا أنهما على أي حال لم يضعا الله في الطبيعة، ولم يتأديا إلى مذهب في «وحدة الوجود» على نحو ما انزلق إليه «سبينوزا» بمنطق مذهبه.

وسوف يطالعنا لبينتز بعد ذلك بفكر مسيحي من الدرجة الأولى في تصوره عن «المونادالأعظم»، وفي مذهبه عن «سبق التوافق الأزلي». أما «سبينوزا» فسوف نبرز فيما سيأتي أوجه الاختلاف بينه، وبين ديكارت الذي اتفق عليه كل من «هوفدنج» و «هامبشير» حيث يقول الأول: «لم يكن «سبينوزا» ديكارتي على الإطلاق، لكنه تعلم الكثير من «ديكارت» واستفاد من كثير من أفكاره، كما استخدم مصطلحاته الفلسفية إلى حد ما»[1]، أما «هامبشير» فقد وافق «هوفدنج» في هذا الرأي إذ يذهب بقوله: «هناك فرق كبير بين «سبينوزا» و «ديكارت» ومن ثم ينبغي علينا ألا ننظر إلى الأول على أنه تابع للثاني كما كان ينظر إليه من قبل لأن النظر إليه على هذا النحو يعني إساءة فهمه، وتحريفه»[2] كما يقول «هامبشير» أيضاً: «إننا لا ينبغي أن ندرج فلسفته تحت أي عنوان خاص باعتباره تطوراً للديكارتية، أو لأي نسق سابق من الفكر لأن «سبينوزا» تجنب الإنساق الجاهزة.. والحق أنه ما من معاصر أحس بعظمة «سبينوزا كفيلسوف بقدر ما أحس ليبنتز الذي تصوره عظيماً في مذهبه، ونتائجه، وأثره الذي جعله يقف متفرداً بالنسبة للفلاسفة الأوربيين»[3].

أما «هيجل» Hegel فقد أثبت ديكارتيته في بحثه الخاص عنه حيث قال: «... أن «سبينوزا» قد سار بالمبدأ الديكارتي حتى آخر نتائجه المنطقية»[4]

(١) Haffding: A History of Medern Philosophy Vol (1) P 296.

(٢) Hampshire: Sponiza, London 1962 P 21.

(٣) Ibid, P 28.

(٤) Hegel. F: Lectures on the History of Philosophy P 252 Vol III.

ويذهب إلى تأكيد عظمة مذهبه، وقوته في قوله: «إنك لن تكون فيلسوفاً إلا إذا درست «سبينوزا» أولاً.

وعلى هذا النحو تتباين الآراء حول فلسفة «سبينوزا»... ونتائجها، لكن ذلك لا يدحض من قيمتها كفلسفة كبرى كان لها أثرها على الفكر في القرن السابع عشر. ولا أحد ينكر أن هذا النسق قد أول وحرف، ونال من التقدير والإعجاب بقدر ما نال من السخرية والاحتقار.

وجدير بالذكر أنه قد نظر «لسبينوزا» باعتباره ملحداً لأنه ينكر العناية الإلهية، والعلل الغائية، ولا يعترف بما لله من حرية واختيار بل يقول بالضرورة، كما أنه يرفض الكتب المقدسة وآياتها، وينادي بمذهب «وحدة الوجود» الذي لا يترك للإنسان شيء بجانب الله. ويرى البعض الآخر أنه مؤمن، موفق بين الفلسفة، والدين، ومن ثم فقد ظل مذهبه في هولندا على صورة حركة دينية، وسعى رجال الدين لنشر آرائه في السعادة والحياة الأزلية بأسلوب سهل يناسب العامة. كذلك رأى آخرون أنه شوه المذهب والأفكار الديكارتية وعدل عنها. ويرى مناقضون لهم أن «سبينوزا» قد استقى فلسفته متأثراً بالمذهب الديكارتي.

وسوف نحاول في هذه المقارنة التالية أن نبين وجوه الاختلاف بين ديكارت وسبينوزا» قبل أن ننتقل لعرض موقف ليبنتز من الوجود في ضوء المذهب الديكارتي.

فمن المعروف أن «ديكارت» قد قسم العالم إلى جوهرين هما الفكر، والامتداد، وبذلك أوجد نوعين، أو مستويين من التحقيق الإلهي، فالله يوجد أو يتحقق أولاً، ثم يحدث وجود الكون أو يتحقق الخلق، وعلى هذا الحال فلا يوجد ثمة تطابق بين هذين النوعين من العلتين، فإحدهما توجد في الكون والأخرى خارجة أي متعالية عليه.

وفي حين قسم «ديكارت» العالم إلى هذه الثنائية فقد رفض «سبينوزا» هذه القسمة، ووصل من خلال تعريف الجوهر إلى وجود جوهر واحد هو «الله» الذي يساوي الطبيعة[1]، والذي لا يمكن تصور جوهر غيره، فهو العلة المباطنة

---

(١) وقد عبر «سبينوزا» عن فكرة وحدة الوجود. أو واحدية الجوهر في مؤلفه، «الأخلاق» في =

Immanent والسلازمة nesessaire لكل شيء، فلا وجود في الكون إلا لجوهر واحد هو الله (العقل والمادة) اللذين خلقا معتمدين على الله، أو الطبيعة، ولا يمكن اعتبارهما جوهرين منفصلين، والله يعمل كعلة نحو ذاته، ويجمع في ذاته العلة، والمعلول، وهكذا تختلف النظرتان فبينما يذهب الأول إلى القول بوجود جوهر واحد كامل لا متناه، هو الله الخالق ـ على نحو ما ذكر الدين المسيحي ـ نجد أن الثاني ينظر إلى العالم من خلال الأبدية المطلقة Eternite Absolu أو التوازي المطلق Parallelisme Absolu ، وعلى هذا النحو لا يوجد سوى الجوهر الأول وأعراضه ولذلك تتلاشى فكرة الخلق التي جاءت بها الأديان السماوية من خلال تصوره عن الجوهر الواحد.

وهكذا يتبين لنا اتساع الهوة بين وجهتي النظر. فشتان بين فيلسوف يذكر وجود الخالق، ويمنحه كل الكمالات ويجعله مترفعاً، ومتسامياً عن الكون الذي هو علة خلقه، كما يعترف بوجود عناية إلهية ترفع العالم من العدم في كل لحظة، وآخر يقرر أن الله هو الطبيعة وأن ما يصدر من الظواهر الكونية والطبيعية ما هي إلا مظهر لأعراضه الأزلية. وهنا يحاول «سبينوزا» أن يرفع الطبيعة إلى المستوى الإلهي بدلاً من أن يقرب بين الإله، ومخلوقاته على نحو ما جاء عند «ديكارت».

بعد أن قدمنا لتصور «سبينوزا» عن الوجود وقابلناه بالتصور الديكارتي نعرض لتصور «ليبنتز» (١٦٥٦ ـ ١٧١٦) الروحي عن الوجود الذي يتبلور بصفة عامة في مصطلحه الرئيسي «المونادا» Monade أو «الذرة الروحية» وينسحب على كل اتجاهات فكره. والموناد في تعريفه هو «جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات والبسيط يعني: أنه لا يشتمل على أجزاء»[١].

والموناد في تصور «ليبنتز»[٢] جوهر بسيط لأن المركبات إنما تتكون منه كما

= القضيتين: الرابعة عشر، والثامنة عشر، حيث يعبر في الأولى عن وجود جوهر واحد يقول فيها: «لا يمكن أن نتصور غير جوهر واحد هو الله. والثانية يعبر فيها عن الوجود المباطن للعلة الأبدية فيقول «الله هو العلة الباطنة واللازمة لكل شيء».

(١) Carr, Herbert, W: The Monadology of Leibinz.

(٢) فيلسوف ألماني تميز نسقه الفلسفي بروح الترابط، والتنسيق، والتوفيق بين مختلف الاتجاهات، والمجالات، ومن ثم فقد كون مذهباً فلسفياً شاملاً جمع فيه عبقرية الفيلسوف

يحدد لنا في مونادولوجيته خصائص الجوهر، أو المونادفهو جوهر بسيط بدون أجزاء، لا امتداد له، ولا تشكل، ولا قابلية للانقسام كما أنه لا يفسد، ولا يفني ذلك لأنه لا يمكن أن يعدم بأي وسيلة طبيعية، والموناد ذو كيفية داخلية فلا شيء يخرج منه، ولا يدخل إليه. وهكذا يصبح مبدأ تغير ألموناد داخلياً. لأنه لا يستطيع أن يتفاعل داخلياً كما هو الشأن بالنسبة للدراسة، بل أن مادة (ألموناد) ينبغي أن تتصور كقوة تكمن في كل موناد فتكون سبباً فيما يحدث له من تغيرات، وفي كل ما يدركه من إدراكات، وهذه القوة الموجودة داخله هي التي يطلق عليها «ليبنتز» إسم الميل أو الشغف Appetition .

والمونادات تتحد جميعاً في وحدة واحدة مستهدفة غاية عامة ومتفاعلة تفاعل حقيقي، ومن هنا يولد التوافق، ويتحقق ضرب من الانسجام، والوحدة بين بعضها البعض، وتعد الصلة بين مونادات النفس، ومونادات الجسد خير مثال على ذلك على ما يبدو من انسجام ووحدة بين نوعي المونادات الأولى، والثانية التي تبدو متوافقة تماماً على الرغم من الاختلاف البين بينهما.

وجدير بالذكر أن التوافق الطبيعي الأزلي هو الذي يسبب حدوث التأثير المتبادل بين هذين الجوهرين المختلفين بدون أن يستقبل البدن أي تأثير مباشر، أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس فالجسد يتوافق، ويتطابق مع تغيرات النفس والعكس صحيح دون تداخل بينهما. لكن ما هي علة هذا الترابط وذلك الحدوس المتوافق بين المونادات المكونة للعالم؟ يجيب «ليبنتز» بأن علة هذا التوافق هو وجود انسجام أزلي بين هذه الظواهر التي هي مركبات مونادولوجية على الحقيقة،

= إلى براعة السياسي إلى موسوعية العالم بالإضافة إلى اهتماماته المتنوعة، والشغوفة بالقانون، والتاريخ والمنطق والميتافيزيقا، درس اللاتينية وأطلع على ثقافة القدماء أمثال أرسطو والمدرسيين، والمحدثين أمثال كبلر وجاليليو وكامبانيلا وديكارت. وقد شغل عدة مناصب هامة في الجمعية الملكية، والأكاديمية الفرنسية، كما عمل مستشار لحاكم مدينة فرانكفورت.

قدم لميدان العلوم مجموعة من القوانين والأبحاث العلمية القيمة كبحث في «مبدأ التفرد Principe de L'individuation وآخر في الارتباط L'art de Combinatoire .

جمعت كتاباته الخصبة بين اتجاهات متناقضة ومتباعدة كالاتجاه النظري والعملي أو لفكري، والتجريبي. كما وفق بين النظرة العقلية الخالصة والأخرى الداعلية إلى الإيمان =

وأن العلة القصوى التي تحكم هذا الانسجام الأزلي هي «الذات الإلهية» أي الله أو «الموناد الأعظم» ـ حسب المصطلح الليبنتزي ـ فهو الذي أوجدها وأسسها من قبل كما يعلم مسبقاً Prescience ما سوف يحدث لها.

يعطي «ليبنتز» أمثلة على هذا التوافق المسبق بالانسجام الموجود في الطبيعة، وبالصلة المتبادلة بين جوهري النفس، والجسد. أما المثال المتعلق بالانسجام الطبيعي فإن «ليبنتز» يذهب في تصوره إلى حد تشبيهها ـ حالة الانسجام، والتوافق الموجودة بين المونادات المكونة للعالم ـ «بالمعزوفة الموسيقية» إذ أنه لا معنى على الإطلاق لأي صوت مفرد فيها، بل لعله يصبح نشاذاً إذ سمع مستقلاً أو بعيداً عن بقية الأصوات المكونة لهذه المقطوعة[1] وهنا فإنه لا قيمة للصوت المفرد إلا بالنسبة لمجموع الأصوات التي تكون عمل المعزوفة وتصنع الغرض منها ـ لأن قيمتها الحقيقية، وجمالها لا يتحققان إلا بمجموع الأصوات المفردة، حين تجتمع، وتؤلف كلاً واحداً متوافقاً، ومنسجماً.

وهكذا تصبح المونادات التي يتألف منها العالم هي اللبنة الأساسية في بنائه، واضفاء الجمال، والكمال عليه. ومن جهة أخرى فهي تتصف بالضرورة وبالكمال، والترتيب والوحدة. وإلا فكيف يتحقق الجمال، والانسجام في الكون الطبيعي.

ويعطي «ليبنتز» مثالاً آخر على وجود «التوافق المسبق» في الطبيعة بحالة «الاتحاد بين النفس، والجسد» أي من المونادات المكونة لكل منهما، ونحن نعلم

= بخوارق الطبيعة، كما وفق في مجال الدين بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على ما يوجد بينهما من اختلاف...

لمزيد من التفاصيل يقترح الرجوع في هذا الموضوع إلى كتاب الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي محمد في كتابه القيم عن «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية» فهو كتاب شامل في هذا الفيلسوف بالعربية مع ترجمة كاملة لعمل من أهم أعماله هو كتاب «المونادولوجيا» Monadology.

وقد ظهر الكتاب في أكثر من طبعة كان آخرها طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

(١) Leibniz: Extraits De La Theodiceedeleibniz par Paul Janet Paris 1878. P. 85.

أن هذه المشكلة في الصلة بين هذين الجوهرين التي طرحها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها، قد اتجه بها «ليبنتز» ـ وهو من أتباع المدرسة نفسها ـ اتجاهاً جديداً مغايراً لما انتهى إليه التصور الديكارتي عن هذه العلاقة، فهذه المشكلة يعالجها الأخير بحسم من خلال تصوره عن «سبق التوافق» الذي وضع به حلاً لهذه المشكلة الفلسفية التي اعترت فكر «ديكارت» بدون اللجوء إلى الثنائية التي ذهب إليها الأخير. وبدون الاتجاه إلى حلها عن طريق الإيمان، والنظر للمعرفة من خلال الجوهر اللامتناهي أي «الرؤية في الله» على نحو ما عبرت عنه فلسفة «مالبرانش» ولا عن طريق المظهر المزدوج الذي ذهب إليه «سبينوزا» لكن الحل يتمثل فيما تصوره عن وجود انسجام أزلي سابق يمنحه الله للمونادات البينة الاختلاف فيحيل اختلافها، وتباينها إلى وحدة وتكامل، وانسجام فتتحقق الصلة الوثيقة ـ الإلهية ـ بين جوهري النفس، والجسد.

وإذا كان الوجود عند «ليبنتز» هو مجال لحركة المونادات أو ينطوي على تركيبات متفاضلة لتجمع المونادات، فكيف يتمثل هذا التفاضل بين الموجودات؟ وما الذي يميز بين وجود كامل ووجود ضعيف أو ناقص. أن «ليبنتز» يرى أن المونادات يحكمها تمايز تنقسم على ضوئه إلى ثلاث طوائف: الأولى تمثلها إدراكات مبهمة غامضة لا تعي، وتمثلها إدراكات الأرواح النباتية الانتلشيا. Entelechies والثانية: هي إدراكات تتسم ببعض وضوح، ومصحوبة بشعور وهي تتمثل في الأرواح الحيوانية، أو النفس الحيوانية Souls والثالثة: إدراكات تتسم بالجلاء والوضوح وحاصلة على معرفة بالحقائق الضرورية وهي تمثل النفس العاقلة ـ الروح ـ Rational Souls [1].

وهكذا يصبح كل موناد متمثلاً للعالم من وجهة نظره الخاصة، وبطريقته الذاتية الداخلية، ولذلك فإن ليبنتز يحاول أن يجمع في «موناداته» بين عنصرين: أحدهما داخلي، أو باطني يتعلق بالموناد، وآخر خارجي حسي. وعلى هذا النحو يجمع المونادبين عنصرين هامين أحدهما داخلي متعلق بالروح والآخر خارجي

(١) علي عبد المعطي محمد ـ ليبنتز ـ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م ص ١٥٩ ـ ١٦١.

يتعلق بالمادة ـ وهنا تتجلى النزعة التوفيقيّة عند «ليبنتز» ـ على حد قول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي ـ والمونادات التي خلقها الله أو الجواهر. لا تفسد من حيث أنه لا توجد طريقة طبيعية تنتهي بها المونادات أو تفنى من الوجود يقول «ليبنتز» في مونادولوجيته: «ليس هناك ما يخاف منه من تحطم أو انتهاء الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط»[١]، كما أنه لا توجد هناك طريقة يمكن الموناد أن يبتدىء بها الوجود ذلك لأنه يتميز بالبساطة والبسائط لا بداية لها من حيث أنها غير مركبة يقول «ليبنتز» في هذا الصدد: «ولهذا السبب عينه ليس هنالك ثمة طريقة يبتدىء «الجوهر البسيط» بواسطتها طبيعياً في الوجود ذلك أن «الجوهر البسيط» لم يكن قد تكون عن طريق التركيب»[٢].

وعلى هذا النحو فالمونادات لا يمكن أن تبتدىء في الوجود أو تتوقف عنه بصورة بطيئة فهي تبتدىء، وتتوقف عن الوجود مرة واحدة «وذلك يعني أنها تستطيع أن تبتدىء فقط بالخلق وتنتهي بالإبادة. وعلى النقيض من ذلك فما هو مركب فإنه يبدأ وينتهي بالأجزاء»[٣].

وعلى هذا النحو، وحيث لا توجد طريقة طبيعية تنتهي بها المونادات أو تفنى من الوجود، فإن الطبيعة تمتلىء بالحياة، والحركة.. وهكذا ينطلق «لبينتز» إلى موضوع «حيوية الطبيعة» الذي يعنى به: إن الطبيعة في حياة دائمة، يسري فيها التجدد الأزلي، فالحركة والاستمرار والحيوية تدب في أوصال العالم، وفي الطبيعة لا شيء يموت، ولا شيء يفنى، أو يفسد فجميع الأشياء تحيا في حركة، وحياة، في تطور ونمو، وتنطوي الطبيعة كلها على كل ما هو حساس، وكل ما هو حي، فكل ذرة من المادة إنما هي عالم مليء بالمخلوقات التي لا تفنى، وتتحرك بصفة دائمة وفي الطبيعة لا شيء يولد إذ لا يوجد ميلاد لأنه لا يوجد موت بمعنى مطلق لأن الذي ينتهي من الوجود يبتدىء في صورة أخرى، فالعالم في تصوره

---

(١) Carr. H. W. The Monadology of Leibiz Para 4 P 34.

(٢) Ibid Para 5 P 36.

(٣) Ibid Para 6 P 37.

مجال نسخ، وتحول، حركة وحياة لأن أرواحنا خلقت مع العالم فهي موجودة فيه أزلية أبدية لا تموت، ولا تنتهي وإلى هذا المعنى يشير «ليبنتز» في مونادولوجيته بقوله: «الميلاد تطور ونمو، والموت احتواء، ونقصان فإنه لا يوجد ميلاد مطلق، ولا موت كامل بالمعنى الجامد لهما»[1]. وهكذا تعد النزعة الحيوية إتجاهاً جديداً في الميتافيزيقا الليبنتزية من حيث أنه يرى الوجود في ديناميكية خلاقة نشطة متطورة نامية، وفي حيوية تامة تموج بالعالم وتنتشر في المونادات من أقلها شأناً إلى أسماها «المونادا الأعظم».

---

(١) Ibid Para 73. P 123.

د - إثبات وجود الله عند «ليبنتز»:

بعد أن عرض «ليبنتز» لتصوره عن العالم، وكيفية خلق المونادات، فإنه يبدأ مدخله إلى الدين بصفة عامة، والله بصفة خاصة بتقسيمه للحقائق إلى نوعين أولهما حقائق الاستدلال The Truth of Reasoning وثانيهما: حقائق الواقع The Truth of Fact الأولى ضرورية ويمتنع أن يكون لها أضداد، والثانية ممكنة، وحادثة في الزمان ويمكن أن يكون لها أضداد.

ويمكن التوصل إلى علل الحقائق الضرورية عن طريق استخدام منهج التحليل، الذي نرتد به إلى المبادىء الأولى في طريقنا للتعرف على هذه العلل التي ترتد بدورها في نهاية الأمر إلى «سبب كافٍ» Sufficient Reason هو علة الوجود أي «الله» الذي يعد بمثابة السبب الكافي للوجود بأسره، وهو العلة القصوى لسائر ما يطرأ عليه من تغيرات، ونظام، ويمكن لنا أن نرى في فكرة «السبب الكاف» عند «ليبنتز» برهاناً على صفات «الله» المختلفة من حيث كونه واحداً، وكلياً، وضرورياً أي (واجب الوجود).

وهكذا يثبت «ليبنتز» وجود «الله» باعتباره سبباً كافياً أي علة أولى من حيث أن الممكنات أي «المخلوقات» لا يمكن أن تنطوي في ذاتها على علة وجودها بمعنى أنه لا يمكن أن تكون لها علة حالة داخلية، أي علة كامنة لوجودها في ذاتها إلا إذا تعلق الأمر بخالق واجب الوجود شاء له أن يوجدها لحكمة أرادها وهذا هو ما يتعلق بإثبات وجود «الله» عند «ليبنتز» يقول في هذا الصدد: «والسبب النهائي يجب أن يكون جوهراً واجب الوجود أي «ضروري» توجد فيه تفاصيل التغيرات بطريقة أكثر

سمواً على ما ينبغي أن يكون عليه في المصدر، وهذا الجوهر هو ما نسميه «الله»[1].

ومن خلال هذا النص نجد أن «ليبنتز» يتصور الوجود الإلٓهي ضرورياً ويحتوي على جميع التغيرات، كما أنه علتها من جهة أخرى وهذا ما يعبر عنه في قوله: «لما كان الجوهر سبباً كافياً لكل التغيرات أو التفاصيل، ولما كانت كل التغيرات، أو التفاصيل ترتبط معاً في كل إذن فيوجد إلٓه واحد فقط وهذا الإلٓه كاف»[2].

وهكذا يريد «ليبنتز» أن يؤكد على حقيقة وجود «الله» باعتباره العلة الأولى لكل التغيرات، ولكل ما يحدث في الوجود وحيث أن «الله» يحتوي سائر هذه التغيرات والتفاصيل التي تقع داخل كل وجود وترتبط جميعاً في وحدة واحدة إذن فلا يوجد إلا إلٓه واحد فقط وهو «إلٓه كاف».

وسوف تنتهي هذه الحقيقة التي ترمي إلى جعل «الله» سبباً كافياً إلى كونه «علة أولى» أو «علة ذاته» Causasui وهكذا يصبح وجود «الله» ضرورياً وأولياً Primitive سابقاً على كل وجود وخالق لكل وجود.

وعلى هذا النحو فالأشياء الممكنة ما كان لها أن تحصل على علتها الكافية، أو سببها النهائي إلا من موجود ضروري يتضمن علة وجوده في ذاته على عكس المخلوق الذي لا يمكن أن ينطوي في ذاته على علة وجوده، وهو يؤكد ذلك في قوله: «إن وجود «الله» أزلي لأن الأشياء الممكنة لا يمكن أن تحصل على سببها الكافي أو النهائي إلا من الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته» فالممكنات أي «المخلوقات» لا يمكن أن تحصل على سببها الكافي، أو النهائي إلا من الموجود الضروري[3] كما أنه لن يكون لها وجود بدون موجد ضروري

---

(١) Ibid: Para 38 P 76.

(٢) Ibid: Para 39 P 76.

(٣) الضروري: أي واجب الوجود: ويلاحظ أن فكرة الواجب، والممكن وفكرة واجب الوجود، من الأفكار التي سبق المسلمون «ليبنتز» في القول بها. . . راجع ما ذكره المتكلمون ثم الفارابي، وابن سينا بهذا الصدد.

يتضمن سبب وجوده في ذاته وهكذا تنسحب الألوهية على مسألة الخلق ببراهين قاطعة وحاسمة.

وفكرة «الله» في التصور الليبنتزي تتقابل مع الفكرة نفسها في الدين المسيحي فهو يعد وحدة أولية أساسية على اعتبار أن الجوهر البسيط الأصلي الذي تصدر عنه، وتتولد منه جميع المونادات المخلوقة، أو المشتقة[1]، وهذه المونادات التي يخلقها «الله» إنما تخلق بالممارسة (أي بدوام استمرار الفعل الإلهي هذه الممارسة الإلهية المستمرة من لحظة لأخرى وهذا إنما يعطينا صورة ما عن إله «ليبنتز» الذي تستمر عملية خلق العالم عنده في اتجاه المستقبل، وهو لا يكتفي بذلك بل يحيط بخلقه حفظاً، وعناية وهذا الاتجاه يتفق مع ما أشار إليه «ديكارت» في مسألة العناية الإلهية، كما تتفق مع الاتجاه الديني المسيحي في عناية «الله» بالعالم، ومحبته له.

على هذا النحو يعرض «ليبنتز» لفكرته عن الله، أو الموناد الأعظم فهو «جوهر أعظم، ولما كان واحداً، وكلياً، وضرورياً ولا يوجد شيء خارجه، ومكتفي بذاته، كما أنه السلسلة البسيطة للموجودات الممكنة فيجب أن يكون غير محدد وحاصل على أكبر قدر ممكن من الحقيقة»[2].

وهكذا يرى الفيلسوف المسيحي أن «الله» هو الموناد الأعظم والأسمى الموجود بذاته، خالق بقية المونادات في العالم، ومفارق لها جميعاً وخارج عنها، لأنه خالقها وصانعها، لهذا فالله في التصور الميتافيزيقي «لليبنتز» ذو طابع متسام

---

(١) المشتقة: المشتقة هي التي توجد، أو تتولد، أو تصدر عن مخلوقات الله المباشرة، فالله يخلق الإنسان الذي يتزوج فيكون الولد، فيكون هو علة الوجود الولد، فالولد، وكذلك المتاع والحيوان، وغير ذلك قد تكون صادرة عما هو صادر عن الله، وقد نجح المسلمون في تصوير المخلوقات الصادرة عن مخلوقات الله بطريقة دقيقة فيما يعرف بنظرية التولد عند المعتزلة فالسهم إذا أطلق لصيد طير ثم وقع على رجل فأهلكه فهذا فعل متولد أو مشتق عن فعل آخر وهكذا فإن «ليبنتز»، يوسع مجال النظر في الأفعال المتولدة، أو المشتقة التي لا تصدر مباشرة عن الفاعل الأصلي هو الله.

د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في مواضع متفرقة.

(٢) Carr: The Monadology Para 40 P 79.

علوي، خلق العالم، ونبعت منه سائر الأشياء، كما أنه أبـدي، وخير وعاقل ولا متناهي، وبه قوة وإرادة كاملة أي حاصل على القدرة والعلم (أي يتصف بالعلم المحيط).

بهذه الكيفية يترسم «ليبنتز» طريقاً دينياً في تصوره للإله الذي يقوم بوظيفة الخلق المتسامية، والذات الإلهية تحتوي على صفات أنطولوجية ذات أثر فعال في الوجود خلقاً، وحفظاً وعناية ففي الله ـ على حد قول «ليبنتز» ـ قوة هي منبع كل شيء في العالم كما أنه خالق لكل الأشياء، والمعارف والأفكار[١]، وهو كذلك ذو إرادة منتجة للتغيرات مسببة لها وفقاً لمبدأ الأحسن يقول «ليبنتـز» أن «الله» ذلك الذي هو كامل القدرة. . . الأبدي الذي فيه كل شيء هو الذي يمنح كل جزء من الكون الصفات الملائمة، كما أنه يعمل بطريقة تحيل المتناقضات التي نشاهدها في الكون إلى عوامل تسهم فيما يظهر عليه في النهاية من انسجام، وتوافق يقول «ليبنتز» في مونادولوجيته: «. . . إن الأشياء المخلوقة إنما تدين بكمالها إلى الأثر الإلهي عليها بينما يرجع ما يعتريها من نقص إلى طبيعتها التي لا تستطيع الوجود بدون حدود، وفي ذلك تكون مختلفة عن الله»[٢].

ومن هذا النص يتبين لنا مقدار الكمال الذي تتمتع به هذه الـذات ومـدى تأثيرها على المخلوقات، (العاقلة) التي تكون مدينة «الله» City of God التي تعد أكمل، وأفضل مدينـة يرأسهـا أكمـل وأعظـم أمبراطـور Monarch [٣] والنفـوس الناطقة، وهي أسمى، وأعلى درجة في تقسيم المونادات المكونة للعالم تدخل في نوع من الزمالة مع «الله» «الخالق» بحيث تصبح علاقتها به لا على نحـو علاقـة الصانع بمـا صنعـه أو اخترعـه، لكن علـى نحـو علاقـة الأمير برعـاياه، والأب بأبنائه[٤] ـ وهذا الاتجاه يبين مقدار عناية «الله» بالعالم التي أشارت إليهـا الأديان السماوية، كما ينفي من جهة أخرى علاقة الصانع بما صنعه وما تنطوي عليها من إهمال وإغفال للعالم على نحو ما جاء بفلسفة أرسطو ـ وعلى ضوء هذه الصلـة

---

(١) Leibniz: Extraits De La Theodicee P 35.

(٢) Carr: Monadology: Para 42 P 80.

(٣) Ibid: Para 85 P 136.

(٤) Ibid: Para 84 P 135.

الخاصة، والعميقة التي تربط بين المخلوق، والخالق يقول «ليبنتز»: «أن كل نفس ناطقة إنما تشبه إلّهاً صغيراً في مجالها»[1].

ومدينة «الله» التي تصورها «ليبنتز» هي عالم أخلاقي داخل نطاق العالم الطبيعي، وهي من أعظم أعمال «الله» المجيدة حيث تتمثل فيها عظمة الخالق، وهذه المدينة بما تبدو عليه من نظام أخلاقي ومثالي إنما تعبر عن «الله» في أبهى صورة، وأعظمها، وعن مجده وسموه، وخيرتيه وهي من جهة أخرى تثير اعجاب النفوس الناطقة (المخلوقات) بها وهي رمز ودليل خيريته المطلقة[2].

ويبدو من خلال تحليل هذه الفكرة عن مدينة «الله» أنها تنطوي على بعد ديني عميق يشير إلى فكرة العناية الإلّهية من جهة، وإلى الصلة الدينية بين العبد، والرب على ما جاء في الدين المسيحي من جهة أخرى، فالعالم المخلوق تسانده عناية «الله» التي تتصل به المخلوقات بصفة دائمة، وتصبح في حالة شعور دائم بعظمته، واحترام كامل لمجده، وهي تؤدي نحوه واجبات الدين، فتصبح كل نفس ناطقة، وكأنها تشبه إلّهاً صغيراً ـ على حد قول «ليبنتز» ـ وتلعب عدالة الله[3] دورها في مثوبة الخير وعقاب الشرير، وكل شيء في الوجود ينبغي أن يعمل في سبيل انتصار الخيّر وعقاب الشرير[4]، الذي يتفق مسبقاً في إرادة الله، والحق أن الفقرة رقم ٩٠ من المونادولوجية إنما تنطوي على مدخل كبير لمفهوم ديني وأخلاقي واسع، فإذا تركنا فكرة الصلة الحميمة بين العبد والرب وفكرة العناية الإلّهية نجد أن «ليبنتز» يفتح باباً أخلاقياً دينياً بجرأة كبيرة فيتحدث عن إرادة الخالق المسبقة، وعن سعي الخيرين، والمصلحين لمرضاته[5] أو لفعل ما يتوافق مع إرادته التي تمنحهم الرضا والسعادة.

ويدعو «ليبنتز» كذلك إلى تأمل ملكوت الله، وتمعن نظام الكون، وترتيبه،

---

(١) Ibid: Para 83 P 1.34.

(٢) Ibid: Para 86 P 137.

(٣) La Justice Divine.

(٤) Ibid: Para 90 P.140.

(٥) Ibid.

فإن في هذا التأمل إحساس بعظمة خالقه فيعكف المؤمن الخير على العبادة، وطاعة الله، والعمل لمرضاته، والإيمان المطلق بأن هذا الخالق ـ الذي هو علة وجودنا ـ وإذا ما تحقق اتصالنا الروحي به، وتوافقنا مع إرادته المسبقة في الخير، تحققت لنا السعادة المنشودة.

ومن النظر إلى هذا النص بما يتضمنه من مفاهيم أخلاقية ودينية نجد أنه يشبه إلى حد كبير النص الذي كتبه «ديكارت» في نهاية التأمل الثالث «في «الله» وأنه موجود» الذي يعاين فيه الإله ذا الكمال المطلق يقول «ديكارت»: «لكي أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق، ولكي أنعم النظر في صفاته البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له، ولكي أتعشقه وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي، وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً. فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة»[1].

من هذا النص نستطيع أن نتبين مقدار التقابل بين تأمل «ديكارت» للإله، وما انتهى إليه من تعظيم، وتبجيل لخالق الطبيعة في الحياة الدنيا، والآخرة، وبين الاتجاه الديني، والامتثال لإرادة الخالق الخيرة عند «ليبنتز». فنحن نجد أن الأفكار عندهما تكاد تكون واحدة باستثناء بعد المواضع التي اختلف فيها «ليبنتز» مع «ديكارت» مثل الدليل الأنطولوجي على وجود الله. الذي يرى فيه «أن «الله» هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال» وهذا الدليل مستمد من البراهين الهندسية، إذ يرى الفيلسوف أن الفكرة التي يمتلكها عن الكائن الكامل موجودة على نحو ما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، ويستتبع ذلك أن وجود «الله» الذي هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية.

ويحاول «ليبنتز» أن يزيد على هذا «الدليل الديكارتي» فكرة الوجود

---

(١) التأملات، التأمل الثالث ـ ت عثمان أمين ص ١٦٥.

المنطقي أو «الممكن» يقول في هذا الصدد: إذا أراد «ديكارت» أن يستخلص من فكرة وجود «الله» الوجود الحقيقي «الواجب» فيستلزم أولاً أن يبين أن فكرة «الله» لها الوجود المنطقي «الممكن» بمعنى أن تكون هذه الفكرة «ممكنة التصور» وأنها ليست متناقضة في حد ذاتها فإذا كان «الله» ممكناً لزم أن يكون موجوداً[1].

وعلى هذا النحو يرى «ليبنتز» ضرورة تصحيح الدليل الأنطولوجي فهو غير منتج إلا إذا أثبت أن «الله» ممكن أما الدليل الكامل في تصوره فإنه يكون على هذا النحو: الكائن الذي تتضمن ماهيته-الوجود موجود إذا كان ممكناً.

و«الله» هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود.

إذن «الله» موجود إذا كان ممكناً.

وهناك ثمة اختلاف آخر نجده يظهر بين الفيلسوفين هو ما يتعلق بموضوع الحقائق الأبدية، أو الضرورية التي يراها «ديكارت» مخلوقة بإرادة «الله» منذ الأزل، وتتسم بالثبات، والأزلية، لصدورها من إرادة ثابتة أزلية وهي صادرة بالضرورة عنه، وتعتمد على إرادته. لكن «ليبنتز» يختلف مع «ديكارت» في هذا الموضوع، ويعتقد أن الحقائق الصادرة بالضرورة عن الله، والمعتمدة عليه هي الحقائق الممكنة، التي تقوم مبادؤها في الملاءمة، أو اختيار الأفضل، في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد فحسب على فهم الله، وتمثل موضوعاته الداخلية[1].
ويرى «ليبنتز» أن هذه الحقائق هي التي تميز بيننا، وبين الحيوانات، وتمنحنا الفهم والعلم الذي نبلغ به معرفة النفس، ومعرفة الله، وهذا الفعل يمكن تسميته بالذات العاقلة، الناطقة، أو الروح الإلهي[2] كما يرى أننا نستطيع عن طريق هذه الحقائق أن نسمو إلى مرتبة التأمل، فنتمعن في تأمل الذات، وسائر الكائنات الأخرى، كما نتدرج بفكرنا من الأنا إلى الكائنات إلى «الله» (الجوهر الإلهي)، وبواسطتها نتمكن من إدراك البسيط، والمركب، واللاماديات، كما نفهم الله . . . إن تأمل هذه الحقائق يقودنا إلى الموضوعات الأساسية لاستدلالاتنا[1].

(١) Monadology: Para 45 P 82 - 83.

(١) Monadology: Para 46. P 83.

(٢) Ibid: Para 29 P 68.

(١) Monadology: Para 30 P 69.

عرضنا في موضوع التصور الميتافيزيقي للإله عند ديكارت مقارنة بين تصوره لهذا الوجود، وتصور إثنان من فلاسفة المدرسة الديكارتية. قدم كل منهما لنسق مغاير للآخر مع أنهما قد استمدا أصول فلسفتهما من منبع واحد هو الفكر الديكارتي العقلي.

ولاحظنا أن أفكار «ديكارت» الأساسية عن الفكر والامتداد من العوامل الرئيسية التي دفعت بكل من «سبينوزا» و«ليبنتز» إلى تصوراتهما عن الجوهر والعالم.

فنحن نعلم أن «ليبنتز» قد حاول أن يصحح نظرية «ديكارت» عن الإله وخاصة في نظرية «الخلق الحر» التي تفوق استنباط الحقائق الأساسية وترجع إلى مسلمات ومعطيات الدين المسيحي كما جاءت بالإنجيل. أما «سبينوزا» وهو يحاول نقد الكتب المقدسة باعتبارها ليست مصدراً للحقيقة، ورأى أن الأديان السماوية ليست إلا أدوات تنظيمية للحياة الاجتماعية والأخلاقية، والعملية. كما نظر إلى «الله» باعتباره العلة المباطنة للأشياء جميعاً. ومن ثم أنكر علو الخالق بصفته العلة المتسامية واللامتناهية للمخلوقات، أو العلل المتناهية. مؤكداً على المساواة بين الله، والطبيعة. وبذلك فقد أنكر أن تكون صفات كالفهم والإرادة صفات حقيقية للإله، أو تتعلق بطبيعته الجوهرية؛ كما تأدي به هذا الموقف إلى خلع صفتي الفكر والامتداد على الطبيعة.

ونحن لا نجد في فلسفة ديكارت ما يشير إلى فعل هذا التطابق الضروري بين «الله» والطبيعة كما لا توجد ثمة مصطلحات تشير إلى طبيعة طابعة وأخرى مطبوعة ـ على نحو ما جاء في مذهب الأول ـ فالإله الديكارتي هو نفس إله المسيحيين، أو إله الدين ـ الكائن الكامل اللامتناهي الذي يسمو، ويعلو على الكائنات الأخرى من حيث كونه علة وجودها ومبدأ خلقها. فالله عند «ديكارت» حقيقة مؤكدة مبرهناً عليها بالفكر كما أنه من جهة أخرى علة ما ينطوي عليه الفكر من يقين وكمال «فيقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان (يتوقفان) على معرفة الإله الحقيقي بحيث أنني قبل أن أعرفه لا أستطيع أن أعرف أي شيء آخر معرفة كاملة.

هذا الإله الديكارتي الذي يقوم بعملية الخلق الحر، هو الذي يخلق

القوانين، والحقائق الأبدية «الضرورية» الثابتة التي لا تتغير، وهو بذلك يؤكد ضرورة القوانين الرياضية والفيزيائية حيث أن «الله» حر ثابت لا متناه، وبالتالي فإن قوانينه، وحقائقه تصدر ثابتة غير متغيرة. فالله ملتزم بقراراته، وقوانينه لا يحيد عنها ولا يستبدلها، أو يغيرها بأخرى، وليس مستغرب أن يذهب «ديكارت» إلى ذلك الرأي، فالله ذو قدرة لا متناهية ثابتة تكفل للعلم ولحقائقه الثبات، والدوام.

والحق أن «سبينوزا» يبدأ من حيث انتهى «ديكارت» ونحن نعلم أن الأخير قد انتهى إلى حذف العلة الغائية من التفسير الطبيعي للعالم. وأشار في ذلك إلى قدرة «الله» الكلية اللامتناهية باعتبارها مصدر حفظ الطبيعة، بمبادئها، وقوانينها العامة في الحركة، وهي الضامنة لصدق قوانين العلم وضمان تقدمه.

ورغم أن «ديكارت» قد أعطى «لله» دوراً أساسياً في فلسفته إلا أنه لم ينس أبداً أن يفرق بينه من حيث كونه علة خالقه و«جوهر لا متناه» وبين المخلوقات، أو «الجواهر المتناهية» النسبية في حين أن «سبينوزا» كان ينقد «ديكارت» في هذا التمييز بين الخالق، والطبيعة مما تأدى به إلى المطابقة بينهما أو جعل الوجود، وعلته شيئاً واحداً متطابقاً، فأصبح «الله» هو أساس وحدة الوجود في مذهب «سبينوزا» الذي بدأ من أكمل استنباط فلسفي أو أكثر الكائنات كمالاً وهو فكرة «الله» وهنا فلا بد أن تبدأ الفلسفة بتعريف ماهية الله، حتى يكون الفكر على نفس درجة النقاء، والكمال الذي يتصف به المجال الكلي والضروري الذي يمثله الإله في الطبيعة، فالمعرفة والطبيعة شيء واحد - ولا وجود خارج الطبيعة لقوانين، أو مبادىء فلسفية تفيد تقدم العلم. لأن هذه المبادىء لو لم تكن داخل الكل المكون من الله، والطبيعة، من الفكر، والامتداد أي لو كانت متعلقة بمجال المعرفة فقط دون مجال الوجود لما وجدت لها ضماناً لليقين، والكمال. فعند «سبينوزا» لا حاجة بنا إلى فصل كامل بين مجالي المعرفة، والوجود. على نحو ما جاء عند ديكارت، وذلك حتى نضمن الكمال، واليقين لمعارفنا، وحقائقنا التي تكون على نفس مستوى الكمال الإلهي الممثل في مجموع الطبيعة فكراً وامتداداً.

وعلى هذا النحو جاء تعريف «سبينوزا» للإله مطابقاً إياه بالطبيعة والأبدية فهو الموجود اللامتناه بصورة مطلقة والكامل كمالاً تاماً. . . أي الجوهر ذو

الصفات اللامتناهية التي تعبر كل منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية ومن هذا التعريف للإلّه يتبين لنا كيف أن الوجود يلزم بالضرورة من هذا التعريف.

ولما كان الله هو مجموع الطبيعة. فإن تصور الخلق عند «سبينوزا» يخالف «ديكارت» تمام المخالفة. فالخلق عنده عملية لا وجود لأي علة فيها سوى العلة الفاعلة، ولا وجود للحرية إلا على أنها الضرورة الحرة فالله عنده لا يمكن أن يكون علة غائية لأن العقل، والإرادة ليسا صفتين في الجوهر الأول إنهما حالتان من حالات الوجود فحسب تصدران عن الجوهر الإلّهي باعتبارهما صفتين للفكر. ومن ثم تصبحان نتيجة الخلق، وليسا مبدأه ولذلك يستبعدهما «سبينوزا» من فعل الخلق حتى لا يصبح هذا الفعل حراً مقصوداً.

أما «ليبنتز» فإنه كان أقرب إلى «ديكارت» من «سبينوزا» كان يبحث في أولوية الجوهر (الماهية) وعد هذه الأولوية هي الأساس في كل كمال الواقع. والماهية عنده هي القادرة على ممارسة قدرة معينة. وكل ماهية هي عبارة عن قوة حية في العقل الإلّهي كما تحتوي على اتجاه ديناميكي باعتباره الحالة النهائية لكمال الماهيات.

والسبب الكافي عند «ليبنتز» هو أساس عملية الخلق وهو قانون الجوهر الإلّهي في تنظيم العالم، وهو موضوع بقوة لا متناهية وضرورية والمونادات أو (الذرات الروحية) هي اللبنة الأولى في تكوين الوجود، كما أن شرط وجود العالم هو التوافق المتبادل بين المونادات التي تتحرك في ديناميكية، وحياة. وهذا التوافق يتم على أساس أولي أو مسبق.

وهكذا يستطيع «ليبنتز» أن يقدم تفسيراً استنباطياً للصلة بين مونادات النفس والجسد، وكذلك للعلاقة بين ما تنطوي عليه عقولنا من أفكار فطرية، وبين الأفكار المحصلة عن الكون الموضوعي.

وموقف «ليبنتز» من الإلّه هو موقف وسطاً بين تصور «ديكارت» لوجود إلّه متسام عن العالم، وموقف «سبينوزا» المنزلق إلى مذهب «وحدة الوجود».

وليس مستغرب أن نلمس من تحليل فكرة الإلّه عند «ليبنتز» اتجاهاً توفيقياً

على نحو ما اتجهت فلسفته في محاولات التوفيق بين مختلف الاتجاهات. فهـو ينظر للموناد الأعظم باعتباره خالقاً ـ نفس الموقف الديكارتي من الإلّه الخالق ـ فالإلّه متميز عن المونادات المخلوقة، من حيث أنه علة ذاته كما أنه الجوهر الفعلي الأصلي، والكامل، والمونادات ليست كحال الموناد الأعظم لأنها نفسها جواهر، وليست أحوالاً لطبيعته ـ علـى نحـو ما عبـرت عن ذلك فلسفـة «سبينـوزا» ـ إن الاختلاف واضح، والتميز موجود بين الموناد الخالق، والمونـادات المخلوقـة ـ وهذا اتجاه ديكارتي، كما أن وضع الموناد الخالق على قمة سلم المونادات هو أساس النسق المترابط المتكامل للجواهر المخلوقة.

وهكذا حاول «ليبنتز» أن يفرق بين الله، والعالم من حيث الدرجة، أو كمية الكمال، والقـدرة حينمـا يتصـوره جوهـراً مؤكداً بذاتـه علـى نقيض المونـادات المخلوقة. بينما يقترب بحذر ومن وحدة الوجود فلا ينزلق إليها ـ على نحو ما فعل «سبينوزا» ـ بل يحاول أن يجعل الإلّه، والمخلوقات من نفس الجوهر «الموناد» فالله في قمة سلم الموناد، وأسمى جوهر يمكن تصوره.

٢ ـ التيار اللاهوتي المستتر

١ ـ وجود الذات الإلهية :

أ ـ أدلة ديكارت على إثبات وجود الله .

ب ـ حقيقة الذات الإلهية .

٢ ـ الفعل الإلهي .

٣ ـ الصفات الإلهية :

أ ـ الوحدانية .

ب ـ الأزلية .

جـ ـ اللانهائية .

د ـ العلم .

هـ ـ القدرة .

و ـ الروحية .

ي ـ البساطة .

بعد أن قدمنا للتصور الميتافيزيقي للإله الديكارتي فيما سبق وبينا تصوره عن «الله»، وقابلناه بتصورات بعض فلاسفة المدرسة الديكارتية، نعرض في هذا الفصل المتعلق بالوجود لمشكلة وجود الذات الإلهية عند «ديكارت» وكذلك لصفاتها.

١ - وجود الذات الإلهية:

سبق أن بينا أن «ديكارت» قد طبق منهج الشك في مجال فلسفته بصفة عامة، ذلك المنهج الذي كانت ثمرته الميتافيزيقا وفي قمتها الألوهية، كما كان هو المنهج الذي تأسست عليه ميتافيزيقا الفيلسوف، كما اتخذه أداة للمعرفة الصحيحة المتميزة.

والشّك الذي استخدمه «ديكارت» يختلف عن أنواع الشك اللاأدرى الذي لا يبلغ أي حقيقة أو يقين. Doutehyperbolique وقد انتهى «ديكارت» على ما رأينا من قبل من اليقين الأول وهو إثبات وجود ذاته بوصفها ذاتاً تفكر واستنتج منه وجود الله الذي استطاع بمعرفته أن يثبت وجود العالم. وهنا فقد صارت الأولوية بعد إثبات وجود الذات المفكرة لإثبات وجود الله ثم التدرج إلى محاولة إثبات وجود العالم بعد ذلك.

وقد أشار «ديكارت» إلى محاولته هذه صراحة في مبادىء الفلسفة» بقوله: «بعد معرفتنا بوجود الله ينبغي الانتقال إلى معرفة المخلوقات ويجب أن نتذكر أن

أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لامتناهية»[1].

ومن تحليل هذا النص نجد أن الفيلسوف قد بدأ في محاولة معرفة الله أولاً، ثم انتقل منها إلى معرفة المخلوقات مبيناً أن أذهاننا متناهية قياساً على قدرة الخالق اللامتناهية.

وتطبيقاً لمبدأ الشك يبدأ الفيلسوف من العقل الإنساني، بوصفه نقطة انطلاق نحو الكشف عن أنحاء الوجود المختلفة وعلى رأسها وجود الله فكيف تم له ذلك؟

إن «ديكارت» قد ذهب يثبت وجود ذاته باعتبارها ذاتاً تفكر بعد أن شك في كل المعارف التي تلقاها عن طريق الحواس، بل شك في الفكر ذاته، وفي يقين الرياضة.

أما فيما يتعلق بمسألة الشك في وجود الله فقد استخدم فيه نوع الشك العقلي، مفرقاً في ذلك بين نوعين من الشك: أحدهما عقلي والآخر إرادي[2] وهو يتبع النوع الأول منهما، ويعتبر أن الشك في وجود الله مباح مميزاً في ذلك بين منهج الشك العقلي الفكري الذي اتبعه وبين الآخر اللاأدري الذي لا يبلغ صاحبه أي حقيقة، من حيث كونه يتبع إرادته ولا يخرج بصاحبه عن دائرة الشك، بل يظل فيها فيأثم إثماً كبيراً. أما فيما يتعلق بنوع الشك العقلي، وهو الذي يستخدمه ديكارت فهو نمط من أنماط الشك الفكري الذي قد يحدث لبعض الناس الذين قد يشكون في وجود الخالق لعجزهم العقلي والفكري عن إقامة دليل على وجوده مع إيمانهم المسبق به. وديكارت يعد أحد هؤلاء حيث أن شكه محاولة منه للوصول إلى فكرة وجود الله النظرية في ذاته؛ ولذا فإن مسألة هذا الوجود لا تترك عنده أي شكوك في عقيدته.

وهكذا فإن منهج ديكارت في الشك كان منهجاً عقلياً لا يستخدمه بوصفه وسيلة أو منهجاً لبلوغ المعرفة الصحيحة بدقتها ويقينها، فالشك على ما أشرنا سلفاً

---

(١) Descartes, Les Principes, A. T Oeuvres de Descartes, Paris 1904. Tome 1 p 9 N 9 p36.

(٢) عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ ص ١٣٤ - ١٣٥.

كان وسيلة لإثبات وجود النفس التي أفضت به إلى إثبات وجـود الله بالعقـل عن طريق الفكر، ولذا فإننا نرى أن منهج الشك قد استخدم في معرفة النفس أولاً ثم توصل منه «ديكارت» إلى حقيقة وجود كائن كامل هو الله .

ولذلك وصل الفيلسوف إلى فكرة وجود الله ، بعد إثبات وجود ذاته المفكرة التي كانت مصدر الشك في مبدأ الأمر. ومن تأمل منهج الشك الديكارتي نجد أنه يدور في سلسلة من التساؤلات المستمرة عن الوجـود، وجـود الـذات، ووجـود الكائن الكامل اللامتناهي.

أ ـ أدلة «ديكارت» على وجود الله»:

انتهى الفيلسوف من الكوجيتو إلى إثبات وجود الذات التي توصل منها إلى معرفة وجود كائن كامل حاول «ديكارت» إثبات وجوده عن طريق ثلاثة أدلة عقلية يحاول في أولها معرفة الله بآثاره عن طريق دليلين أولهما دليل «النقص» ويستدل به على وجود الله من خلال فكرة النقص الإنسانيManque والثاني هو دليل الكمال Parfait يثبت فيه وجود الله عن طريق الكمال الإلهي. أما الثالث وهو المعروف بالدليل الأنطولوجي والذي يستخلص من تعريف الله وهو الإستدلال من بعض المعلولات، والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة، وهي الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله»[1].

ومحاولة «ديكارت» إثبات وجود الله إنما تعني اعتقاده في هذا الوجود الإلهي عن طريق الإستدلال العقلي لا عن طريق الحدس المباشر منكراً أي دليل على وجوده بوصفه كائناً كاملاً، بيد أن الفيلسوف قد استدل على وجود الله بثلاثة أدلة عقلية رآها قاطعة مقنعة في إثبات هذا الوجود»[2]

ويأتي أول هذه الأدلة عن طريق الذات، وإحساس الفيلسوف بالنقص من حيث كونه يشك. وهذا النقص قصور عن بلوغ الحق وما كان ديكارت قط ليصل إلى كونه موجوداً ناقصاً، ومتناهياً لو لم يكن بداخله فكرة كائن كامل ولا متناه،

(١) A T, oeuvres de Descartes, Leopold Cerf, Paris 1905 Tom 8. p 184

(٢) عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ م ص ١٣٥.

وهذه الفكرة التي وجدها في نفسه ما كان يستطيع الحصول عليها لولا وجود هذا الكائن الكامل، فالعلة المسببة (الفاعلة) Efficiente Cause) لا بد أن يكون فيها قدر من الكمال مثل ما في معلومها على الأقل، وقد أشار ديكارت إلى هذه الفكرة في «المقال عن المنهج» بقوله: «إن فكرة النقص التي أشعر بها لا يمكن أن يضعها في سوى موجود كامل وذلك بالقياس إلى مطلق كماله، ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله إذن موجود[1]

ومن تحليل هذا النص يتبين أن فكرة النقص هي المحور الذي يدور حوله هذا الدليل في محاولة إثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً، وقد ذكر ديكارت هذه الفكرة في «التأملات» فهو يقول: «ما كنت أعرف أني كائن، ناقص ومتناه لو لم تكن بداخلي فكرة «الكامل» أو اللامتناهي» وبديهي أنني لم أستطع بنفسي أن أخلق تلك الفكرة ما دمت قد لاحظت منذ قليل أنني موجود ناقص، ولا متناه، فالعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة، والكمال نفسه مقدار ما لمعلولاتها على الأقل»[2] ومن تحليل هذا النص يظهر لنا المعنى السابق نفسه على اعتبار أن هذا الدليل يعد محاولة استدلال عقلي على وجود كائن كامل من خلال شعور الفيلسوف بالنقص في ذاته. هذا الشعور الذي أكد لديه وجود كائن كامل يهبه ذاته، وما تتصف به من نقص.

وفكرة الكائن الكامل هذه موجودة داخل نفوسنا. خلقها فينا هذا الكائن الكامل، وهي فكرة عامة عند كل الناس بمعنى أنها مفطورة في النفوس Idee innee بل أن الفكر الإنساني مطبوع على معرفتها أي أنها بمثابة «ملكة» توجد في الطفل بالقوة، ونستطيع معرفتها بمجرد التفكير»[3] وإلى هذه الفكرة يشير «ديكارت» في «التأملات» فيقول: «إن الله خالقي ذلك لأنها فكرة موجودة بداخلي، وأنا مفطور عليها[4]»

---

(١) Descartes, Medit A.T, Paris, 1904. Tome g Medit 3 p.p 40 ⅜ 41.

(٢) Medit, A,T. Paris 1904, Tome g Medit 3 p.p 40 ⅜ 41.

(٣) A,T Oeuvres de Descartes, Paris 1899, Tome 3 p. 423.

(٤) Medit, Emile thouverez Paris 1941 p 191.

ومن تأمل هذا النص نجد إشارة صريحة إلى وجود فكرة الله التي تكمن في ذاتنا بصورة فطرية، وطبيعية من حيث كان الله أكمل ما نستطيع تصوره من أشياء[1]، ويذهب «ديكارت» إلى أن هذه الفكرة التامة الكاملة موجودة في نفسي منذ بداية تفكيري أقيس بها ضعفي، ونقصي، ونهائيتي، وعلى هذا النحو استطاع «ديكارت» من خلال فكرة النقص التي اكتشفها في ذاته أن يصل إلى إثبات وجود موجود كامل لا يشَوبه نقص وهذا هو دليل النقص.

أما الدليل الثاني، والذي يعد تكملة، وتأييداً للدليل الأول من حيث أن «ديكارت» قد انتهى فيما سبق بحثه لمعرفة وجوده الناقص عن طريق فكرة موجود كامل ينطوي عليها ذهنه، فما هي إذن علة هذا الوجود الناقص؟ أي علة وجود هذا النقص مع العلم بأن المخلوقات الناقصة لا يستطيع أي واحد منها أن يخلق وجوده بنفسه ولو استطاع لما تردد لحظة واحدة في أن يمنح نفسه الكمال كله، وأن يستبعد كل نقص يلم بها فالله إذن هو الكائن الكامل الذي لا بد وأن يكون حاصلاً على مبدأ الكمال في ذاته من حيث كونه علة وجوده، فلا بد أن يكون له مقدار على الأقل من الكمال الموجود به، لكنه كمال أسمى وكمال أعلى ومن ثم يكون الله موجوداً، وقد عبر «ديكارت» عن هذا الدليل في القسم الرابع من «المقال عن المنهج» بقوله: «إنه وبما أنني قد عرفت بعض الكمالات التي ليس لي شيء منها فإنني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود... بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً أنا تابع له ومن لدنه حصلت على كل ما هو لي لأنني لو كنت وحيداً، ومستقلاً عن كل ما هو غيري بحيث كان لي من نفسي كل هذا القليل الذي أشارك الذات الكاملة فيه لكنت استطيع أن أحصل من نفس السبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعلم أنه ينقصني، وبذلك أكون أنا نفسي غير متناه أزلي أبدي وغير متغير، وعالم بكل شيء، وقادر على كل شيء، وقصارى القول أن تكون لي كل الكمالات التي استطيع أن ألحظ أنها الله»[2].

ونستطيع أن نتبين في هذا النص محاولة لإثبات وجود الله عن طريق ما

(١) A.T. Oeuvres Tome 3 p.p 423 ⅜ 434.

(٢) محمود الخضيري، المقال عن المنهج، ديكارت، القاهرة، ١٩٣٠، ص ٦٠، ٦١.

يحس به الفيلسوف من بعض الكمال الذي ليس له شيء منه أي لم يخلقه في نفسه بإرادته، ولذا فإنه يستنتج وجود موجود أعلى يمنحه ما يلزمه من كمال وهذا الموجود هو «الله».

وهذا الدليل نفسه يؤكده الفيلسوف في «التأملات» فيقول: «إذن ينبغي أن أستنتج بيقين وفقاً للمبدأ الذي يقرر بأنه لا بد أن يكون في العلة من الحقيقة، والثبات على الأقل مقدار ما في معلولها أن هناك علة لكياني بل أن تلك العلة تحوي جميع ضروب الكمالات، وأنها إذن هي الله»[٢]

وهكذا يبدو أن دليل الكمال وهو الدليل الثاني على وجود الله لا يشبه دليل إمكان العالم لأن هذا الدليل إنما يستمد فكرة وجود الله، ويستدل عليها من النظر إلى العالم. أما في دليل ديكارت فإن الفيلسوف يضع العالم موضع الشك، ويصل إلى حالة اليقين التي ينتهي إليها عن طريق فكره الذاتي، وهو ما يحمل صفة النقص، والتناهي. وهذا الدليل نفسه قد أشار إليه الفيلسوف في «المبادىء» بقوله: «إنه بقدر ما يتصور من الكمال في شيء ينبغي أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالاً»[٢]

هنا نجد أن ديكارت قد تصور أن الله هو العلة التي تنطوي على كل كمال، لأن النظر للمخلوقات يكشف عن احتوائها على شيء من الكمال الذي ليس لها صلة به، وليس لها شيء منه.

وهكذا نصل عن طريق التحليل إلى أن العلة التي وهبت الفيلسوف الكمال لا بد أن تحتوي على وجه من وجوه الكمال، ومن ثم يكون الله موجوداً وكاملاً.

وعلى هذا النحو نجد أن «ديكارت» استطاع إثبات وجوده عن طريق الفكر الذي توصل منه إلى إثبات وجود الخالق بفكره أيضاً على اعتبار أن الأكثر لا يمكن أن يأتي من الأقل، أي بمعنى أنه يجب أن يكون في العلة الفاعلة من الحقيقة ومن

---

(١) Medit, Oeuvres, Tome g, p. 86.

(٢) ديكارت، المبادىء، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠م مبدأ رقم ١٧ ص ١٠٥.

الكمال مقدار ما في معلولها على الأقل.

من هذين الدليلين السابقين نجد أننا نقف بأزاء فكرة الكمال اللامتناهي التي ليست في حد ذاتها سلبية، أو مضادة لفكرة النقص، أو التناهي لأنها تعد صفة إيجابية في الله الخالق وهو من أكمل حقائق الوجود جميعها.

وبعد أن تم «لديكارت» إثبات ذلك شرع في إقامة الدليل الثالث الدال على وجود الله وهو ما عرف بالدليل الأنطولوجي والذي أشار إليه الفيلسوف في المقال عن المنهج، وكذلك في «التأملات» حيث يقول فيها: «إن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال»[١].

من هذا النص نجد كيف تتضمن الماهية الإلهية في الوجود الإلهي مما يستحيل معه أن ننفي وجود الله، إذ أن تضمن الماهية في الوجود يعني حقيقة الوجود الإلهي ذاته، ويؤكد «ديكارت» هذا الدليل نفسه في «مبادىء الفلسفة» بقوله: «إنه في إمكاننا إثبات وجود الله من حيث أن ضرورة الوجود متضمنة في تصورنا له»[٢]. ولا يخرج معنى هذا النص عن المعنى السابق الذي يؤكد به الفيلسوف حقيقة الوجود الإلهي، كما يظهر من خلاله أثر التحليل الرياضي الذي يهدف منه الوصول إلى اليقين التام.

وهكذا يتضح لنا مبلغ ثقة «ديكارت» في نتائج الرياضة ويقينها، فكما أن تصورنا لفكرة المثلث يلزم عنها التقرير بأن زواياه مساوية لقائمتين، فإن فكرة الكامل كذلك لا تتوارد إلى عقولنا إلا وهي منطوية على جميع الكمالات، فينتقل الفكر مع هذه الفكرة ـ عن موجود كامل هو الله ـ إلى ما يلزم عنها من التسليم بالوجود الإلهي المطلق، وجود كائن كامل لا متناهي له وجود مطلق هو الله.

وهكذا تنتقل النفس من الفكر إلى الوجود أي وجود الله ذاته.

---

(١) التأملات ت، عثمان أمين التأمل الخامس. الطبعة الرابعة ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) المبادىء ت عثمان أمين. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠م مبدأ رقم ١٤ ص ١٠١.

ويلاحظ من هذا الدليل أن ديكارت قد أشار إلى أثر الرياضة التحليلية على فكرته إذ يقول في «المقال عن المنهج»: «الله وبما أنه هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية»[1] ويكفي هذا دليلاً على مدى مساهمة الرياضة في براهين وجود الله عند الفيلسوف والتي انسحبت من قبل على باقي أجزاء فلسفته بوجه عام.

وندرك من هذا الدليل الانطولوجي أن ديكارت يثبت كمال الله مستخلصاً منه هذا الدليل عن طريق التحليل، باعتبار أن الكمال صفة تنطوي عليها الذات الإلهية.

وعلى هذا النحو السابق يظهر لنا كيف اعتمد الفيلسوف على الفكر المجرد، والتحليل الرياضي في هذا البرهان، ولذا يحق لنا القول: بأن ديكارت أراد من فكرة وجود الله أن تكون في مستوى اليقين الرياضي الحقيقي.

ومن ملاحظة هذا الدليل نجد أن الفيلسوف يدور في فكره لإثبات وجود الخالق، ولا يحاول الخروج منه إلى الوجود مع أنه يهدف أساساً إلى اثبات حقيقة وجود كائن كامل لا متناهي، وربما يشير ذلك إلى أثر الرياضة على فكر «ديكارت» إذ أنه قد استخدم هذا العلم - الرياضة - حقيقة لما يتميز به من بداهة ويقين.

ولعل ثقته في هذا العلم هي التي أملت عليه تطبيق المنهج الرياضي في محاولته اثبات وجود الخالق باعتباره أعلى، وأسمى حقيقة في ميتافيزيقاه على ما سنرى فيما بعد.

---

(١) Descartes, Discours de la Methode A.T. Paris 1902 Tome VI Part 4 p. 37.

;dmhvj ,hgrgsrn hgyegdn lk a 353gthdn a 463

(ب) حقيقة الذات الإلهية:

انتهينا مما سبق إلى أن «ديكارت» قد قام بمحاولة عقلية لإثبات وجود الله باستخدام ثلاثة براهين تأدت به إلى اثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً ليس متناهياً.

وإذا كان الفيلسوف قد أثبت ذلك وتوصل إلى حقيقة وجود الله بعقله فما هي إذن حقيقة هذه الذات الإلهية في ميتافيزيقاه؟

هل هي واحدة بمعنى رياضي أي حسابي؟

أم واحدة بمعنى أنها لا تنقسم إلى أجزاء؟

لقد عبر الفيلسوف عن ذلك في عبارة له بالتأملات يقول فيها: «الله هو الكائن.. الواحد..» وتنطوي هذه العبارة على اشارة واضحة إلى وحدانية الله.

أما ما يتعلق بنوع الوحدانية التي يقصدها الفيلسوف فإنه بوصفه مسيحياً كاثوليكياً يحتمل أن يكون قد تابع مذهب النساطرة (وهو الفريق الديني المسيحي الذي آمن أتباعه بوجود طبيعتين للسيد المسيح أحدهما لا هوتية Divinite والأخرى ناسوتيةHumanite . إلا أن الفرق المسيحية قد اتفقت في نهاية الأمر على أن الذات الإلهية واحدة في ثلاثة أقانيم هي الأب الابن، والروح القدس، فالله في المسيحية ثالوث مع وحدانية جامعة، وثبات فالله عند «ديكارت» ووفق عقيدته المسيحية ـ هو (الأب، الابن، والروح القدس) بما أن الأب، والابن، والروح القدس هي الله الواحد، والوحيد الذي لا نظير له، ولا شبيه له على

ما تؤيد ذلك نصوص الفيلسوف إذ يقول: «لا يوجد أصدق، أو أحق من فكرة وجود الله، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف، والبطلان»[1] ونجد في هذا النص اشارة إلى أن وجود الله الواحد يعد وجوداً حقيقياً لا زيف فيه، ولا بطلان كما أنه لا وجه شبه يربط بين هذا الخالق الكامل اللامتناهى وبين مخلوقاته، فهو متفرد على نحو ما يشير «ديكارت» في قوله: «إنني اعتمد في وجودي على موجود مختلف عني»[2].

(١) «ديكارت»، التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٥٤.
(٢) ديكارت، التأملات، ت عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٥٤.

جـ ـ الفعل الإلهي:

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» حاول إثبات وجود الله باعتباره كائناً كاملاً لا متناهياً، ثم أشار إلى وحدانية هذه الذات الإلهية التي ذكرت المسيحية أنها «ذات ثلاثة أقانيم» وهي التي خلقت العالم، والإنسان. بفعل قدرتها اللامتناهية.

فما هي حقيقة الفعل الإلهي وفق ما جاء في فلسفته؟

الحق أن «ديكارت» يذكر في أحد نصوصه أن الإنسان يجب عليه الإنتقال من معرفة وجود الله إلى معرفة المخلوقات. وهنا يبدأ الفيلسوف من معرفة الله إلى معرفة المخلوقات المتناهية التي خلقتها قدرة الخالق اللامتناهية. يقول «ديكارت» في التأملات «: والذين يمعنون النظر في طبيعة الزمان يجدون أن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة، وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً».

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا أثر الفعل الإلهي متجلياً في عناية الذات الإلهية بالعالم، فهي التي تخلقه، وترفعه من العدم في كل لحظة، فأي جوهر مخلوق ما كان له أن يستمر في الوجود لحظة ماضية، أو أخرى مستقبلة لولا هذا الحفظ الإلهي المستمر.

ومن ملاحظة هذا النص نجد أنه ينطوي على دليل عليّ على وجود الله هو ما

يعرف بإسم الدليل الزمني,ArgumentTemporel . وفحواه أن الذات الإلهية تخلق الوجود وتعنى به ، فهي التي تخلق الذات ، وتحفظها بفعل قدرة إلهية عالية وفعالة ، كما يشير من جهة أخرى إلى استمرار الخلق من حيث أن الإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء ، والدوام ، لأن ذلك يستلزم قوة عليا تحفظه ويلزم من ذلك انه يعتمد في استمرار وجوده في الزمان على موجود مختلف عنه هو «الله» ويتأكد معنى الفعل الإلهي في «المبادىء» إذ يشير «ديكارت» بقوله : «أن آجالنا في حياتنا كافية ، وحدها لإثبات وجود الله» [1] ومن تحليل هذا النص نجد أثر الفعل الإلهي واضحاً في حفظ آجالنا في حياتنا وهذا لا يعد دليلاً على إثبات وجود الله فحسب إنما يعد دليــلاً يبرهن على أثر الفعل الإلهي الحافظ لنا . ويعد هذا النص تلخيصاً للنص الذي ساقه الفيلسوف في «التأملات» وأشار فيه إلى البرهان الزمني على وجود الله بوضوح وجلاء .

ويلاحظ من موقف «ديكارت» السابق مشابهته لموقف الأشاعرة الإسلاميين تماماً ، فكل مخلوق لا يحتاج إلى أن يخلق فحسب في كل لحظة زمنية معينة ، بل يحتاج إلى حفظ الله وعنايته في كل لحظة زمنية يستمر فيها وجوده ، ومن ثم فإن الله لا يعتبر خالقاً فحسب لوجود الذات الإنسانية ، بل يعد حافظاً لها ، ومتابعاً لحفظها واستمرار بقائها في الزمان .

وعلى هذا النحـو نلاحـظ أن الـذات الإلهية قد وجهـت عنايتهـا وحفظهـا المستمر لذات الإنسان المخلوقة . وهكذا انصبت العناية الإلهية على هذه الذات ، فالصلة الوثيقة بين المخلوقات والخالق لا تنقطع ، مع أن ديكارت يفرق بين الكون وبين الله ، وهي فكرة أيدتها مسألة الخلق كما وردت في الدين ومع أن المخلوقات في ميتافيزيقاه لا تتشبه بالخالق من حيث أنه لا يوجد بين الله وبين الكون وجه من وجوه المشابهة ، إذ يرجع «ديكارت» كل كمال يحدث في العالم إلى كمال الآلية الميكانيكية ، فليس للحركة من قصد ولا غاية ـ وهي مسألة سنعرض لها تفصيلاً فيما بعد ـ .

---

(١) «ديكارت» ، المبادىء ، عثمان أمين . مبدأ رقم ٢١ ص ١١١ .

وهكذا تبدو فكرة الخلق الإلهي عند «ديكارت» وقد اقترنت بفعل العناية الإلهية، فالعالم يتحرك وفق مشيئة، وارادة الله، ووفق علمه المسبق، فهو عالم بكل شيء في الكون أي محيط به عالم بكل صغيرة، وكبيرة تحدث فيه، وهنا فإن الفعل الإلهي للعالم يحدث بعلمه وارادته فهو فعل مختار لاقترانه بالإرادة الحرة للإله، ويؤكد الفيلسوف هذا المعنى في «المبادىء» بقوله: «... لا ينبغي الفصل بين فعل الخلق عند الله، وفعل الإرادة» [1] وتبدو من خلال هذا النص صفة القدرة على كل شيء باعتبارها واحدة من صفات الله اللامتناهية الكمال، وهذا يدفعنا للقول بأن الحقائق ليست وحدها هي كل ما في مقدور الله، بل أن كل شيء مخلوق خاضع لقدرته العليا، (وهذه الفكرة ستتأدى بنا إلى عرض موضوع الحرية الإلهية وهي مسألة سنتعرض لها فيما بعد).

وهكذا يتضح لنا مماسبق تمييز «ديكارت» بين الكون والله، وهي فكرة أيدتها مسألة الخلق، وطبقاً لميتافيزيقاه فإن المخلوقات لا تتشبه بالخالق كما كان الحال عند «أرسطو»، فليس بين الله، وبين الكون وجه من وجوه المشابهة.

أما إيمان «ديكارت» بالحفظ والعناية فيأتى من أن العالم في تصوره كان يحتاج إلى سند ميتافيزيقي لإيمانه بالخلق المستمر، بينما نجد أن بعض المذاهب الأخرى تقصر فعل التكوين، أو الخلق على المبادأة، أو على الفعل الأول، متجاهلة في ذلك وجود خلق مستمر من المبدأ الأول في الزمان باعتبار أن العالم مصنوع ـ قد صنعه الله ـ هذه المذاهب لا ترى أن العالم يحتاج إلى حفظ وعناية ما دام يسير بمقتضى الفعل الإلهي الأول، والحكمة الإلهية التي تحيط علماً بما يحدث في العالم من حادثات كلية، ولا علم لها بجزئياته، فالعالم حسب تصور هذه المذاهب يسير وفق نظام حتمي معقول.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المذاهب التي هي على شاكلة المذهب الديكارتي مهما جهدت في إعطائنا صورة عقلية متكاملة للوجود، إلا أنها عن طريق ما أسمته بالخلق المستمر قد أفسحت المجال للتدخل الإلهي المستمر في الوجود.

(١) Descartes, principes, A.T Tome 9 p.1 prin N 23 p. 153

والحق أن هذه المسألة الخطيرة في فلسفة «ديكارت» والتي أجهد نفسه في إخفائها ستتضح بصورة أكبر عند «مالبرانش» فيما أسماه بالعلل الغائية.

وعلى هذا النحو فنحن نرى أن الألوهية تفيض بعنايتها ليس على العالم فحسب، بل على سائر جزئياته الزمانية والمكانية، فالله عند «ديكارت» هو العلة المباشرة للحادثات الجزئية في هذا الوجود، وهو أمر لم يستطع «ديكارت» الجهر به مخافة أن يهتز صرح مذهبه العقلي المتكامل، على الرغم من أن هذه المسألة قد بدت في ميتافيزيقاه حينما عرض لمسألة الخلق المستمر التي أسس عليها فيزيقاه.

بعد أن أشرنا إلى مسألة العناية الإلهية. وهي أثر من آثار الفعل الإلهي بعد فعل الخلق، وبعد أن تبين لنا أن هذا الفعل قائم على أساس أن العلم الإلهي، والإرادة الإلهية واحدة. وضح أمامنا مدى الحرية التامة التي يتميز بها الفعل الإلهي، والتي يشير إليها الفيلسوف بقوله: «الفعل الإلهي حر مختار...»[1]

من هذا النص تظهر لنا حرية الفعل الإلهي، هذه الحرية التي يفعل بها الله كل شيء خيراً كان، أم شراً حيث أن إرادته حرة في فعل الممكنات. يقول «ديكارت» معبراً عن ذلك: «إن الله علة فاعلة للحسن، والقبح، وإرادة الله تفعل الممكن وتفعل المستحيل فالله قادر على أن يحدث المتناقضات»[1]

ونستطيع أن نتلمس في هذا النص إشارة واضحة إلى حرية الإرادة الإلهية التي تفعل الممكن كما تفعل المستحيل ولا يقتصر فعلها على ذلك، بل يتعدى إلى القدرة على إحداث المتناقضات، وهذه أقصى درجات الحرية.

وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة ما هو قبيح أو حسن في ذاته فالحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء بل يرجعان إلى الإرادة الإلهية فهي التي توجد هاتين الصفتين في الأشياء. بيد أن هذا لا يعنى التسليم بأن الخطأ، أو الشر الذي نقع فيه خاضع للمشيئة الإلهية حيث ترتفع بذلك عنا المسؤولية إزاء أفعالنا الخاطئة أو الشريرة، ويكون هذا الموقف تبريراً لأخطائنا، وهو أمر لم يكن يقصد إليه «ديكارت» على نحو ما سنعرض له في (مبحث الأخلاق).

(١) Descartes, Oeuvres, A.T paris 1901 Tome 4 p 118

(٢) Descartes, Oeuvres, A.T Tome 4 p 118

مما سبق تتبين لنا الرؤية الديكارتية لحرية الإنسان فهو يراه حر في أفعاله لأنه يتميز بوجود العقل الذي يمده بالأحكام البديهية الصحيحة، والمتميزة عن طريق ما يمنحه الله له من نور فطري. فهل عبرت ميتافيزيقا «ديكارت» عما يخالف ذلك؟.

الحق أن العقل باعتباره المنبع الأسمى لسائر المعارف الإنسانية، كان هو محور الميتافيزيقا الديكارتية منذ البداية، فهو الذي يستمد منه الإنسان الأفكار الواضحة المتميزة، (وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه متساوية) على نحو ما عبر «ديكارت» في هذا المجال، وهذا يعني أن الفيلسوف يفسح المجال أمام الإنسان لكي يستفيد من نور العقل الفطري الموهوب له من الله الكائن الكامل اللامتناهي، الأمر الذي ترفع معه المسؤولية الإلهية عن أفعال المخلوقات الخاطئة، والشريرة. ومع ذلك فلله علم مسبق بكل ما سوف تأتيه مخلوقات من أفعال سيئة، أو خاطئة لأن حدوث الحوادث في الكون معلوم في نهاية الأمر لله واجب الوجود، ذو العلم والقدرة.

ويذكر «ديكارت» موضوع الخطأ الإنساني، والخطيئة الأخلاقية في ميتافيزيقاه، ويرى أن سببهما إرادة الإنسان، وإن كان هو نفسه لا يسعى إلى الخطأ بيد أنه يقع منه بطريقة طبيعية، عن طريق هذه الإرادة التي تميل إلى فعله، لكن الإسترشاد بالعقل والركون لأحكامه الواضحة الصائبة إنما يحول دون الوقوع في ذلل الإرادة، وهنا يمكننا تلمس اتجاه «ديكارت» إلى رفع مسؤولية الله عن أخطاء مخلوقاته، وأن كان يحيط علماً بحدوثها، وهذا ما عبر عنه في المبادىء في قوله: «إن الله ليس مريداً لحصول الخطيئة، والإثم» (١)

وهكذا ترتفع المسؤولية الإلهية عما يقترفه الإنسان من خطأ، وشر مع علمها بحدوثها، لأن إرادة الله لا تسمح، ولا تريد أن يحدث ذلك.

---

(١) Descartes, Principes. Oeuvres. A. TP prin 23 p 35

٣ ـ الصفات الإلهية :

رأينا مما تقدم أن «ديكارت» أثبت وجود الذات الإلهية ، كما أشار إلى صلتها الوثيقة بالعالم ، من حيث كانت تحفظه ، وتعنى به في كل لحظة من لحظاته .

وفي هذا الموضع نعرض لمسألة الصفات الإلهية Attributs Divins كما أشار إليها من خلال فلسفته ومدى اتفاقها مع صفات الله .

لقد أشار «ديكارت» في فلسفته إلى صفات الله باعتباره كائناً كاملاً لا متناه ، علة سائر العلل ، لا شبيه ولا نظير له بين الكائنات ، فهو أزلي ، أبدي ، عالم ، مريد ، قادر ، مختار ، متفرد في وجوب وجوده ، وفي أفعاله المتعلقة بخلقه ، وفي صفاته الكاملة .

ولقد أثيرت حول موضوع الصفات الإلهية كثير من التساؤلات ، والمسائل كمسألة زيادة الصفات على الذات الإلهية ، أو أن الكلام صفة تختلف عما اشتمل عليه العلم الإلهي . . إلى غير ذلك من الجدل الذي أثير حول هذه المسألة عند علماء الكلام المسيحي ، أو الإسلامي على سواء ، وكذلك اعتبار صفة السمع ، والبصر مغايرة للعلم بالمسموعات ، والمبصرات ، وغيرها من المسائل التي كانت موضوعاً للبحث والجدل من قبل علماء الدين ، واختلفت بصددها اتجاهات المذاهب الدينية .

وموضوع الصفات من المسائل التي أثارتها ميتافيزيقا ديكارت حيث يقول

في هذا الصدد: «أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله، وصفاته فما من شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته»[1].

من هذا النص نفهم أنه لا يوجد علم متميز واضح ـ على ما ذهب إليه الفيلسوف ـ إلا وكان موضوعه الكمالات الإلهية .Perfections Divins التي تتطابق في يقينها مع اليقين الرياضي المثل الأعلى لليقين عند «ديكارت».

لذلك فهو يرى أن الله كامل بل مصدر كل كمال، هذا الكمال الذي دارت حوله براهين وجود الله المتميز بالضرورة في تصوره.

وقد أشار «ديكارت» في ميتافيزيقاه إلى عدد من الصفات الإلهية الذي تصور أننا لا نستطيع معرفتها إلا بطريق النور الفطري وحده، بل نجده قد قرن وجود الله بمعرفة سائر صفاته مشيراً إلى ذلك في المبادىء بقوله «عندما نعرف وجود الله نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما يمكن لنا معرفتها بنور الفطرة وحده»[2].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا دعوة ديكارت إلى استخدام النور الفطري، ويقصد به النور الذي يقذفه الله في العقول فتدرك بواسطته الحقائق الواضحة، كما نتوصل إلى معرفته، والإيمان بقدرته وتعرف عن طريقه سائر الصفات التي سوف نشير إليها كالوحدانية، والأزلية واللانهائية، والعلم، والقدرة، وكذلك الروحية، والبساطة.

وهذه هي صفات الله كما وردت في نصوص «ديكارت»:

---

(١) ديكارت، المبادىء ت عثمان أمين مبدأ رقم ١٩ ص ١٠٨.

(٢) د. ـرت، المبادىء، ت عثمان أمين مبدأ رقم ٢٢ ص ١١٢.

أ ـ الوحدانية Unicite :

أشار الفيلسوف إلى هذه الصفة في «التأملات» حين قال: «الله هو الكائن الكامل. . . الواحد»[1] والمقصود هنا وحدة الذات، والصفات، والأفعال، فالله واحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله، كذلك فهو لا مثيل له ولا نظير، ولا يوجد وجه شبه بينه وبين مخلوقاته؛ لأنه كائن يسمو على العالم الذي هو من مخلوقاته.

والوحدانية الإلهية لا تقتصر على وحدانية الجوهر الإلهي فحسب من حيث أن الله جوهر واحد، بل تتعدى ذلك إلى وحدانية الذات الإلهية وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في نص صريح له جاء فيه» إنني لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكنني أن أتصور إلهين، أو أكثر متماثلين تماماً من حيث الصفات والأفعال»[2].

وفي هذا النص نلاحظ إشارة واضحة إلى وحدة ذات الله، من حيث أن الوجود، والماهية شيء واحد في هذه الذات، بل أنهما شيء واحد بالضرورة، والتعبير الديكارتي عن استحالة تصور إلهين هو تعبير صريح عن وجود إله واحد، ووحيد، ولا نظير له، وقد أكد «ديكارت» ذلك في النص نفسه عندما تصور استحالة وجود إلهين يشبه أحدهما الله سبحانه وتعالى.

ومن الجدير بالملاحظة أن تأكيد «ديكارت» على صفة الوحدانية الإلهية

(١) ديكارت، التأملات ت عثمان أمين ـ التأمل الخامس ص ٢١٧.
(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

بهذا المفهوم (الميتافيزيقي) يتفق والتصور الإسلامي لهذه الوحدانية إذ يؤكد الباقلاني في «التمهيد في الرد على الفرق» على هذه الصفة فيقول: «الله واحد لأنه لو كان إثنين لاختلفا والاختلاف عجز لأنه لن يتم مراد كل منهما في حالة اختلافهما، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً»[1] ونجد هنا وجه شبه بين نص «ديكارت» السابق، وبين نص الباقلاني عن الإله الواحد.

(١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على الفرق، قدم له محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧. ص ٤٦.

ب ـ الأزلية Eternite - Perpetuite :

تعد صفة الأزلية من بين صفـات الله اللامتنـاهية في الكمـال ، والله وفقـاً لميتافيزيقا «ديكارت» جوهر . أزلي . وهو يتصف بهذه الصفة من حيث كان خالق الوجود منذ الأزل ؛ لذلك فهو أزلي وأبدي .

وموقف الفيلسوف من هذه الصفة ـ الأزلية ـ يتفق ويتمشى مع تعاليم عقيدته المسيحية حيث تقول الآية : «بإسم الرب الإله السرمدي»[1] وكذلك مع التصور الإسلامي إذ يقول الباقلاني في أزلية الله : «إنه يعتبر الله قديماً إذ أنه لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً لأنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث»[2].

ويعد هذا النص إشارة صريحة إلى قدم الله ، وأزليته من حيث كونه خالقاً لسائر المحدثات .

---

(١) سفر التكوين ، أصحاح ٢١ آية ٣٣ ، ص ٣٢ .

(٢) ديكارت : التأملات ت عثمان أمين ص ١٥٢ .

جـ ـ اللانهائية :

من بين صفـات الله اللامتناهية صفة اللاتناهـي وقـد أوضـح ديكارت في ميتافيزيقاه أن الله جوهر لا متناه في قوله : أقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً. . . »[1] .

(١) ديكارت، التأملات، ترجمة عثمان أمين ص ١٥٢ .

د ـ العلم Omniscience :

أشار «ديكارت» في فلسفته إلى صفة العلم بكل شيء أو صفة سبق العلم الإلهي، إذ أن الله في مفهومه ـ علم مسبق بالأشياء من حيث أنه خلق العالم، ونظمه، ومنحه الحركة بفضل قدرته العليا، وبفضل قوانينه الطبيعية. ويشير إلى هذه الصفة في قوله «أن الله قد قدر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها»[٢].

ومن تحليل هذا النص نجد إشارة صريحة إلى صفة العلم الإلهي المسبق بالأشياء من حيث أن الله قد خلقها وأن دل هذاعلى شيء فإنما يدل على الإرتباط الوثيق بين العلم الإلهي، والإرادة الإلهية من حيث كان العلم الإلهي قائماً على الإرادة الإلهية التي أرادت الأشياء جميعها بعلم مسبق، وبحرية كاملة وثبات تام.

ويرى «ديكارت» أنه يستحيل صدور فعل أو خلق عن الله ثم ترجع مشيئته عنه؛ لأن ذلك يعني أن ثمة نقصاً في الفعل الأول أو في الخلق الأول، والأمر على غير ذلك إذ لا تفاضل بين أفعاله وبين مخلوقاته إلا بسبق علمه وبمشيئته المرتبطة بهذا العلم السابق المحيط، لكن إرادة الله ثابتة لا تتغير كاملة لا تنقص.

وترتبط صفة العلم الإلهي ارتباطاً وثيقاً بمسألة الصدق الإلهي أو بما أسماه «ديكارت» بنظرية الصدق الإلهي Vera Cite Divine التي تعنى صدق الحقائق التي يمنحها لنا الله ومن ثم فإن «ديكارت» لا يدعو إلى البحث عن غايات الله لكنه يؤكد فحسب على معرفة الوسيلة التي أراد أن يحدث الشيء بها»[١].

---

(١) ديكارت: التأملات. ت عثمان أمين ص ١٥٤.

(٢) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ١٥٢.

هـ ـ القدرة Omniptence :

كما أن العلم من صفات الله فإن القدرة كذلك تعد من بين هذه الصفات اللامتناهية الكمال، وصفة القدرة الإلهية من صفات الله الوجودية أشار إليها «ديكارت» في التأملات بقوله: «الله هو الكائن الكامل.. واسع القدرة»[1] ويرمي معنى هذا النص إلى مدى سعة القدرة الإلهية.

والله في ميتافيزيقا «ديكارت» قادر بقدرة لا تحد على إنقاذ العالم وعلى رفع المخلوقات من العدم في كل لحظة على حد تعبيره، وقادر كذلك على حفظ نظام الطبيعة ثابتاً منظماً، بفضل قوانينه الأبدية التي تسمح بقيام علم طبيعي مؤسس على ترتيب الميكانيكية، وكذلك فإنه قادر على حفظ كمية الحركة في العالم، وعلى استمرار فعل الزمن في أزليته، ومن ثم يمكن القول تبعاً ذلك: أن فكر الفيلسوف مؤسس بصورة أو بأخرى على الحقيقة المطلقة الأولى، وهي حقيقة الوجود الإلهي.

---

(١) نفس المرجع

و ـ الروحية Spiritualite :

وتعد صفة ـ الروحية ـ من بين صفات الله الأنطولوجية التي ذكرها الفيلسوف فالله روح، وقد أشار إلى ذلك في «مبادىء الفلسفة» بطريق غير مباشر بقوله: «إن الله ليس جسماً، ولا يعرف الأشياء بالحواس»[1]، ومن تأمل هذا النص نجد أن الفيلسوف يتصور أن الوجود الإلهي وجود روحاني يسمو على علائق المادة، وهذا ما يبدو منطوياً في معنى النص.

وإذا كان الله ليس جسماً، ولا يعرف بالحواس فمعنى ذلك أنه روح بسيط. وليس أمراً مستغرباً أن يصف «ديكارت» الله بالروحية، فهو روح الحق بل هو الحق ذاته، ومنبع سائر المعارف الحقيقية، كما أن هذا الحق هو ما يعرف الله به عن طريق العقل الذي أشار إليه الفيلسوف، وأولاه اهتماماً كبيراً في فلسفته.

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة ت عثمان أمين مبدأ رقم ٢٣ ص ١١٣.

ي ـ البساطة Simplicite :

بالإضافة إلى صفة الروحية. اتصفت الذات الإلهية بصفة البساطة التي تعجز المخلوقات عن بلوغ سرها وكل ما يمكن الوصول إلى معرفته عن الله هي عوارضه، وآثاره، فهو «واجب الوجود من حيث أن ضرورة الكينونة تتضمن تصورنا له»[1].

ومن هذا النص يتبين لنا أن الله واجب الوجود، أي أن وجوده مقصوراً بالضرورة دائماً، على اعتبار أن فكرته تكمن بداهة، وبالضرورة في أذهاننا، وهذا ما ذكره الفيلسوف في المبدأ رقم ١٦ من «مبادىء الفلسفة» إذ يقول: «إن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود»[2].

ومن النظر في هذا النص نجده ينطوي على صفة أنطولوجية ولا نهائية الكمال في الله هي ضرورة الوجود، فهو ضروري، واجب الوجود، كامل، مصدر العلم، والقدرة، والإرادة، واهب الحياة، ومبدعها، وهذه الأفكار نفسها التي جاءت بها الأديان.

يقول «ديكارت» في صفات الله: «أريد أن أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق، لكي أنعم النظر في صفاته البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له، لكي أتعشقه، وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي، وما تسمح به قوة ذهني

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نفس المرجع مبدأ رقم ١٦ ص ١٠٤.

الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً. فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية، كذلك تعلمنا التجربة، ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة»[1].

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أنه قد غلب على الفيلسوف في ثناياه شعور ديني واضح، إذ أن معاينته للإله، وتأمله لجلاله إنما يطلعانه على إله ذي كمال مطلق، ذي صفات بديعة، حتى يتسنى له أن يتأمل بهاء نوره الفريد، فيتمكن من محبته والتعبد له على قدر نهائيته بوصفه ـ ديكارت ـ مخلوقاً وعلى قدر ما تسمح به قواه الإدراكية البسيطة الضعيفة.

ونجد أن الفيلسوف يشير في ثنايا هذا النص إلى مدى ما يظفر به الإنسان من سعادة قصوى في الدار الآخرة، وما يناله من رضا في حياته الراهنة بهذا التأمل للجلال الإلهي من خلال هذا المشهد الفريد بين الله، وبين مخلوقاته.

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

الفَصْلُ الثَامِنْ

نَظريةِ الحقائق الابديَّة

Verites Eternelles

- **مفهوم النظرية**
- **تعليق وتقييم**

نظرية الحقائق الأبدية

مفهوم النظرية:

تبين لنا من خلال عرض الفصل السابق، ومن البحث في صفات الله أنه سبحانه مصدر الحق، والنور، واليقين، فهو صادق لا يخدع لأن يقين كل علم، وصحته إنما يرجعان إلى معرفته الحقة دون سواها، بحيث أننا ما لم نعرفه، فلن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة[1].

ويرى «ديكارت» أننا نستطيع بلوغ المعرفة اليقينية باتباع المنهج السليم الذي تأدي به إلى تأكيد حقيقة العلم الطبيعي، بما انطوى عليه قواعده المنهجية من نظام، كما كان هذا المنهج محاولة للكشف عن أسباب الظواهر، حتى يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف أثناء عرضه هذا المنهج، وتوصل خلاله إلى إمكان معرفة جميع الحقائق المعروضة على الذهن بطريقين هما الحدس والاستنباط، ولذا يصبح هذان الفعلان طريقا المعرفة المباشرة. ولكننا نتساءل هنا عن فعل تلك المعرفة، أي عن كيفية حدوث فعلها بالنسبة للظواهر؟.

إن فعل المعرفة بالنسبة للظواهر الطبيعية يعد فعلاً منتقلاً في حين تظل مبادىء هذه الظواهر راسخة ثابتة في النفس الإنسانية، ومهما عظم شأن

---

(١) ديكارت، التأملات عثمان أمين ص ٦٦.

الإنسان، وازداد سلطانه، وتمكن من السيطرة على الطبيعة، فما هو إلا مسجل لتلك القوانين العلمية والطبيعية التي لا تخرج في مجموعها عن حقائق رياضية Verites Mathematique يخضع لها العقل الإنساني، ويخطو بثبات، في سائر مجالات المعرفة كالمنطق، والرياضة، والهندسة.

ونحن إذ نعرض لبحث ماهية هذه الحقائق، وهي ما أسماها «ديكارت» في فلسفته بالحقائق الأبدية، إنما نتساءل عن مدى ثباتها؟ وعن حقيقة الصلة بينهما، وبين الله؟ وهل هذه الحقائق على ما تبدو عليه من ثبات، ويقين هي من خلق القدرة الإلهية، من حيث أن أي يقين يقتضي وجود الله[1] وقدرته المنفذة الحرة؟ وهل هذه القوانين سابقة على وجود الله؟.

الحق أن «ديكارت» يذهب في عرض مذهبه عن الحقائق الأبدية إلى أن الله لم يخلق موجوداته الخارجية فحسب، بل خلق ماهيتها essences، وجعلها كحقائق مخلوقة لا يرجع وجودها لأي قوة علية Causale منحها للأشياء الطبيعية ويقودنا البحث في موضوع هذه الحقائق إلى البحث في موضوعات: كالأفكار الفطرية، والسند الإلهي للأفكار الفطرية، والحقائق الأبدية.

ومواضوع الحقائق الأبدية يشبه في ارتباطه بالله نظرية الأفكار الفطرية Idee In-nee[2] **وهي ـ على ما يذهب ديكارت ـ أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة وهي موجودة بالقوة Force فإذا حدثت مناسبة معينة أو ممارسة لتجربة ما خرجت إلى حيز الفعل في الوعي، أو الوجدان. ونظرية الأفكار الفطرية لم تظهر فجأة في فلسفة «ديكارت» بل كان لها سوابق، وأصول في الفكر الأفلاطوني، وخاصة فيما عرف عنده بمسألة التذكر أي رجوع الذاكرة**

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ٢٠٧.

(٢) تشبه نظرية الحقائق الفطرية إلى حد ما موضوع الأفكار الفطرية عند الفيلسوف من حيث أنهما مرتبطان بالإله، فالأولى قد خلقها كحقائق مخلوقة والثانية ممثلة في الأفكار المفطور عليها العقل.

Memoire إلى ما قد تعلمته النفس من قبل في عالم المثل وعندما تلبست بالجسد، وغشتها الغرائز نست ما تعلمته من قبل، فلما هبطت إلى عالم المادة (الأشباح) عالم الواقع المحسوس وبدأت تمارس تجربتها العملية، بدأت في تذكر ما قد تعلمته ووعته في عالم المثل (عالم الحقيقة، والكمال).

إن هذه النظرية لها صلة وثيقة بموضوع الحقائق الأبدية (الأزلية) عند «ديكارت» من حيث أن الثانية مفطورة في النفس موضوعة بفعل قدرة الله في العقل، لا صلة لها بالحواس، وإن كانت تنبه لها، وتشير إليها، كما أنها ترجع إلى ما في الإنسان من قوة على الفكر، وتتميز هذه الأفكار بالوضوح، والبساطة، والشمول فأفكار الله، والنفس، والامتداد، والزمان لا تخلو من الوضوح، والبساطة، والشمول لأنها مفطورة في النفس.

وقد لاقت هذه النظرية الديكارتية هجوماً، ورفضاً من جانب التجريبيين، وعلى رأسهم ـ جون لوك ـ الفيلسوف الإنجليزي التجريبي الذي رأى استحالة وجود معارف فطرية[1] Inné سابقة على التجربة الحسية، وأن

(١) يقول ديكارت عن المعارف الفطرية «من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين. وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا.

ويقول ديكارت: لا أفسر هنا ألفاظاً أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل، وسوف استعملها من بعد، لأني لا أظن أن ممن يقرأون كتاباتي من بلغ به الغباء، درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ، ثم أني لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا، وفقاً لقواعد منطقهم أشياء هي في ذاتها جلية واضحة فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً. وأنا حين قلت أن هذه القضية «أفكر إذن فأنا موجود» هي أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على منهج مرتب لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولاً ما هو الفكر وما هو اليقين، وما هو الوجود، وأنه لكي نفكر يجب أن نكون موجودين، وما شابه ذلك. لكن لما كانت هذه معاني بسيطة كل البساطة ولا تعطينا في ذاتها معرفة لأي شيء موجود لم أرى ضرورة لإحصائها هنا».

«ديكارت»: مبادىء الفلسفة ت عثمان أمين ص ٩٠، ٩١.

كل ما هو خارج نطاق الحس، ولا يقع في حيز التجربة Expèrience لا يقين له، ولا صحة لتناوله بالعقل لأن الحواس هي المصدر الأول والرئيسي للحصول على المعرفة الدقيقة بالعالم المادي وأن سائر ما يتعلق بالعقل من عمليات إدراك إنما تأتي في المرحلة التالية بعد الحواس، وإن كانت ميتافيزيقا التجربة عند «لوك» سوف تتجه بلا قصد إلى الجمع بين الخبرة الخارجية الممثلة في الحواس، والخبرة الداخلية الممثلة في عمليات الإدراك العقلي).

لكن «ديكارت» ظل على موقفه من المعارف الفطرية ـ والحقائق الأبدية التي رآهما سنداً من الله للإنسان، وعوناً للعقل في إدراك حقائق العالم. واعتماداً على الله، واستناداً إلى عنايته الإلهية التي تسرى في ذات الإنسان في كل برهة من الزمان. فليس بمستغرب عند الفيلسوف أن ينطوي عقل الإنسان ـ وهو مركز ميتافيزيقاه ـ على أفكار فطرية، وحقائق أبدية من لدن الله سبحانه وتعالى الذي أبرزه كقمة لفلسفة الاستنباطي، ومدار لبحثه عن حقيقة وجود النفس والعالم.

يقول «ديكارت»: «. . . وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام، وأكثرها شيوعاً، إنما مصدره أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني مشابهة، ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني. فلا ريب أني إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكري، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي كادت تنتفي الفرص التي تعرضني فيها للخطأ.

هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً فيّ. وبعضها قريباً مني ومستمداً من الخارج، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي. فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم «شيء أو حقيقة أو فكرة يبدو لي أني لم استمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة. ولكني إذا سمعت الآن ضجة، أو

رأيت الشمس، أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج . . . »[1].

ويقصد ديكارت من هذا النص توجيه الحذر الشديد من الخطأ في الأحكام الذي ينتج عن الحكم بمشابهة الأفكار التي في أذهاننا، ومطابقتها بالأشياء الموجودة خارج الذهن. أي الأشياء الموضوعية ذات الوجود الفعلي Realite actuelle (الوجود خارج الذهن) ـ الوجود في الأعيان كما يسميه المتكلمون المسلمون أو الوجود الموضوعي Objective كما يطلق عليه الفلاسفة المحدثين. وهذا يؤكد إيمان ديكارت بنزاهة أحكام الذهن، وبطلان الأحكام التي تخلط، وتشابه بينهما، وبين الموجودات الموضوعية في الخارج التي تكون عرضة للزيف، والريبة، فالأشياء الحسية عند ديكارت موضوعة في دائرة منهج الشك، وهي من أوائل الأمور التي ينبغي أن يعاد النظر إليها، ويشك في حقيقة وجودها.

وهكذا فإن ديكارت وهو يعرض لهذا النص إنما يحاول تجنيب أحكام الذهن أية شبهة يمكن أن تنال من يقينها وبداهتها، من وضوحها وجلائها، من تميزها ونزاهتها، وبرائتها من براثن الحس المتغير.

أما الجزء الثاني من نصه فإنه يعرض فيه لثلاثة أنواع من الأفكار ـ في مقدمتها، الأفكار الفطرية (المفطورة فيه) والثانية هي الأفكار الخارجية المستمدة من الخارج (الغريبة عنه) أما الثالثة فهي الناتجة عن صنعه، واختراعه (وليدة خياله الرحب).

ويريد ديكارت من هذا النص أن يبين معنى الشر، أو الفكرة أو الحقيقة فيتصور أن هذه الأفكار قد استمدها من جبلته وفطرته الخاصة. ثم يميز بعد ذلك بين نوعين من المعرفة أحدهما مستمد من داخله، أي من عقله،

---

(١) ديكارت، التأملات ـ عثمان أمين ـ التأمل الثالث ص ١٤٣ .

وفطرته، وبين أخرى مستمدة من خارجه كالحرارة، والضوء، وغيرها من ظواهر طبيعية يدركها عن طريق حواسه.

وعلى هذا النحو يتبين لنا من خلال النص أن ديكارت يعلي من قيمة الأفكار العقلية، ويبرهن على نزاهتها، وخلوها من شبهة الخطأ ومن ثم وضعها داخل إطارها الصوري، وخشي على وجودها الذهني الموضوعي من اقترانه، أو تشبهه بثمة وجود عيني، أو فعلي له فتنتقص فرص صحته وبذلك برهن على مدى أهمية، وأزلية أفكارنا الفطرية، وحقائقنا الأبدية التي تستمد وجودها، ويقينها من الله مصدر النور الفطري، منبع الصدق، واليقين في الحقائق.

والمعارف التي يحصلها الإنسان إلى حد أن أغلب نصوصه وعباراته الواردة في مؤلفاته تشير إلى «النور الفطري» للعقل في حالة إدراكه الكمال أو الصواب في أمر ما. يقول «ديكارت»:

«لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير»...[1]. ويقول أيضاً: «فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور...»[2].

بهذه الكيفية يقرن «ديكارت» بين النور الفطري وبين اليقين والبداهة التي تكون عليها الأشياء. وفطرة العقل هي عمل الذهن الخالص التي لا تتطلب طبيعتها من ذاتها أي وجود صوري سوى الوجود الذي تتلقاه وتستفيده من الفكر أو من الذهن، فما هي إلا حال من أحواله، أي نمط أو نحو من أنحاء التفكير»[3].

---

(١) ديكارت: التأمل، عثمان أمين ص ١٤٣.
(٢) نفس المرجع ص ١٤٧.
(٣) نفس المرجع ص ١٤٦.

وهكذا ينطلق «ديكارت» مؤكداً فكرة الوجود الموضوعي لشيء ما من حيث أن الفكرة فعل ذهني والذهن كافٍ لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع التي تمثله الفكرة لي.

إن الوجود الموضوعي لشيء ما هو أصدق، وأيقن وجود عند «ديكارت» أنه وجود الفكر المجرد، وجود نور الفطرة، والبداهة التي يسعى الفيلسوف إلى التأكيد عليها منذ بداية فلسفته، حتى يمكن الوصول إلى الفكرة الواضحة، والمتميزة فيقول في معرض البرهنة على فكرة وجود الله: «. . . فمن حيث أن هذه الفكرة واضحة جداً، ومتميزة جداً، وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي أكثر من أي فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان»[١].

وعلى هذا النحو يولي «ديكارت» اهتماماً بالغاً لأحكام العقل لما تتميز به من بداهة ويقين، ويضع الحقائق الأبدية في منزلة تسمو على النقص، والذلل، وتبلغ مرتبة اليقين الكامل، والثبات المطلق.

ولما كان الله خالق هذه الحقائق التي هي بمثابة موجودات خارجية لا يرجع وجودها لأي قوة علية موجودة في الأشياء الطبيعية، ولما كانت الطبيعة من وجهة نظر «ديكارت» لا تشتمل على علل غائية[٢] كما ذكر ذلك في

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٤.

(٢) الغائية Téléologie هي النظرية التي تقول بغرضية سائر الظواهر الطبيعية. وعلى هذا النحو فإن الإنسان، وجميع ظواهر الطبيعة تسير وفق غايات، ولها روح من نوع ما، ولكن بينما يحدد الإنسان غايته بطريقة واعية، فإن الغاية في الطبيعة تبدو بطريقة غير واعية.

وترتبط الغائية ارتباطاً كبيراً بمذهب حيوية المادة، ونظرية الأرواحية كما ترتبط بمذهب وحدة الوجود.

وترى الغائية أن مبدأ الحياة، والفكر ممتد الجذور داخل المادة التي تتألف لا من =

«مبادىء الفلسفة»[1] فكيف إذن نفسر علة حفظ وجود هذه الحقائق؟

إن «ديكارت» يعزي خلق هذه الحقائق إلى الله، فهو الذي يخلقها ويحفظ وجودها بالطريقة ذاتها التي خلقها بها»[2]. ولما كانت إرادة الله هي العلة في خلق هذه الحقائق، وكانت هذه الإرادة ثابتة أزلية مطلقة الحرية، لا تحيط بها المخلوقات علماً «لأنه يستحيل على عقولنا وهي محدودة متناهية الإحاطة بقدرة الله»[3] فإن هذه الحقائق، إنما تتسم تبعاً لذلك بالثبات، والأزلية لأنها صادرة عن إرادة ثابتة أزلية هي إرادة الله سبحانه.

ونحن نتساءل عن أنه إذا كان الله قد خلق بحريته المطلقة هذه الحقائق، فكيف يمكن أن ترتبط به هذه الحقائق ارتباطاً علياً ضرورياً في

= ذرات ميتة جامدة، بل من مونادات أي وحدات حية شاعرة لها القدرة على التخيل.
وتحاول الغائية تفسير الرابطة الداخلية الكلية بين جميع الظواهر الطبيعية وطابع خضوعها لحكم القانون.
ويعد «أرسطو» هو أول من أشاد مذهباً غائياً متماسكاً، فتصور أن لسائر الأشياء قدرها المقدر سلفاً وأنها ـ الأشياء ـ تحمل في ذاتها مبدأ غائياً إيجابياً هو المتمثل في الروح، أو الكمال الأول... وجميع الغايات في الطبيعة تخضع لغاية أسمى واحدة.
وقد استخدمت الأفكار الأساسية لأرسطو عن الغائية في تعاليم توما الأكويني، وليبنتز وهيجل وهايدجر وغيرهم، كما استخدم المفهوم القائل: بأن غموض الطبيعة يكمن وراء العالم، ويمثل الأساس الأسمى والغاية النهائية لضرورة العالم، كبرهان فيزيقي غائي على وجود الله. ومن الملاحظ أن «كانت» قد أثبت فساد هذا القانون منطقياً وخاصة في ظهور نظرية الانسجام المقدر تقديراً مسبقاً للظواهر.
وقد ساد هذا الاتجاه جميع النظريات البيولوجية خلال القرن السابع عشر إلى التاسع عشر، فقدمت نظرية «داروين» في التطور ـ تفسيراً للغاية النسبية للمخلوقات الحية وبالتالي قوضت الغائية في علم الأحياء، وجاء المذهب الحيوي الجديد واللاماركية الجديدة تروج للغائية في علم الأحياء.

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة مبدأ رقم ٢٨ ص ١١٩.

(٢) Descartes, **Lemonde Ouvres.** A. T. Tome 10 Ch V II P 37.

(٣) Ibid.

نطاق الحتمية التي تفرضها القوانين الطبيعية؟

إن الإجابة على هذه المسألة سوف تقودنا إلى البحث في موقف «ديكارت» من مسألة العلية (العلل الغائية) وهل أنكرها بصفة مطلقة، أم أنه أفسح مجال لها في فلسفته؟ وهل رفضه لها كان على مستوى الفيزيقا أم على مستوى سائر العلوم والميتافيزيقا أيضاً؟

إن ميتافيزيقا «ديكارت» تطلعنا على إشارته إلى عجز عقولنا عن بلوغ غايات الله، والكشف عنها في الكون، لأن مدار حكمته اللامتناهية تستعصي على الأذهان والمدارك المتناهية الضعيفة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقفه من البراهين على وجود الله واستبعاده بصفة نهائية لأية اعتبارات مستمدة من الغائية، إنما يحملنا على القول بأن «ديكارت» قد أنكر الأخذ بها في واقع الأمر.

وعلى الرغم من رفضه العلل الغائية من ميتافيزيقاه بيد أن رسائله في الأخلاق تطلعنا في بعض جمل أو عبارات منها على وجود غائية في الكون «فهناك غاية نستطيع التنبؤ بأن الله قد اختطها لتدبير العالم»[1].

ألم تعطنا هذه العبارة التي ذكرها «ديكارت» في مبحث الأخلاق انطباعاً قوياً عن وجود علة غائية، يفسح المجال لها - في نطاق مجال الأخلاق، والميتافيزيقا.

ونحن نتلمس من بين ثنايا كتابات الفيلسوف لا سيما في «الأخلاق» أنه يتحدث عن «العناية الإلهية»، وتدبير الكون وعن الحكمة العليا اللامتناهية، وغايات الله المستترة.

وعلى الرغم من تسليم «ديكارت» بالغائية إلا أنه لم يفسح لها في نسقه

---

(1) Lettre a Blaise. 15 Septembre 1945, A. T **Oeuvres,** Paris 1901 Tome I V p. 193.

الفلسفي مكانها الكبير فقد ذكرها في بعض مواضع لكنها بدت غير مؤثرة، وليس ما هو أكثر دلالة على عدم جدواها ما تصوره الفيلسوف عن خلق العالم باعتباره نتيجة ضرورية للقوانين العامة للحركة؟ فلمنهج آلية الحركة الفضل الأكبر في تنظيم العالم، وانقاذه من الاضطراب وقد نتساءل: ألم يكن مبدأ هذه الحركة هو الله الذي بث في المادة حركتها الميكانيكية بهدف تحقيق الكمال في العالم؟ أفلا يوجد لله ثمة دور أولي في هذه الحركة الميكانيكية وفي هذا التنظيم العالمي الشامل؟

لكن هذاالتساؤل تختلف حوله الآراء فقد يفهم منه إما أن تكون قوانين الحركة ناتجة عن اختيار مقصود من المشيئة الإلهية (وهذا ما عبر عنه «ليبنتز» بوضوح من خلال مسألة سبق التوافق، والانسجام الأزلي للكون)، أو أن تكون هذه القوانين قد صدرت كنتائج ضرورية، وحتمية عن ماهية الله، (وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» من خلال عرض مذهبه في وحدة الوجود).

وخلاصة القول يتمثل في الرجوع إلى نصوص الفيلسوف في مؤلفاته «مبادىء الفلسفة» و«رسالة في العالم» حيث تطلعنا كتاباته على براهين على قوانين الحركة، لا ظل فيها لمقصد لله، أو غاية مرسومة إنما تسري الحركة وتعمل الميكانيكية كنتائج لثبات الله وعدم تغيره.

وعلى هذا النحو تصبح قوانين الحركة الديكارتية شاهداً على كمال الله، وليست على فضله، وحكمته، ورغبته في خلق عالم خالٍ من الاضطراب، والشذوذ، ومن ثمة يصبح الله مبدأ، وليس خالقاً، وتصبح القوانين **«معلولات»** وليست «وسائل» تعمل لغاية مرسومة، ولهدف محدد.

وهكذا يتضح لنا أن الصورة النهائية التي انطوت عليها الفيزيقا الديكارتية تشير إلى أن ديكارت يؤمن بالغائية ويرددها في بعض كتاباته غير أنه يتجاهل أن يفسح لها مكاناً مؤثراً في مذهبه. ويستتبع ذلك ما ذهب إليه

بعض الفلاسفة الديكارتيين من التقرير: بأن مذهبه ليس على وفاق مع اعتقاداته كما ذكر «ليبنتز»[١]. أو كما قال بسكال: «فإنه أراد أن يستغني عن الله تماماً وهو يؤسس مذهبه»[٢].

وإذا كان «ديكارت» قد تجاهل وجود العلل الغائية، أو لم يستند اليها في فيزيقاه، وأن موقفه إزاءها، وهو يطوح بها إزاء ضرورة الحركة، والآلية قد جعل البعض يتصور أنه لم يفعل أكثر مما فعل «سبينوزا» الذي نبذها صراحة إلا أنه مع ذلك لم يستطع أن يتجنبها نهائياً على ما يبدو من إشارة إليها في الميتافيزيقا والأخلاق.

بيد أنني اعتقد أن المبرر الرئيسي الذي سول «لديكارت» أن يقف هذا الموقف، هو مجانبته لمسائل الدين إيماناً منه بها وخشية من مجابهة علمائه، وتحاشياً للسلطات في عصره، وأن هذا الموقف الذي اصطنعه في بعض مؤلفاته بصدد التصور الميكانيكي للعالم، وإنكاره للعلل الغائية أو تجاهلها إنما قد دفعه إليه مبررين هامين هما:

أولاً: الاتجاه السائد في عصره، وكان اتجاهاً ميكانيكياً، قسم العالم إلى حدود كمية، وتصور هذا الموقف ببزوغ ثورة العلم، وذيوع التجربة، والتقدم في علم الميكانيكا والفيزيقا، والهندسة، والفلك وغيرها. مما أدى به إلى أن ينحو في فيزيقاه المنحى الطبيعي الذي يواكب به روح عصر شمله التغير وعمه العلم، والتجربة التي كانت مثار دهشة، ومحط تساؤل العلماء، والمفكرين في القرن السابع عشر.

---

(١) Leibniz. G. W.: **Extraits de la théodicée de Leibiz**, par Paul, Janet, Paris 1878, 3 édi, P 223.

(٢) Pascal, **Les Pensées, Emile Faguet paris 1943 pen** 217 P 320.

ثانياً: إن موقفه الفكري منذ البداية، وإيمانه المطلق بسلطة العقل واحترامه للفكر الصوري الموضوعي (المقصود به الفكرة في الذهن)، بالإضافة إلى تطبيقه لمنهج الشك عصف أول ما عصف بمظاهر العالم المادي المحسوس، وبالحقائق الصادرة عن الحواس فأعاد النظر إليها، وارتاب فيها. هذا الموقف جعله يستهين بالعالم المادي بالقدر الذي حفظ لعالم الفكر جل احترامه وكامل قدسيته، وليس أدل على ذلك من نظريته في الحقائق الأبدية التي هي مناط الفكر الواضح المتميز، وشاهد صدق على رجوعه إلى الله، ومحاولة التماس عونه وحفظه، في محيط عالم فكر وثورة ذهن أولاها اهتمامه منذ البداية، وانطلقت فلسفته من خلالها.

أنني اعتقد أن التجني على «ديكارت» في هذه المسألة ـ إنكار العلل الغائية ـ وما استتبعها من نقد له، وتأويل لفلسفته، وتفتيت لشخصه باعتباره ليس على وفاق مع اعتقاداته، إنما تتطلب منا وقفة نحتكم فيها إلى ما كتبه ابتداءً من الشك، من الكوجيتو مروراً بمؤلفاته «التأملات» و«المبادىء» و«قواعد في المنهج» وانتهاء برسالته في «العالم»، وبقية رسائله في «الأخلاق» و«الموسيقى». وتكفي نظرة أولى إلى حدس الكوجيتو «أنا أفكر إذن فأنا موجود» ومحاولته التدليل على وجود خالق له معني به يمنحه ما ينقصه من كمالات، ثم أدلته على وجود هذا الخالق، ولا سيما الدليل الزمني الذي يقول فيه: «إن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة، وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه، أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً»[1] ألا يكفي هذا الدليل شاهداً على وجود عناية إلهية تحفظ عليه وجوده في كل برهة من برهات الزمن، بالإضافة إلى كونه دليلاً على وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي.

---

(١) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين ـ التأمل الثالث، ص ١٥٩.

لقد انبثق النسق الفلسفي لديكارت مؤسساً على السند الإلهي القائم على الإيمان المسيحي فقد كان للقديس أوغسطين تأثير كبير على فكره، وكان الثاني مؤمناً بالمسيحية «أؤمن كي تتعقل».

وكانت الألوهية في مذهبه هي الوظيفة الرئيسية التي يستند إليها المنهج وقد أشار «ديكارت» إلى مبلغ أهمية معرفة الله، ونعمة الإيمان في قوله: «اعتقد أن كل الذين وهبهم الله العقل ملتزمون باستخدامه أساساً لمحاولة معرفة الله، ومعرفة أنفسهم»[1].

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا مقدار الدور الذي تلعبه الألوهية في مذهب «ديكارت»، ويكفي دليل على ذلك أن الله هو الذي يمنحنا النور الفطري للعقل الذي عن طريقه ندرك حقيقة وجوده، كما ندرك سائر كمالاته، ومن ثم نستطيع معرفة أنفسنا، بما تنطوي عليه من بعض كمالات ليس لنا بها شأن، لكنها موهوبة لنا من لدنه سبحانه.

وعلى الرغم من أن «ديكارت» لم يحاول إبراز الجانب اللاهوتي من فلسفته على نحو ما فعل «نيقولا مالبرانش» إلا أنه قد أكد على أهمية وجود الله عقلياً، كما دعى إلى أن يكون اللاهوت مبنياً على أسس ميتافيزيقية فلسفية فهو يقول في نص له: «يجب أن يكون اللاهوت ميتافيزيقياً بصورة أكبر، وأن يفحص من العقل الإنساني» ومن هذا النص يتضح لنا أنه يحاول أن يوفق بين اللاهوت والميتافيزيقا، أو بمعنى آخر يحاول المزج بين أسس ميتافيزيقاه وبين ما نشأ عليه من دين، أو يحاول تأسيس ميتافيزيقاه بدون التخلي عن معتقداته الدينية ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أنه سعى إلى استمداد أسس فلسفته من عقيدته الدينية منذ البداية (الكوجيتو) مما يدل على أنه نظر إلى

---

(١) — Lettrè a Mersenne 15 Avril 1630, Amsterd am Oeuvres A. M. Paris 1636. 143 — 144.

اللاهوت من منظار - الفلسفة الخالصة بغرض معرفة الله - علة وجود ذاته المفكرة - ثم توصل بعد ذلك إلى معرفة العالم الطبيعي.

وعلى هذا النحو أصبحت المعرفة، والحقائق مستندة برمتها إلى وجود الله الضامن ليقينها الأبدي.

وحقيقة الأمر أن هذه الحقائق لا تستمد وجودها من الله عليا بحسب مبدأ الضرورة حيث يكون الخلق الإلهي حر، كما أنها ليست صادرة منه بالضرورة صدوراً واعياً، ومن ناحية أخرى فهي ليست جزء منه، ولا تصدر عنه كما تصدر الأشعة من الشمس كما ذكر «أفلاطين» Plothinus (٢٠٥ - ٢٧٠ م) لأن ما يصدر عن الله على هذا النحو، يكون صادراً بالضرورة، وهذا ما لا يمكن تصوره في الله من حيث أنه وحده هو ما يخضع له كل شيء، وكل قضاء وقدر.

بيد أنه - وعلى ضوء ما سبق - فهل يمكن اعتبار أن هذه الحقائق لا تحتاج في وجودها إلى الله، أم أن وجودها يتوقف عليه كما يتوقف وجود سائر المخلوقات الأخرى على قدرته؟

يجيب «ديكارت» على ذلك بأن وجود هذه الحقائق متوقف على الله، والقول بأنها لا تحتاج إليه في وجودها يجعل من تصورنا لها على حد تعبير الفيلسوف كتصور اليونان لجوبيتر Jupiter وساتيرن Saturn، وهذا يعني في حد ذاته بإخضاع الله بقدرته العليا للقضاء والقدر L'assui jettir aux Styx et auxdes-tinees وهذا أمر مستحيل حيث أن هذه الحقائق إنما تخضع لله كسائر المخلوقات - التي خلقها بفضل إرادته الإلهية التي أرادت لنا أن تكون منذ الأزل.

والخلق الأزلي ناتج عن عدم سبق العقل في الله على الإرادة لأنه لا يوجد في الوجود الإلهي سبق زمني، أو منطقي حيث أن إرادة الله، ومعرفته،

وفهمه واحدة لا تتغير منذ الأزل، وموجودة في نفس اللحظة، وبنفس المعنى مع مراعاة أن الله جوهر مريد قادر بقدرة لامتناهية، كما أنه جوهر حر بحرية لامتناهية لا يعينها شيء، فهو الذي خلق العالم المادي، وطبع في نفوسنا أفكاره، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في المقال عن المنهج، بقوله: «الله صانع كل ما هو موجود، وكل ما هو ممكن الوجود فلقد حدد الله القوانين، والمبادىء بدافع من حريته المطلقة كما أسس الحقائق الرياضية أو المسماة بالأبدية، وهي ناتجة منه، وخاضعة له بطريقة مطلقة. . .»[1] ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» ينظر إلى الله باعتباره خالق جميع الموجودات الواقعية منها، والممكن وجودها لا يستثنى من ذلك القوانين، ولا الحقائق، ولا المبادىء العلمية من حيث أن الله قد أراد تحديدها بكامل حريته، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسس الحقائق الرياضية «الأبدية» وهي حقائق ناتجة منه، وخاضعة له خضوعاً مطلقاً كالخضوع الذي تكون عليه سائر المخلوقات.

ومن هذا المفهوم يتضح أن الله هو مصدر كل حقيقة ممكنة، وموجودة، إليه يعزي الفضل في خلق القوانين، والمبادىء بما يتميز به من حرية بإرادة مطلقة.

وعلى هذا النحو يصبح الله سند صحة أفكارنا وهو ما أشار إليه «ديكارت» في التأملات بقوله: «إن كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما، فلا يمكن أن تجيء من العدم، إنما الله خلقها ومن ثم فهي صحيحة»[2].

وهكذا يتضح لنا من مفهوم النص أن «ديكارت» يرد كل معرفة إلى الله من حيث أنه لا يمكن صدورها من العدم. والحقائق الرياضية صحيحة، ويقينية باعتبارها مخلوقة لله.

---

(١) Descartes: **Discourse de La Methode,** P. Foulquiee Societe L'ecole Paris 1947. P5

(٢) ديكارت: التأملات. ت عثمان أمين ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

وبهذا الصدد فثمة تساؤل يتبادر إلى ذهننا، وهو أنه إذا كان الله قد خلق هـذه الحقائق، وجعلهـا أبديـة فكيف يمكن التوفيق بين مـاهيات الأشيـاء التي جعلها الله مخلوقة أيضـاً على ما تتسم بـه من نقص، وبين اتحادهـا الوثيق في المفهوم الإلهي اللامتناهي الكامل؟

إن الفيلسـوف يجيب على هذا التسـاؤل بـالـرجـوع إلى الإرادة الإلهيـة الأزلية التي ينبغي علينا أن نخضع لها ماهيات هذه الحقائق منذ الأزل «ولما لا يحدث ذلك، إن إرادة الله حرة في أي شيء، وقادرة على كـل شيء ما يـوجد منه وما لا يوجد فـإرادته وفعـل الخلق عنده أمـر واحد لا سبق في الـذهن لأي واحد من هذه الحدود على الآخر»[1] ولكن. . . أليس في إمكـان قدرة الله ألا تخلق العالم؟[2] يجيب «ديكارت» على ذلك بأن قـدرتنا المتنـاهية لا تستـطيع أن تفهم ما يدور في العالم ببساطـة لأن ما يحـدث إنما يعـد سراً من الأسـرار الإلهية تتعلق بقدرة الله وجلاله.

بعد أن فسرنا كيفية خلق الحقائق الأبدية، ومدى صلتهـا بالله يهمنـا هنا أن نتساءل في هذا الصدد: عما إذا كانت هذه الحقائق سابقة على وجود الله؟ يقـول «ديكـارت»: «إن هــذا السبق مستحيـل لأن وجــود الله يعـد من أسبق الحقائق وأقدمها فهو «الحقيقة الأولى» التي تصدر عنهـا جميع حقـائق الكون، ومن ثم فـإنه يمثـل علة تفوق قـدرتها حـدود الإدراك الإنساني، بينمـا نجد أن ضـرورة هذه الحقـائق لا يمكن أن تسمو عليـه، أو تتميز عنـه فيجب أن يفهم الناس أن هذه الحقائق خاضعة للقدرة الإلهيـة التي تنأى عن مستـوى مداركهم وأفهامهم»[3].

ومن الملاحظ أن فلاسفـة المدرسـة الديكـارتية العقليين لم يتقبلوا هـذه

---

(١) Lettre a Mersenne du 27 Mai 1630 A. M. P. 142.

(٢) Ibid du 6 Mai 1630 A. M tome IP. 141.

(٣) Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 Tome 1 P 140.

النظرية، لأنهم رجعوا إلى ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة فيما يتعلق بمسألة الماهيات.

وكذلك فإننا نلاحظ أثر الفكر المدرسي على «ديكارت» في صياغة هذه النظرية، فقد تناول في عرضها بعض ألفاظ مدرسية كالماهية، والحقائق الأبدية، وتصوره لعملية خلقها على اعتبار أن الله خالق الماهية والوجود، والمخلوقات، وقد ذكر «ديكارت» في خلال نظريته هذه بعض ماهيات الأشياء كماهية الدائرة التي تعني: تساوي جميع الخطوط المشدودة من المركز إليها.

وقد اتسم لاهوت المدرسيين بأنه مذهب محدود في تفسير العلاقة بين ماهيات المخلوقات، وبين الله باعتبار أن الماهية الإلهية إنما تنطوي على ما هو خير، وحسن لجميع المخلوقات من حيث أن المظهر الإلهي إنما يتضمن في ماهيته سائر ما يتعلق بالأشياء التي لا تتحيز، ولا تتعدد عللها في المفهوم الإلهي، إلا لعلم الله بأن الأشياء يمكن أن تتشابه معه بطرق مختلفة، وهذا يشير إلى موضوع الأفلاطونية المحدثة الممثل في الواحد المعظم حيث لا تتميز الماهيات بأي شيء، ولا يحتوي تنوعها على أية إيجابية إلا بما ينتج عن امتداد الوحدة الإلهية (وهذا الموضوع سيظهر بوضوح في فلسفة «مالبرانش»).

ونجد أن خلافاً يظهر في موضوع هذه الحقائق بين «ديكارت» وبين اللاهوتيين فرسائل الفيلسوف تطلعنا على حقيقة أن هذا المذهب مرتبط بالمسائل الميتافيزيقية، وليس له صلة بالوحي أو اللاهوت إلا في ظاهر الأمر، أو في حالة ما إذا أمده اللاهوت بيقين المعرفة بعد استخدام منهج الشك والضمان الإلهي «Garantie Divine» (1) ولعل ذلك كان راجعاً إلى ظروف عصر الفيلسوف وخاصة أبان سماعه بما حدث «لجاليليو» من جراء التصريح بآرائه من قبل محاكم التفتيش آنذاك، فقد أراد الفيلسوف نشر مذهبه هذا في

---

(1) Brehier, E: **La philosophie et son passe,** Alcan P. u. f. paris 1940 P 15.

عام ١٦٣٠ لكن ظروف محاكمة «جاليليو»، وما استتبع ذلك من الحكم بقتله قد حالت دون نشره. وعلى هذا النحو نجد أن رباطاً يربط بين مذهب الحقائق الأبدية، وبين منهج الشك العقلي داخل فكر «ديكارت»، ومن هنا تأتي أهمية هذا المذهب.

وهكذا يتبين لنا كيف احتلت نظرية الحقائق الأبدية مركزاً هاماً في ميتافيزيقا «ديكارت» يقول «برييه» في معرض حديثه عنها: «إن مفهوم هذه الحقائق يعطي رنيناً غريباً»(١) كما أشار «ديكارت» إلى صدق هذه النظرية، واتسم أسلوب رسائله «لمرسين» بطابع التكرار مؤكداً صدقها، ويقينها الإلهيين فهو يقول في إحدى رسائله: «أما عن مفهوم الحقائق الأبدية فأنني أكرر قولي عنها بأنها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلا لكونها صادقة، أو ممكنة في علم الله، ولا ينبغي أن نقول العكس أي أنها معلومة له في صدقها وكأن صدقها مستقل عنه»(٢).

وهذا النص إنما يؤكد صدق، وإمكان هذه الحقائق الإلهية وفي رسالة أخرى يقول الفيلسوف للأب «ميلان» بصدد هذه الحقائق «أن الله لا يجب عليه شيء»، كما أنه لا مستحيل عنده، بل ولا شيء عنده بمتناقض، ولا يمكن لهذه الحقائق أن تنسب إلى عجزنا نحن، ونحن نرى أن قدرة الله لا محدودة(٣).

ومن خلال هذا النص نلمح إشارة الفيلسوف إلى مسألة القدرة الإلهية التي خلقت هذه الحقائق، وهي ما جعلته يؤكد عليها ويضعها «نظرية» في ميتافيزيقاه. فالله قادر على إحداث المتناقضات كما أنه قادر على ألا يخلق

---

(١) Ibid

(٢) Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 P. 139.

(٣) Descartes: **Principes**, Oeuvres AT, Tome 9 paris 1904 Partie 11 P 84.

العالم، ولكنه سبحانه لا يجعل الخلائق تستقل عنه لأن في هذا حداً من قدرته الخالقة.

وقد ظل «ديكارت» مؤمناً بهذه النظرية مدافعاً عنها منذ عام ١٦٣٠ حتى عام ١٦٤٧. وقد عبرت رسائله على ما رأينا عن روح الإيمان بها.

وكان الهدف الأساسي من هذه النظرية هو النظر في طبيعة الله الخالق، وإثبات حريته المطلقة، وتنزيهه عن مشابهة الخلق وعن الخضوع لأي اعتبارات بشرية.

وحيث أن الله موجود حر ثابت فهو لذلك مختار بصفة قاطعة، ومن ثم يكون الذهن البشري معلقاً ـ طبقاً لهذه النظرية ـ على الله وهو ما أشار إليه «ديكارت» في موضوع «الصدق الإلهي» الذي تبرز من خلاله مسئولية الإله الكاملة إزاء حقائق علم الطبيعة، والميكانيكا الكلية التي أراد «ديكارت» أن يطبقها على دراسته للعالم، وعلى ذلك فإن صلة وثيقة تربط بين الصدق الإلهي، وبين الحقائق الأبدية.

تعليق وتقييم:

أولاً: لقد قسم « ديكارت » موضوعات معرفتنا الى نوعين، هما «الأشياء ، والحقائق» فالأشياء هي جميع الأشياء التي لها وجود ما في الواقع الخارجي ، أما الحقائق Verites فهي جميع الحقائق التي لا تمثل شيئاً خارج فكرنا.

وتتناول الأشياء على هذا النحو سائر أنواع الأشياء كالأفكار، أو المعاني التي لدينا عن الجوهرSubstance والمدة Dureeوالترتيب Hierarchieوالعدد Nombre وهناك معان أخص تصلح للتمييز بينها، أما التمييز الشائع بين جميع الأشياء المخلوقة، فيقسمها إلى نوعين من المخلوقات:

الأولى ـ عقلية تمثل جواهراً عاقلة، أو خصائص لهذه الجواهر، والأخرى جسمانية متعلقة بالجسم، أو خواص له.

على هذا النحو فإن الذهن، والإرادة، وجميع أشكال المعرفة والإرادة هي من اختصاص الجوهر المفكر، أما السعة أو الامتداد طولاً، وعرضاً وعمقاً، وكذلك الشكل، والحركة، ووضع الأجزاء ومدى استعدادها للانقسام، وغيرها فهي من الخواص المتعلقة بالأجسام. وبالإضافة إلى هذين النوعين من الأشياء، يذكر «ديكارت» نوعاً ثالثاً ينتج كإنفعال أو مشاعر عن علاقة النفس بالجسد، على مثال الإنفعال في حالات الغضب، والابتهاج في حالات الفرح، والشعور بالسعادة في حالات الحب، أضف إلى ذلك حالات الألم، والقشعريرة، ورؤية الألوان، وسماع الأصوات وشم الروائح، وتذوق الطعوم، والإحساس بالحرارة والصلابة، وسائر الصفات التي لا تدخل تحت حاسة اللمس.

وبعد أن ذكر «ديكارت» هذه الأنواع الثلاث من الأشياء الموجودة خارج الذهن يذكر الحقائق وهي الأفكار الموجودة داخل الذهن، ويقول عنها: «أنها حقائق لا يمكن تعدادها وأنه لا حاجة إلى ذلك فمثلاً عندما نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم، لا نعتقد أن هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا، ونسميها معنى شائعاً بين الناس أو مبدأ بديهياً، وإذا قلنا أن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل كانت هذه حقائق فحسب، وليست أشياء موجودة خارج فكرنا وقد بلغت هذه الحقائق حداً جعل من العسير تعدادها، ولكن هذا التعداد ليس ضروري لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها، وحين لا يكون لدينا

من الأوهام ما يعمي أبصارنا عنها»[1].

من تحليل هذا المبدأ يتبين لنا بوضوح الإشارة إلى نظرية الحقائق الأبدية، حيث يحاول «ديكارت» فيها أن يبين ماهيتها مفرقاً بينها وبين الأشياء الخارجية المتعلقة بالحواس والأجسام، وبالأشياء الناتجة عن العلاقة بين النفس والجسد. وهي ما عرفها بالانفعالات، والمشاعر.

والحقائق ـ على ما يشير «ديكارت» إليها ـ مبادىء أولية وأفكار بديهية موجودة في الذهن، ولا وجود لها خارجه، كالأشياء السابقة الذكر، فهي تعد مبادىء، أو مثل سائر معارفنا، إنها حقائق أزلية لها سمة الدوام واليقين، مثل: أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم فهي قضية لا تمت إلى عالم الوقائع بصلة أي لا صلة لها بالواقع المحسوس إنها ليست أكثر من مجرد فكرة، أو حقيقة أزلية قائمة في الفكر يطلق عليها معنى شائعاً، أو مبدأ بديهياً ومثال ذلك قولنا بأن الشيء يكون، ولا يكون في الوقت ذاته، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر.

ويرى «ديكارت» أن تعداد هذه الحقائق أمر عسير، ذلك لأنه لو حدث تعداد لها، فذلك يعني أننا نقننها ونصنفها بادىء ذي بدء، وهذا ما لا يمكن أن يحدث بالنسبة لحقائق تكون وليدة تجربة الذهن، وحدسه المباشر، فالحقائق لا تحفظ كي تنطلق عندما يستلزم الأمر ذلك، ولا تتجمد، فهي تعيش في عالم حي خصب، هو عالم الفكر تستمد حيويتها، ويقينها منه، ومن معاناتها، والانفعال بها، والتفكير فيها. وهكذا تصبح الأفكار الفطرية، والحقائق الأبدية حقائق بديهية واضحة لا شبهة في زيفها، أو بطلانها، لكنها ليست ميسورة لجميع الناس، وذلك لأن بعض العقول تغشاها الأوهام، والأباطيل وتسيطر عليها الأحكام المبتسرة[2].

---

(١) أفكار المبادىء عثمان امين فقرة ٤٩ ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) ديكارت: المبادىء، مبدأ ٥٠ ص ١٤٤.

ثانياً ـ وبالإضافة إلى الحقائق الأبدية (الأزلية) وما تتسم به من الصدق، والبداهة، واليقين، يذكر «ديكارت» وجود نوع آخر من الحقائق هو ما يعرف «بالمعاني الشائعة» وهي نوع من الحقائق متواجد لدى الكثيرين في وضوح، وتميز إلا أن درجة وضوحها وتميزها تختلف من شخص لآخر، وسبب هذا التفاوت في تميزها ووضوحها هو عدم حصولها على البداهة الكافية (على غرار بداهة الحقائق الأبدية)، أما علة غموضها عند البعض فيرجع إلى ما استقر في عقولهم من معتقدات منذ زمن طويل، بحيث أصبحت عائقاً لهم عن إدراك الحقائق الشائعة في جلائها ووضوحها، كما تبدو عند من خلصوا أذهانهم من اعتقاداتهم الشائعة، وآرائهم الموروثة، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في الفقرة رقم ١٠ من «مبادىء المعرفة البشرية» يقول فيها: «من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين، وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا»[١].

وإذا كانت المعاني الشائعة هي نوع من الحقائق الموجودة في الأذهان بطريقة متفاوتة، بحيث تتسم بالوضوح، والتميز مع من خلصت أذهانهم من المعتقدات، والمبادىء الموروثة، فإن الحقائق الأبدية المفطور عليها الإنسان إنما هي حقائق تعد من أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي على ما يشير «ديكارت» في بداية «المقال عن المنهج» وهذا يعني افتراضه لنقاء الذهن، والقوة في إصابة الحكم، وتميز الحق من الباطل، وهي ما تعرف ببهبة العقل، أو النطق، وهي تتساوى بين سائر الناس بالفطرة، يقول في هذا الصدد: «وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر»[٢].

---

(١) ديكارت: المبادىء، فقرة ١٠ ص ٩٥.

(٢) ديكارت: المقال عن المنهج، ت محمود الخضيري ص ٤٠٣.

ثالثاً ـ إن الكثير من الأفكار التي نجدها في عقولنا بالفطرة هي أفكار أزلية، خلقها الله كالأفكار الرياضية والهندسية، والبديهيات بصفة عامة.

رابعاً ـ إن موضوع الحقائق الأبدية قد فتح لنا باباً لمناقشة مسألة العلل الغائية في ميتافيزيقا الفيلسوف، وموقفه منها في فيزيقاه؛ وما سوف يترتب على ذلك من مجافاته لعقيدته.

ونحن نرى من خلال هذا الموضوع: أن «ديكارت» كان يؤمن بالغائية في الميتافيزيقا بهدف ضمان صدقها ويقينها، وهو في الوقت نفسه قد جعل الله في قمة نسقه الاستنباطي، ثم يأتي تصوره للعالم الطبيعي باعتباره امتداد مادي، يتحرك حركة آلية، وبذلك يتجه مذهب «ديكارت» في اتجاهين: أحدهما ديني يبرز بواجهة لاهوتية تخفي ورائها مذهب علمي ميكانيكي مادي مسايراً لروح العصر، في نفس الوقت فإن هذه الواجهة، أو الحامل اللاهوتي، يبدو وقد استغرق في المذهب بأكمله، حيث يضع الفيلسوف الله في قمة نسقه الميتافيزيقي باعتباره مصدر اليقين المعرفي بيد أنه يربط بين الفيزيقا، وبين الإله مرة أخرى عندما يقول بالامتداد المعقول للمادة Etendue Intilligible de La Matiere.

والحق أن الموقف الغائي الميتافيزيقي قد ترتب على وجود الله سند وغاية للفكر، في حين أن الطبيعة التي تكونت من الامتداد والحركة، ونظمت وفق قوانين ضرورية، ودخول الرياضة بما حققته من نجاح، ودقة في المنهج، كل ذلك أدى إلى تبرئة المنهج العلمي من أي أثر للاهوت، لأنه منهج رياضي من الدرجة الأولى يقوم على الحدس، والاستنباط الذي يتألف من جملة حدوس ولأن أساس صحة الأفكار هو الجلاء والوضوح، أي أن تكون الأفكار بينة بذاتها، وليست في حاجة إلى سند خارجي؛ لأن تكوينها، أو طبيعتها تنطوي بذاتها على اليقين الرياضي الكامل؛ لذلك فإن الطبيعة التي

تتألف من الآلية الظاهرة، إنما تقوم على أساس حتمي، أي تخضع لقوانين كما قلنا لا تحتمل وجود غائية فيها، لأن الأخيرة قد تنتهي بنا إلى افتراض وجود تصميم مسبق للخلق وهذا يعني تدخل الله في الطبيعة.

وهكذا فقد تحاشى «ديكارت» أن يعرض للتدخل الإلهي في مجال الطبيعيات والرياضيات بصفة خاصة باعتبارها حاصلة على يقين ذاتي.

الفصل التاسع

نظرية الخلق المستمر

La Creation Continuee

*** معنى النظرية**

نظرية الخلق المستمر

* معنى النظرية:

أشرنا فيما سبق إلى أن «ديكارت» قد استطاع عن طريق منهج الشك أن يثبت وجود النفس الإنسانية التي توصل من معرفتها إلى إثبات وجود الله، الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم، ولذا فإننا نجد أن ثمة صلة تربط بين فكرة «الأنا» وفكرة «الألوهية».

وإذا تأملنا براهين «ديكارت» في إثبات وجود الله ـ التي أشرنا إليها من قبل ـ وجدنا أنه قد توصل إلى وجود إلّه من خلال فكرة «الأنا» أو الذات، حيث أشارت البراهين التي ساقها إلى دور الله في حفظ النفس، ودوام بقائها في الزمن، ذلك أنها لا تقدر بذاتها أن تستمر في الوجود لحظة واحدة بدون فعل إلّه يحفظها في كل لحظة من لحظات وجودها، وهذا يعني أن الله إنما يحفظ مخلوقاته في الوجود بالطريقة نفسها التي يخلقهم بها.

وهكذا يستند «ديكارت» في فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان ويقول في «المبادىء» مدللاً على أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله: «ما أظن أن أحد يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض، ولا يجتمع بعضها مع بعض

أبداً، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه، ما لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أي حافظة لبقائنا، ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود، أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر على إبقائنا، وحفظ وجودنا خارج ذاته لا بد قادر على حفظ بقائه هو ذاته، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه، ويبقيه، ذلكم هو الله»[1].

ومن تحليل هذا النص نلاحظ أن «ديكارت» يتصور انفصالاً أو انقساماً في الزمن في الواقع، ونتيجة لذلك فيجب أن تكون القدرة اللازمة لإبقائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا في أي برهة منه ـ الزمان ـ، ومن ثم يستحيل على شيء أن يستمر سوى بخلق متجدد.

ومن المعروف أن المكان، والزمان عند «ديكارت» مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي الأبعاد، والزمان، زمان طبيعي وزمان النفس أو الزمان النفسي[2].

وإذا كان «ديكارت» يفصل أنات الزمن بعضها عن البعض الآخر، ويقسمها، ويتصور لذلك ضرورة وجود خلق مستمر، ومتجدد في كل برهة حتى يضمن للوجود بقائه، فإن تصور «الديمومة» عند هنري برجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور، ويناقضه، ذاهباً إلى أن الديمومة هي الزمان الحي الذي لا يقبل التجزئة، أو الانقسام، أما اللحظات فما هي إلا تجريدات جامدة ميتة لا حياة فيها، ولا حيوية وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التي يشير إليها «ديكارت»، إنما تقوم على طبيعة الزمان إذ أنه من الأمور البديهية لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان، يجدون أنه لكي تحفظ، وتستمر أي مادة

---

(١) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين ـ مبادىء المعرفة البشرية ص ١١٢.

(٢) علي عبد المعطي محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣.

فإنها تحتاج إلى القدرة نفسهـا، وإلى الفعل الضـروري لانتاجهـا، وخلقها من جديد، وهي القدرة التي يحفظ الله بواسطتها العالم، وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التي تشير الى وجود عنـاية في العـالم تحفظ الذات الانسانية وترعاها، ظاهـرة «الوجـود الزمني النفسـاني» التي يمكن من خلالهـا إثبـات وجود الله او عنـايته ، من حيث أنـه قادر في كـل لحـظة على استمـرار حفظ النفس الانسـانيـة في الحـاضـر والانتقـال بهـا الى المستقبـل لحـظة تلو أخرى[1].

ويعد هذا الدليل إشارة واضحة إلى نـظرية الخلق المستمـر مبرهنـاً عليه بوجود النفس الإنسانية التي تعـد دليلاً على ثبـات الله الذي يـرفعها من العـدم في كل لحظة، فإن حفظ جوهرها في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القـدرة وإلى عين الفعل الـلازمين لإحداثـه، أو لخلقه من جـديـد إذا لم يكن بعد موجوداً»[2].

وإذا حللنـا فكرة حفظ الـوجود، وجـدنـا أنهـا تشيـر إلى مسـألـة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء، فيلزم عن ذلك أنه معتمد في وجوده على موجود مختلف عنه ـ على حـد قول «ديكـارت» ـ وهكذا تـظل الـذات الإنسـانيـة (الأنـا) على صلة وثيقـة، ودائمـة بـالألـوهيـة التي تخلقهـا وتحفظها.

ولا يقتصر الحفظ Conservation على الذات الإنسانية وحـدها فحسب، بل يتعداها إلى سائر المخلوقات Creatures

ومن الجـدير بـالملاحـظة أن هذه الفكـرة عينها ـ الحفظ ـ تكـاد تقترب بقلق من مبحث الفيزيقا الديكارتي، الذي يتجه اتجاهاً ميكانيكياً مغايراً لفكـرة

---

(١) ديكارت: التأملات ت عثمان أمين ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) Descartes, **Medit,** Emile thouverez. Paris 1941, M N 3 P. 194 - 195.

الحفظ والعناية، ومما يدل على ذلك هذا النص من «العالم» الذي يقول فيه «ديكارت»: «أن خلق الله للعالم وحفظه له يكون على الطريقة نفسها التي خلقه بها لأول مرة كما أن الفعل الذي يحفظ به العالم يكون هو الفعل نفسه الذي خلقه به»(١).

وإذا تأملنا هذا النص وجدناه يضطرب أمام مسألة حفظ الله، وعنايته بالمخلوقات، ففي حين أنه يشير في نظرته الميتافيزيقية للإنسان إلى أن التدخل الإلهي يكون مباشراً، ومستمراً في سبيل حفظ حياته، ورفعها من العدم على الدوام، وأن كون الزمن مقسماً، ومجزئاً في أناته يجعل من التدخل الإلهي عملية مستمرة، ومتجددة بصفة دائمة، وأنه لولا وجود العلة الأولى، لما حدث ثمة حياة للمخلوق الذي يظل طيلة وجوده في الزمن، في حاجة متواصلة إلى من يسانده، ويحفظ حياته من العدم. ونحن نلاحظ أن هذا الاتجاه إلى الحفظ موجود وثابت في الفيزيقا منذ اللحظة العالمية الأولى ـ على ضوء النص السابق ـ الذي يشير إلى أن «فعل الله، وعنايته» أو حفظه إنما يكونان على الطريقة نفسها التي خلقه بها للمرة الأولى، ونفس هذا الموقف ينطبق على مسألة الفعل. فما معنى ذلك في ضوء أن إرادة الخلق، والحفظ في الله واحدة حيث تخلق العالم وتحفظه منذ اللحظة الأولى لخلقه.

إن «ديكارت» قد رأى العالم من منظور عقلي رياضي فتصوره امتداداً لامتناهياً، يتحرك حركة لامتناهية تحدث فيه بغير علة ولا غاية، ومن هذا المنطلق يبدو أنه لم يعد للإنسان ولا للألوهية مكان في هذا العالم الرياضي المحكوم بالآلية الميكانيكية، والقوانين الهندسية. ومعنى هذا القول أننا نهدم فكرة الخلق المستمر عند الفيلسوف، وننفي وجود فكرة العناية الإلهية من فيزيقاه. ففي حين أنه تصور العالم يتحرك آلياً، تنظمه قوانين ميكانيكية هندسية، نراه يشير من جهة أخرى إلى مسألة الحفظ والعناية للمخلوقات في

---

(١) Descartes, **Le Monde** Oeuvres, A. T VII. P. 37.

الجانب الميتافيزيقي من مذهبه: فكيف إذن تتفق فكرة الآلية . Mecanisme مع وجود الحفظ وكون الله مدبر للغايات الجزئية، والكلية؟

وهل تفريغ المخلوقات من الشعور بالهدف أو الغاية But يعد تطبيقاً لمذهب الآلية البحت الذي ذهب إليه «ديكارت» في ميتافيزيقاه؟ أم أن ذلك في حقيقة الأمر يهدف إلى توسيع دائرة الفعل والحفظ الآلهيان؟ Conservation de L'Existence، للمخلوقات في الطبيعة؟

وهذا معناه الإعلاء من شأن الألوهية على اعتبار أن الغاية النهائية في الطبيعة هي غاية إلَهية.

وهل حقيقة تتفق فكرة العناية التي أشار إليها «ديكارت» مع ما قاله بعض مؤرخي الفلسفة عن أن عالمه موسوم بالآلية، مركب من امتداد، وحركة فحسب، لا مكان فيه للانسان ولا لله!!

كيف إذن يمكن لنا نفي الفعل الإلهي من العالم مع وجود عناية وحفظ مستمرين له؟

إن هذا الأمر يتضح لنا بعد الإشارة إلى حقيقة النزعة الميكانيكية في الفكر الديكارتي التي قامت على أساس براعة الفيلسوف في الرياضة والميكانيكا، حيث أمدته الأولى بعنصر التحليل في ميتافيزيقاه، في حين دفعت به الثانية إلى الاعتقاد في الآلية، هذه النزعة التي جعلت المخلوقات تسير بلا هدف ولا غاية، والتي أشارت إلى أن الله إنما قد احتفظ لنفسه بالغائية في الطبيعة؛ وذلك بتسيير المخلوقات أو بدفعها نحو غايات معينة.

الفَصْلُ العَاشِر

مشكلة الطبيعة
(الفيزيقا)

تمهيد: ـ

١ ـ تصور ديكارت للجوهر المادي.

٢ ـ العالم الطبيعي بين الحركة، والامتداد.

٣ ـ تصور «العالم الجديد» عند «ديكارت».

٤ ـ التصور الآلي الميكانيكي للعالم الجديد.

٥ ـ التمييز بين النفس، والجسد.

٦ ـ النظرية الآلية، وحركة الحيوان.

٧ ـ أزمة العلل الغائية بين الميتافيزيقا، والفيزيقا الديكارتية.

تمهيد:

ذكرنا فيما يتعلق بمشكلة المنهج أن المعرفة عند «ديكارت» تأتي عن طريق التحليل Analyse الذي يرد الأشياء إلى عناصرها البسيطة. وهذا التحليل ليس مقصوراً على عالم الفكر، بل ينسحب كذلك على عالم المادة، فالأجسام مثلاً ترد كثرتها الظاهرة، وتعقد تركيبها إلى الامتداد عن طريق التحليل.

والامتداد عند «ديكارت» هو جوهر الجسم Corps وهو موضوع الهندسة، فالامتداد، والحركة لذلك هما الصفتان الأساسيتان للأجسام، وينطبق هذا في الطبيعة على جسم الإنسان. أما النفس الإنسانية فهي ترجع إلى صفة الفكر Pensee.

أما المخلوقات فهي باستثناء الإنسان عبارة عن آلات Betes Machines. لا روح فيها، ولا إدراك تتحرك بلا قصد ولا غاية، وهذه المخلوقات الحية غير الإنسانية لا تتأثر بالله ولا تحاول أن تتشبه به كما جاء عند «أرسطو».

ولما كان الامتداد معقولاً عند «ديكارت»، فإن العالم عنده يعد عقلياً خالصاً، ومما يدل على ذلك اتجاه الفيلسوف إلى الألوهية مبرراً اعتقادنا بوجود الأجسام، ومؤكداً أن المادة التي تصورها هي مادة تتعلق بمجال العلم المجرد، وتشتمل على جميع الأشياء المعقولة في موضوع الهندسة النظرية.

١ - تصور «ديكارت» للجوهر المادي:

يفترض «ديكارت»، أو يتخيل عالماً جديداً يقول عنه: «إن أبسط العقول يمكن أن تتخيله، فهو عالم مـلاء Plein لا خلاء Videفيـه، ولذلـك فلا يمكن أن تتحرك أجزاء المادة المكونـة له في خط مستقيم، وذلـك لعدم وجـود خلاء بين أجزاء هذه المـادة لكنها تـدور في حركـات دائريـة، وتجتمع حـول مراكـز مختلفة كثيرة. وهذه المادة التي تكـون العالم قـد وضعها الله منـذ البدايـة غير متساوية الأجزاء كما منحها الحركة[١].

وجدير بـالذكـر أن «ديكارت» يقسم الجـواهر المـوجودة في العـالم إلى ثـلاثة **الأول**: هـو الجوهـر الإلهي المـطلق الكمـال علة ذاتـه، **والثـاني**: هـو الجوهر المتناهي، أو النفس المفكرة، ويقصـد بها المخلوقـات العاقلة، وهي جواهر متناهية تعتمد على الله في بقائها وحفظها. أما ثالث هذه الجواهر: فهو الجوهر الممتد، وهو ما تتكون منه كل الأشياء المادية، ويحتاج في وجوده لله.

ويحـاول «ديكارت» أن يميـز بين النوعين الأخيـرين من الجواهـر، وهي الممتدة، والمفكرة على اعتبار أن النفوس يمكن أن تظل في حالة انفصال عن الأجسام التي هي امتداد، فالنفس التي جوهرها الفكر تستطيـع أن تفكر حتى، ولو كانت بمعزل عن الجسد، ومن ثم فلا ارتباط كامل بين هذين الجوهـرين. ومن جهة أخرى فكيف يمكن لنا أن نقارن بين وظائف شعوريـة، ولا شعوريـة تقوم بها النفس، وبين الوظائف المادية، أو الحركية التي يقوم بها الجسد، إن الامتداد لا يعطينا إلا تصوراً عن حركات وانتقالات في حين أن الأفكار السامية التي توجد في النفس كفكرة وجود الله، وفكرة العدم، وفكـرة الحياة، وغيـرها هي من قبيل الأفكار النظرية المجردة التي لا صلة لها بأفعال وحركات الجسـد الممتد.

---

(١) Descartes: **Le Monde, Oeuvres De Descartes,** A. T Leopold cerf Paris 1909 - VII PP. 36, 49. 50

ويعرض «ديكارت» في «رسالته للعالم» عن تصوره عن الامتداد الهندسي Etendue Geometrique الذي استنتج منه العديد من القضايا الاولية الضرورية.

٢ ـ العالم الطبيعي بين الحركة والامتداد:

لما كان الله قد خلق المادة الممتدة، وجعل منها جوهر الأجسام، فإن هذا يتضمن سلسلة كاملة من النتائج الضرورية.

والحق أن العالم المادي لكي يكون ممتداً، ومتناهياً فلا بد أن يكون محدوداً بشيء ما، ولا يوجد سوى الامتداد وحده هو الذي يستطيع أن يحدد الشيء الممتد فكيف يمكن تحديد شيء غير ممتد؟ وإذا كان الامتداد هو الجوهر المادي فكيف يتسنى له تحديد نفسه بنفسه؟؛ ومن ثم فإن العالم المادي جوهر يمثل امتداداً لا محدوداً. ويستتبع ذلك أن يكون العالم ملاء لا خلاء فيه[١] بعكس ما يذهب الذريون لأن الخلاء لا يمثل امتداداً يقول «ديكارت» في «العالم» «لما كان الامتداد المادي هو الجوهر أو الماهية نفسها فيصبح كل امتداد ممثلاً لحقيقة جوهرية، ومن ثم تبدو فكرة الخلاء متناقضة لأن العالم المادي ملاء لا خلاء فيه.

ولما كان العالم ملاء فإن حركته تصبح دائرية، لأن أي جسم لا يستطيع الحركة ما لم يدفع جسماً آخر أمامه[١] الذي يقوم بدوره بدفع آخر أمامه وهكذا دواليك. بحيث لا يجود خلاء إذ أن كل جسم يتحرك ويخلي مكانه يحل في فراغ الجسم المتحرك جسماً آخر ولذلك فلا وجود لخلاء، بين الأجسام فالعالم يتحرك بصورة دائرية، وفي ملاء كامل[٢].

---

(١) **Le Monde** P. 42.

(٢) **Le Monde** P 46.

ويؤدي تصور الحركة الدائرية، والملاء من جهة أخرى إلى القول بنظرية هامة هي : «ثبات كمية الحركة» فالخلاء الذي يتركه الجسم سرعان ما يشغله جسم آخر وفي نفس اللحظة[٣] وبهذه الكيفية يستخلص «ديكارت» قانون ثبات كمية الحركة[٤] في العالم إذ يقول: «إن كمية الحركة الحاصلة في العالم إنما تظل على ما هي عليه إلى الأبد». والتي يعبر عنها رياضياً بالمعادلة ع / ك = ثابت فحاصل ضرب العجلة في الكتلة ثابتاً.

يقول «ليبنتز» في «العالم» «أن الأجسام التي يتكون منها العالم تتحرك حركة دائرية، وحيث أن العالم ملاء لا خلاء فيه فإن الحركات تتوالى من دفع جسم لآخر يحل محله. . . وهكذا تحدث الحركات بالقوة نفسها، وبالفعل نفسه الذي حدثت فيه وبه منذ اللحظة العالمية الأولى.

Premiere Movement Universelle.

حيث تظل الحركة الأولى ثابتة في كل حركة بعد ذلك دون أن يحدث أي تغيير في مقدار الحركة العالمية ذاتها، وليس بمستغرب أن تظل كمية الحركة ثابتة لا سيما، وهي تصدر عن إرادة ثابتة لا تغيير فيها، ولا تقلب في مشيئتها إن «الله» عند «ديكارت» لا يستطيع تغيير إرادته، ولو حدث هذا فمعنى ذلك أنه يريد الحركة في لحظة ما أقل أو أكثر من لحظة أخرى وهذا يستحيل عليه من حيث أن إرادته ثابتة أزلية لا تتغير. ولما كان الأمر كذلك فقد تصور «ديكارت» أن الله قد أراد الخلق وبث فيه كمية الحركة مرة واحدة، وبصورة نهائية، كما أنه يحافظ عليها بصفة دائمة[٢] فالحركات التي لا تظهر أمام

---

(١) Ibid.
(٢) Ibid.
(٣) Ibid.
(٤) Ibid P 47 - 48.

الحواس لا يعني أنها نقصت أو اختفت لأنهـا تتحول إلى أخـرى لا علم لنا[1] بها.

ومن مبـدأ ثبات الحـركـة في العـالم يستنتـج «ديكـارت» مجمـوعـة من القوانين والنظريات المتعلقة بـالميكانيكـا، وبعلم الطبيعـة كفعل الضـوء الذي ينتقل بحركـة سريعـة تعرف «بـالذريـة الزمنيـة» التي تعني السرعـة الفائقـة في انتقـال الضـوء، والتي تتم بفعـل قـدرة الله التي لا تسمـح بـأي انفصـال في الامتـداد[2]، أو بأي خـلاء يعوق معـه فعل الضـوء فالله هـو علة الحـركـة في العالم، إذ خلق امتداد لا حد له في العـرض، والارتفاع، والعمق، ثم قسمـه إلى عـدد لا متناهي من الجـزئيات غيـر المنتظمـة دون أن يترك بينهـا أي فـراغ وأعطى كل جزئية منها حركة دوران، فيتحرك العالم بفضل هذه القدرة الإلهيـة الثابتة آلياً ميكانيكياً، حيث أنه قد منح المادة كمية محددة من الحركـة لا تتغير مطلقـاً بفعل ثبات إرادته التي لا تتغير منذ الأزل[3].

ولم يقف الأمر «بديكارت» عند حد استنباط كمية الحركة من ثبات إرادة الله فحسب، بل استنبط منها قوانين اصطدام الأجسام، وعلى هذا النحو تعمل جميع هذه القوانين بفضل الله في مسئولية كـاملة لحفظ العالم وإلا فمن يعيـد خلقي بلا انقطاع؟ ومن يحافظ على وجودي في كل لحظة من لحـظات الزمن؟ لو لم تكن هناك قدرة عليا تقـوم على حفظنـا في أنات الـزمن، فحفظ الوجـود الإنساني لا يحدث إلا بفضل علة أكمل، وأسمى من الإنسان، وديكارت يؤكد هـذه المسـألـة في «المبـادىء» المبـدأ رقم ١ [4] وكـذلـك في «التـأمـلات الميتافيزيقية» التأمـل الثالث[5] حيث يـذهب إلى أن الله هو العلة الفعـالة التي

(١) Ibid P 39.

(٢) Traite Dela Lumiere, Le Monde P 49.

(٣) **Le Monde.**

(٤) Descartes: **Principes,** Oeuvres, A. T. Prin 21 P 74.

(٥) **Meditations,** Emile thouverez, Paris 1941 M. N 3 P 194.

تحفظ الوجود الإنساني، وتتعداه إلى تنظيم وحفظ العالم الطبيعي فبقاء كمية الحركة، وثباتها، وما ينشأ عنها من نظام كوني، وما يستتبعها من قوانين ميكانيكية وطبيعية إنما يرجع في النهاية إلى قدرة الله اللامتناهية التي خلقت، وحفظت العالم، والإنسان.

وجدير بالذكر أن النظريات التي توصل إليها «ديكارت» إنما تتسم بطابع الاستدلال الأولى، بل صيغت بهذه الكيفية فالنظريات الرياضية إنما تبدو حقائقاً ضرورية يمكن استنباطها إذا وضعت تعاريف، أو بديهيات، أو مسلمات وعلى نفس النحو صيغت نظريات علم الطبيعة الديكارتي فلم تصدر عن التجربة بل انبثقت باعتبارها ضرورية للبديهيات الأولى المؤسسة لمذهبه ولكن ألا يوجد ثمة دور للتجربة في مذهب «ديكارت»؟ في ضوء تصوره عن ظهور هذه النظريات كحقائق أبدية.

إن موقف «ديكارت» من العالم الطبيعي لا يمكن أن ينسلخ بأي حال من الأحوال عن روح عصره الثائرة في مجال العلم، و«ديكارت» لم يلغ التجربة ولم يقلل من دورها، وإن كانت النظريات الطبيعية لم تستنتج منها بل استنبطت باعتبارها نتائج ضرورية للبديهيات الأولى.

إن «ديكارت» يدعو للبحث، والتفسير العلمي كما يدعو لإقامة التجربة على شريطة أن تبرهن فقط على المبادىء التي يجب استخدامها لتفسير الطبيعة.

لقد نظر «ديكارت» إلى الكون فوجد أن في السماء عدداً من النجوم الثابتة تظهر على صفحة السماء، وكأنها معلقة فيها، وتبدو قمة السماء كأنها تدور حول الأرض من خلال محور يمر بقطبي الشمال والجنوب، وبالإضافة إلى مجموعة النجوم الثابتة توجد مجموعة كبيرة من الأجرام المتحركة[1]. ثم

---

(١) Le Monde P. 48.

نجد الشمس والقمر، والكواكب وقد توصل «ديكارت» إلى أن بعض الأجرام يشع ضوءاً، وحرارة مثل الشمس، والبعض الآخر يعكس الضوء الساطع عليه وهو غير مضيء، والفلك مليء بالحركات السريعة، والبطيئة[١]، التي تظهر وتختفي بسرعة، وذلك كله يحتاج إلى تفسير، وإيضاح. وينظر «ديكارت» إلى العالم الأرضي[٢] فيجد أنه مليء بالمعادن المختلفة، والأجسام المختلفة الصلابة فمنها الغازية، والسائلة، ومنها الصلبة، كما نجد البحار، والأنهار الممتدة، والجبال، والمنحدرات المائية، والمناطق الثلجية المتجمدة، والأخرى الحارة، ثم الظواهر الجوية من الرياح والأمطار والسحاب، والبرد، والرعد، والبرق، والثلوج، وغيرها... كما توجد في الأرض النباتات المختلفة، والحيوانات، والإنسان المفكر صانع الحضارات والمدنيات...[٣].

بهذه النظرة الملاحظة الدقيقة يتأمل ديكارت الكون في كتابه القيم «العالم» ومن ملاحظة تأملاته للكون الرحب في السماء والأرض نجده يساير روح عصره، ويجاري العلم فينادي الباحثين بوضع الفروض التي يرغبون فيها على أساس أن تكون الأمور التي تستنبط منه متفقة مع نتائج التجربة في النهاية.

والحقيقة أن ديكارت لم يستطع أن ينكر العلل الغائية لكنه أنكر قدرتنا على الإحاطة بها، واعتبرها سراً من الأسرار الإلهية العليا ـ وهنا يبرز دور الألوهية في تأسيس الفيزيقا ـ.

ويرى «ديكارت» أنه لا ينبغي لأحد أن يعترض أو يبطل علل المعلولات الموجودة في الطبيعة لأن الذي يعترض على ذلك إنما يعترض على أفعال الله

---

(١) Ibid.

(٢) **Le Monde** P. 49.

(٣) Ibid.

وتدبيره، كما أن هذا يعني مؤاخذة الله على كونه خلقنا من النقص بحيث كنا عرضة للخطأ، حتى لو أجدنا استخدام ما منحه الله لنا من عقل، وبصيرة، وطبقاً لهذا المفهوم فإن «ديكارت» يتصور الله علة أولى لكل ما يحدث في الطبيعة مؤكداً أن أي محاولة لإبطال علل أي معلولات في الطبيعة إنما تعني تعدياً على حرية الله في خلقه الذي دبره بمشيئته الحرة. ومن ناحية أخرى فهي تعد تعدياً على اختيار الله فيجب علينا الخضوع للطبيعة التي خلقها الله دون أن نعترض أو نشك فيها حتى لو أجدنا استخدام عقلنا.

والحق أنه لم يكن في مقدور «ديكارت» أن يرجع الأشياء إلى سند أمتن، وأقوى من الله. وهنا يتجلى مركز الألوهية في تأسيسه للفيزيقا Physique وفي المحافظة على قوانينها، فقدرة الله ومشيئته هي التي تنبثق عنها الحقائق التي هي نماذج للعلم، والأخلاق ولذا فإن حقيقة الأشياء المادية لا تجد لها ضماناً يسموا فوق هذا الضمان الإلهي؛ ذلك أن الله قادر على أن يخلق كل الأشياء التي يمكن أن نتصورها، وقادر على حفظها بالطريقة نفسها التي خلقها بها، والاستمرار في حفظها.

٣ ـ تصور «العالم الجديد» عند «ديكارت»:

عرفنا من قبل أن «ديكارت» قد تصور العالم باعتباره، امتداد وحركة، وأنه ملاء لا خلاء فيه فكيف تم له هذا التصور؟

إنه يقول في مؤلفه «العالم» أن الله قد خلق العالم المادي ـ الامتداد ـ دفعة واحدة وهو امتداد لامتناهي في عرضه وطوله، وعمقه، يتحرك بثبات كامل لأن إرادة تحريكه ثابتة هي الأخرى ـ إرادة الخالق ـ.

والامتداد اللامتناهي مقسم إلى قطع صغيرة إلى حد بعيد تملأ مساحة الامتداد بأكمله، وقد منح «الله» الحركة[1] لكل قطعة من هذه القطع التي

(١) Le Monde, Traite De La Lumiere P. 47.

تتحـرك حول نفسهـا في اتجاهـات مختلفة وفي وقت واحـد وذهب «ديكارت» بعد ذلك إلى وصف حركة هـذه القطع الصغيـرة من الامتداد بهـدف الوصـول إلى «مـادة العنصـر الأول» La matiere du Premier Element فيقـول: «أن الاحتكاك الناجم عن دوران، وحركة كل قطعة من الامتداد بـالأخرى، هي مـا ينجم عنه كم هائل من الجزئيات الدقيقـة[1]؛ ويرجـع ذلك إلى أن الاحتكـاك يحطم، ويجزىء أطراف القطع المجاورة لبعضها البعض من الامتـداد، فينتج تبعاً لذلك هذا الكم اللامتناهي من الجزئيات الدقيقة التي تبلغ دقتهـا درجة لا يحس بها، وهي تتميز بخفة وزنها، وسـرعة حـركتها الـدائريـة التي تساعـدها على التنقـل السريـع الذي تمـلأ به كـل الخلاء الفـاصل بين قـطع الامتداد ـ السـابقة الـذكر ـ المـوجودة بين الأجسـام بحيث لا تترك مجـالاً لأي خلاء في الامتداد. وهذه الجزئيات هي ما ندركها بالبصر في شكل الضوء»[2].

ولكن قد يقال أن تفتيت، أو احتكاك أطراف قطع الامتداد اللامتناهي قد تغيـر من شكله الدائـري وبالتـالي تعوق حـركة دورانـه المنتظم السـريـع لكن ديكارت يجيب على ذلك: «بأن الطبيعـة التي تتحرك بهـا هذه القـطع تجعلها دائمـاً في حالـة تعديـل لأشكـالهـا وحـركـاتهـا بحيث يمكن تصـور أن عمليـة احتكاكها ببعضها البعض هو جـزء من تكوينهـا، وطبيعتها التي تجعلهـا تتحرك باستدارة وسرعة[3] وتتخذ أشكالها ـ المستديرة ـ في توازن ودقـة تاركـة حولهـا في المـلاء[4] كم هائـل من الجزئيـات التي تكونهـا، وهي تمثل مـادة العنصر

(١) Ibid P. 52.

(٢) **Le Monde** P. 53.

(٣) Ibid.

(٤) العالم عند «ديكـارت» ملاء لا خـلاء فيه، مـلاء بالامتـداد اللامتنـاهي، وهذا التصـور يتعارض مع موقف الذريين الـذين يتصورون أن الـوجود خـلاء يسمح بحـركة الـذرات التي هي الجـواهر الأولى لتكـوين الموجـودات، فالـوجود خـلاء لا متناه، تتحـرك فيه الذرات فتتلاقى وتفتـرق حيث يحدث الكـون من تلاقيهـا والفساد من افتـراقها، وهـذه =

الثاني La Matiere du Second[1] وتتميز عن العنصر الأول بكبر كتلتها نسبياً، وبالسرعة التي تتناسب مع حجمها، وهي تدور حول الأولى لتكوين فضاء عالمنا الجديد. Nouveau Monde.

يقول «ديكارت» في تصوره «للعالم الجديد» وهو في محاولة هندسية لتفسير نظريته عن العالم، والامتداد، والملاء. «دعنا نتصور أن هناك ثلاثة كرات مستديرة الشكل في حالة احتكاك بعضها البعض فإذا كانت أطراف هذه الكرات منحنية، فإن المسافة الفاصلة بين هذه الكرات ستصبح على شكل مثلث (كما هو مبين في شكل (١))».

ومن الملاحظ أن المادة لا تتفتت في هذه المساحة، وإنما تصبح على شكل منشور تكون أوجهه الثلاثة كالقنوات بتأثير الاحتكاك والحفر كما تصبح المادة المحفورة كالقوقعة بعد أن تكون جداراً لنفسها، وتتميز هذه المادة غير المنتظمة بقدرة عالية على الالتصاق ببعضها البعض، وتكوين «مركبات» «صلبة» وهي ما تكون مادة العنصر الثالث La Matiere du Troisiem Element.

مما سبق نرى أن «ديكارت» قسم عناصر المادة المكونة للامتداد إلى ثلاثة أنواع يتميز الأول منها بالدقة، والشفافية فهو يتحرك سريعاً في لمح البصر، كما أنه نقي شفاف يدرك كالضوء. أما الثاني، فإن كتلة جزئياته أكبر من الأول لكن حركته سريعة تتلائم مع حجمه في حين أن النوع الثالث على ما يبدو من نصوص الفيلسوف يتميز بالصلابة، والتركيب لأنه مكون من أجزاء غير منتظمة.

= الذرات قديمة ودائمة ومتحركة بذاتها تمثل في واحدها الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ وهي امتداد، كما أنها متشابهة بالطبيعة، وليست لها أية كيفية، وتميزها خاصتين تابعتين من كونها ممتدة هما: الشكل والمقدار.

(١) Ibid. P. 53.

بعد أن يصف «ديكارت» طريقة تكوين «الامتداد» وعناصر المادة الثلاثة يشرع في وصف كيفية عمل هذه العناصر ودورها في تكوين العالم الممتد «فيرى أن الله يضع كتلاً ضخمة من هذه العناصر الثلاثة حول عدد معين من المراكز (كما هو مبين في الرسم رقم (٢)) ويجعلها تتحرك في دوران سريع ينجم عنه دوامات هائلة في العالم ويستطيع بعد ذلك أن يخلق النجوم، والكواكب في السماء. وتظل الحركة الأولى ثابتة، محفوظة منذ اللحظة العالمية الأولى»[١].

يقول «ديكارت» عن عالمه الجديد: «. . . إن العنصر الأول للمادة، الشفاف الخالص، الذي يتحرك في لمحة، ويشبه الضوء هو ما يكون الشمس بينما يظل العنصر الثاني خاصاً بالنجوم الثوابت (Les Etoiles Fixes)[٢].

٤ ـ التصور الآلي الميكانيكي للعالم الجديد:

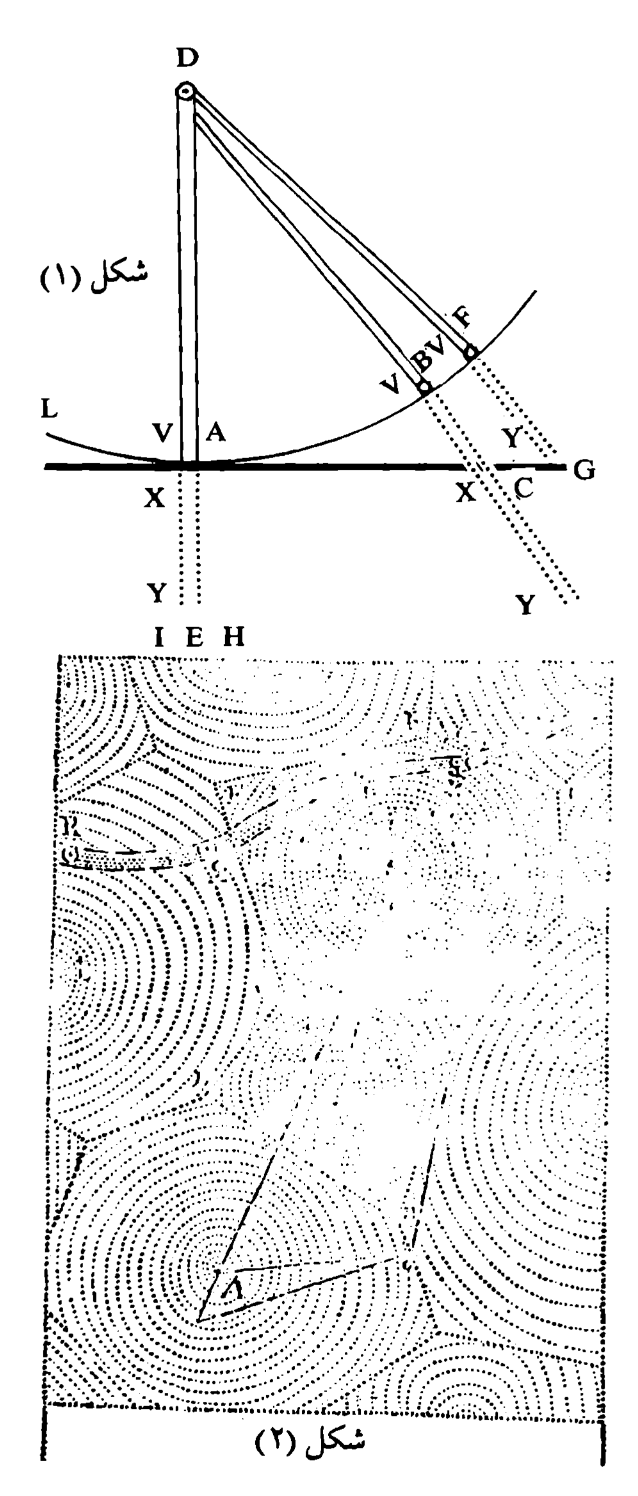
مما سبق عرفنا أن العناصر المكونة للعالم تتحرك بسرعة، وتكون دوامات هائلة حول عدد معين من المراكز، وينتج عن كل دوامة قوة طاردة تدفع العناصر المادية الثقيلة بعيداً عن المركز وبذلك تملأ كل دوامة الخلاء المحيط بها ما لم تكن هناك دوامات أخرى تجاورها. وتتعلق الأجزاء غير المتساوية الشبيهة بالقنوات على سطح كل دوامة محدثة بقع كالتي نراها على الشمس أحياناً لكنها سرعان ما تختفي بعد ذلك. ولكن كيف تكون هذه الدوامات الفضاء الخارجي بما يحتويه من نجوم، وكواكب، وشمس، وأرض. . . ، La Terre؟.

إن «ديكارت» يتصور أن حركة الدوامات السريعة تصنع الشموس،

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid. P. 53.



شكل (٢)

والكـواكب والأرض، والقمر وهكـذا يتكـون الفضـاء الفلكي عن طـريق هـذه الحركة السريعة الميكانيكية.

وعلى الـرغم من مخالفـة هذا التفسيـر المادي الجبـري لنـظام الفضـاء الفلكي كما فسره العلم والعلماء إلا أن «ديكارت» قـد استطاع بـذلك التصـور المـادي البسيط ـ الذي خشي بسبب تصـوره لـه في ـ العـالم ـ أن يلقى نفس مصير جاليليو ـ أن يفهم تركيبات قشرة الأرض، بمـا تحتويـه من مواد صلبـة، وسـائلة وغازيـة وأن يحيط بما يحـدث فيهـا من عـوامـل التعـريـة الـطبيعيـة، والتركيبات الكيميائية التي تحدث للمعادن، وغيرها من الأجسام الصلبة. كمـا استـطاع أن يفسـر علة شكـل عنـاصـر المـادة المستـديـرة الشكـل، والضغط الجوي، وظاهرة الضوء التي تمثـل مادة دقيقـة مستمرة الحـركة نفـاذة فيما بين جزئيات الأجسام، سارية في ديمومة زمنية لا تنقطع كما استـطاع تفسير ظـاهرة الحرارة، وتقسيمات القشرة الأرضية من أول طبقاتها اللينة الرملية المتربة نزولاً إلى طبقـات حجـريـة حتى الـطبقـات التي تختـزن المعــادن، كمـا استــطاع «ديكارت» أن يفسر حركة مياه البحار، والظواهر المناخية، أو الأحوال الجوية، كما أدى شغفه بمجال الضوئيات إلى تفسير ظاهرة الإنكسار.

وجدير بالذكر أن هذا العـالم الجديـد، أو التصور الـطبيعي للعالم عنـد «ديكارت» كان آليـاً، ماديـاً مؤسس على الحركـة، والامتداد وعلى الـرغم من سذاجة بعض تصوراته الطبيعية، ومنـافاتهـا لروح العلم إلا أنـه كان معتـزاً بما توصل إليه من معلومات وحقائق عن هذا العالم، وهذا ما عبر عنه في «المقال عن المنهج» بقوله: «انني ممتن إلى حد كبير لأني استنتج أبحاثي من الحقائق الأولى، ولا أحـاول فرض رأي على غـالبية العلمـاء، لكنني أكتفي بتفسيـرهـا فحسب، فأنا لا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم تؤيده البراهين الهندسية، ويبـدو أكثر وضوحاً ويقيناً»[1].

---

(1) Discours, Part. V charpentier. 13 E 1918, 5. P. P 90 - 91.

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يبين عدم خروجه على المنهج الهندسي الرياضي، فقد التزم دائماً بحقائقه الأولى التي نادى بها في بداية فلسفته وأثبت عن طريقها وجود الله والنفس ـ على حد قوله ـ.

والحق أن «ديكارت» يهدف من مؤلفه « العالم » إلى محاولة تفسير قوانين الله في الطبيعة وخاصة، وأنها تدفع لبساطتها ودقتها إلى التأمل فيها، ومحاولة ملاحظتها، والخروج بنظريات، ومبادىء جديدة مؤسسة عليها منذ البداية[1].

يقول «ديكارت» في رسالته عن العالم ـ الجديد: «لقد أردت أن أعيد النظر في العالم، وأتأمل الأشياء كالأجسام المادية والضوء، وغيرها من موضوعات السموات كالشمس، والنجوم الثوابت التي يصدر عنها الضوء، وعن السموات Cieux التي تنقله، وعن الكواكب، والشهب، والأرض لأنها تعكسه، وقد حاولت تفسير سائر الأجسام الموجودة على الأرض سواء الملونة أو الشفافة، أو المضيئة، ثم بحثت في النهاية عن الإنسان الذي هو بمثابة المستقبل، أو مدرك الضوء.

ويبدو أن «ديكارت» قد خشي أن يصرح بآرائه المنافية للعلم فيصبح محط سخط العلماء، أو يلقى المصير نفسه الذي لقيه بعض علماء عصره فيذهب إلى القول بتصور جديد عن العالم، وهو بذلك يخفي رأيه على علماء، ولاهوتي عصره يقول في هذه المناسبة: «أنني لكي أترك الخلافات القائمة بين العلماء جانباً، وابتعد عن شبهة القول بآراء مخالفة، للآراء المقبولة والمتفق عليها، أو أن أجبر نفسي على قبول رأي لا أقبله فقد آثرت أن أبحث فيما قد يحدث في عالم جديد غير عالمنا»[2].

والحق أن «ديكارت» يعرض لتصوره عن هذا العالم الجديد بطريقة

---

(١) Le Monde Oeuvres, A. T Paris 1909. V II P. 38.

(٢) Ibid.

مثيرة وبأسلوب علمي فيقول: «إن هذا العالم الجديد يمكن أن تخلقه إرادة الله في أي مكان من الفراغ الخيالي وتشكله بصورة غير منتظمة كما تحركه حركات سريعة تمتلىء بالدوامات التي تخلق الأجسام السماوية كالشمس، والنجوم، والقمر، La Lune كما تخلق الأرض، ثم يترك العالم بعد ذلك يسير وفق مجموعة من القوانين التي وضعها فيه منذ البداية، وهي «قوانين طبيعية تعتمد على إرادة الله وكمالاته اللامتناهية»[1] يقول «ديكارت» عن قوانين الطبيعة الإلهية: «لقد حاولت أن أبين صحة هذه القوانين ودقتها من حيث أنها لا يمكن أن يتطرق إليها شك، ودليل صحتها وصدقها إن الله لو كان قد خلق عوالم أخرى بجانب هذا العالم لما خلا واحد منها من هذه القوانين»[2].

وجدير بالذكر أن هذا التصور الذي تخيله «ديكارت» للعالم إنما يعتمد برمته على الله في حفظ حركته، ودقتها، وفي صدق قوانينه، وما يستتبعها من نتائج فهو لا يترك المادة ـ الامتداد ـ التي خلقها وحركها بسرعة فائقة، بل يجمع بين أجزاء المادة غير المتساوية المتحركة في جميع الجهات، وينظم هذا الخليط حتى يجعله مشابهاً للسماء الحقيقية، كما ينظم جزءاً منه ويجعله أرضاً كالتي نعيش عليها، وأجزاء أخرى تكون السموات «الفضاءات» بما تحتويه من نجوم، وكواكب، وشهب وهذا التصور للعالم الجديد يعتقد ـ ديكارت ـ أنه يشبه إلى حد كبير عالمنا[3].

وتشغل «رسالة في الضوء» Traite De La Lumiere مكاناً هاماً في بحث «العالم» عند «ديكارت» فهو يفسر فيها عملية الضوء من بدايتها ومصدرها في الطبيعة، مفسراً ماهية ضوء الشمس، والنجوم الذي يسري في لمحة البصر

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Distour P. 95.

من خلال الفراغات الشاسعة للسماوات ثم ينعكس من الكواكب، والشهب تجاه الأرض.

ويرى «ديكارت» أن الله قد أراد هذا العالم أن يكون على الصورة التي أرادها له منذ البداية، فالفعل الذي يقوم به الله لحفظ العالم هو الفعل نفسه الذي خلقه به. وإذا كان الله قد أراد العالم مشوشاً منذ البداية إلا أنه بوضعه لقوانين الطبيعة، وتنظيمه له. قد أراد له أن يكون كما هو عليه الآن. يقول «ديكارت»: أننا نستطيع دون أن ندحض معجزة الخلق Miracle de La Creation. أن نقول أن الأشياء المادية البحتة إنما تسير على نحو ما نراه عليه الآن بفعل الزمن»[1].

والحق أن العبارة السابقة «لديكارت» إنما تفيد صدق إيمانه بالله وأن مجرد تخيله للعالم ـ على هذا النحو ـ إنما يعطي انطباعاً باهتماماته، وشغفه بعلوم عصره، وهذا ما عبرت عنه محاولات فهمه لقوانين خلق العالم، والعديد من التفسيرات المتعلقة بعلوم الطبيعة وخاصة ظاهرة الضوء، والحرارة، وتكوين القشرة الأرضية، والمعادن، ونمو النباتات، وتكوين البحيرات، والأنهار، والبحار، وغيرها من فروع المعارف الخاصة بعلوم الطبيعة والجغرافيا... إلخ.

٥ ـ التمييز بين النفس، والجسد:

ينتقل «ديكارت» بعد عرضه لتصوره، أو تخيله «للعالم الجديد» إلى البحث في الإنسان حيث ضمنه جزءاً قيماً من كتابه الشهير «العالم» مقدماً به عمل علمي، وميتافيزقي يساير به روح عصره بدرجة كبيرة بجانب تصوره «للعالم الجديد» Le Nouveau Monde. وبحث في الضوء Traite De La Lumiere وبحث في الإنسان Traite De L'Homme.

---

(١) Ibid.

و«بحث في الإنسان» هو البحث الذي وصف فيه «ديكارت» الحيوانات والإنسان محاولاً إيجاد وجه شبه كبير بينهما يقول في ذلك:

«لقد افترضت أن الله كون جسم الإنسان على غرار أجسامنا[1] في شكل الأطراف الخارجي، أو في تركيب الأعضاء الداخلية، بدون أن يضع فيه نفس عاقلة منذ البداية[2] ولا أي نفس نباتية أو حساسة» لكنه بث في قلبه نيران بدون ضوء ـ وهي ما قد سبق أن بينتها ـ وأظن أنني تصورتها نار كالتي تدفىء التبن عند التخزين[3]. . . ولقد تبين لي بعد ملاحظة أن العمليات التي تحدث في الجسم تتم بدون اشتراك النفس التي هي الجزء المستقل عن الجسد، والذي تنحصر وظيفته في التفكير، لأنه لا علاقة للنفس بالعمليات المتشابهة ـ المشتركة ـ بيننا، وبين الحيوانات الغير عاقلة.

والحق أن الصلة بين النفس، والجسد تعد من بين الموضوعات الهامة، والمثيرة للبحث في فيزيقا «ديكارت» فقد حاول إثبات وجود ثنائية Daulisme بين النفس، وبين الجسد ولكنه فسر الصلة الحادثة بينهما عن طريق الأرواح الحيوانية ـ Esprits - Amimaux، وموضعها هو الغدة الصنوبرية في الجسم Gland - Pineale ـ متأثراً في ذلك بطب جالينوس Galenos، (١٣١ ـ ٢٥١ م).

ويرى «ديكارت» أن الفصل بين النفس، والجسد يجعل لكل منهما صفات تختلف عن الآخر باعتبارهما جوهرين متميزين، لكن معرفة النفس أيسر منالاً، وأكثر وضوحاً من معرفة الجسد كما يرى أن هذه الثنائية تحمل النفس عبئاً كبيراً لأنه لولا وجود الجسد لكانت معرفتنا بالنفس أكثر جلاء، وتميزاً ووضوحاً.

---

(١) **Traite De L' Homme, P.**

(٢) **Discours** P. 97.

(٣) Ibid.

ولما كانت جميع الحقائق الأبدية عند «ديكارت» تتسم بطابع التجديد الرياضي لهذا يصبح الامتداد في مفهومه رياضي مجرد أي «امتداداً معقولاً» مثله في ذلك مثل جميع التصورات التي يقوم عليها بناء الفلسفة الديكارتية؛ ومن ثم تختلف نظرة ديكارت إلى الميتافيزيقا ـ باعتبارها منبثقة من الامتداد المعقول ـ عن نظرته إليها بوصفها مخلوقات فيزيقية نقابلها في الطبيعة.

ولما كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن فلسفة «ديكارت» عقلية تصورية لذلك فقد أنكر الوجود الجسمي، وأغفل وجوده إلى الدرجة التي تصور معها أن لا جسد له على الإطلاق، وهو يشير إلى ذلك في «المقال عن المنهج» بقوله: «لما أطلت النظر في حالي، ورأيت أني استطيع أن أتوهم أنه ليس لي جسد، وأني لا أشغل مكاناً، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق، ولكنني لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أنني غير موجود وعلي هذا فالنفس التي تقوم أنيتي متميزة عن البدن تميزاً كبيراً، بل هي أيسر معرفة منه، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها»(١).

والمعروف أن العالم المادي أسهل وأيسر معرفة سن النفس، فالظواهر النفسية التي يحسها الإنسان هي وحدها التي تتطلب مزيداً من التفسير لعجز العلوم الرياضية عن مدنا به.

وتظهر من خلال نصوص «ديكارت» ـ كالنص السابق ـ أهمية الفصل بين نفس الإنسان، وجسمه، وتأكيده على يقين، وثبات وجود النفس أكثر من الجسد، وعلى الرغم من فصله بين هذين الجوهرين إلا أنه يذهب إلى وجود صلة قوية بينهما مشيراً إلى ذلك في «المقال عن المنهج» حيث يرى أن النفس تعتمد على المزاج، وعلى بنية الأعضاء بحيث أنه إذا كان من الممكن إيجاد وسيلة تجعل الناس أحكم، وأمهر مما هم عليه، فأنه يلتمسها في علم الطب

---

(١) Discours, Oeuvres, A. T P. P 31 - 32.

ومن ثم فإن للطب صلة بالنفس من حيث أنه يعالج المزاج والبنية وهما قوام النفس.

ولما كانت الميتافيزيقا هي جذور شجرة الفلسفة، والفيزيقا جذعها وكانت فروعها الثلاث هي الميكانيكا، والطب، والأخلاق فإن صلة النفس بالجسد وما يترتب عليها من انفعالات، وإحساسات مما يدخل في مجال الطب الذي يرمي إلى سعادة الإنسان، وضمان صحته[1]. وهنا ستتوثق الصلة، وتزداد بين مجالي الطب، والأخلاق.

ولما كان تصور «ديكارت» للجسد لا يتم عن طريق التجربة بل يقوم على الاستدلال العقلي المحض، لذلك تستمد الفيزيقا من الميتافيزيقا في نهاية الأمر.

ولما كان «ديكارت» قد ميز بين جوهري النفس، والجسد من حيث أن أحدهما مختلف عن الآخر فالأول من حيث كونه جوهر لا ممتد يتميز بالدوام، والثبات، في حين أن الثاني المتميز بالامتداد لا ينطوي على ثمة يقين لأنه محل تغير، ومصدر خداع. يقول «ديكارت»: «أني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر، وأوضح معرفة من نفسي، لأنه ما من شيء يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها، لأننا بمقدار ما نعرف في الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها في النفوس التي نعرفها، ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أي شيء آخر»[2] (وهذا ما أشار إليه «ديكارت» في مثال الشمعة في المؤلف نفسه مؤكداً على بقاء الفكر، وزوال المادة محل التغير، والتبدل مثالاً على الصلة بين النفس الخالدة، والجسد الفاني».

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

وإذا كان «ديكارت» قد ميز بين النفس، وبين الجسد، وأثبت اختلافهما كجوهرين فكيف إذن يتم تفاعلهما في الإنسان؟

إن هذه الصلة بينهما هي ما تعرف بنظرية «التفاعل المتبادل» (Inter qotionisme) وتعني تقابل بعض التغيرات الفسيولوجية مع الحالات النفسية، والعمليات العقلية»[1].

وتحدث هذه الصلة بين الجوهرين عن طريق الغدة الصنوبرية التي تمثل الوسيط بينهما فتتلقى من النفس الأوامر، وتوصلها للأعصاب والعضلات تتلقى من الأعصاب، الرسائل الواردة من العالم الخارجي وترسلها إلى النفس بواسطة الأرواح الحيوانية، وهي جزئيات لطيفة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب، وهي من أكثر أجزاء الدم دقة في التركيب، وخفة في الوزن، وسرعة في الحركة. وهي توصل بين المخ والعضلات من جهة وبين أعضاء الحس، والمخ من جهة أخرى.

يقول «ديكارت» في «العالم» أننا لا بد أن نعرف أن الشرايين هي التي تجلب الأرواح الحيوانية من القلب، وبذلك يتيسر للنفس ومكانها عند «ديكارت» في «الغدة الصنوبرية» أن تحرك الجسم الإنساني وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية، وقد أدى هذا التفكير «بديكارت» إلى التصور الآلي لحركة الجسم الإنساني، والامتداد الجامد للمادة.

واتحاد النفس مع الجسد بهذه الكيفية ما هو إلا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبع الإنسان فهذه الصلَة التي تصورها «ديكارت» والتي تصور بها أنه حل مشكلة الصلة بين النفس، والجسد، والمعروفة في ميتافيزيقاه بالثنائية، قد أفسحت المجال للنزعة الآلية الميكانيكية في مذهبه.

---

(١) Meditations, P. 165.

٦ ـ النظرية الآلية، وحركة الحيوان:

بعد أن عالج «ديكارت» مشكلة الثنائية بوضع حل لها في نطاق مذهبه متصوراً بذلك أنه قد حلها عن طريق «الغدة الصنوبرية» والتفاعل المتبادل بين طرفي الثنائية.

والحق أن هذه النظرية الثنائية من الصلة بين النفس، والجسد قيمة، ومنسقة، لكنها محفوفة بالصعوبات»[1] وتعد من بين المشاكل التي طرحها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي لمن أتوا بعده، دون حل حاسم.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد أمضى بصدد تفسير هذه النظرية نحو عشر سنوات وذلك من عام ١٩٢٧ م إلى عام ١٩٣٧ م موجهاً اهتمامه إلى البحث العلمي حتى انتهى في نهاية الأمر إلى نظريته في الآلية التي تعني أن الجسم الحي يتحرك «كالآلة» ويذكر في «المقال عن المنهج» ثلاث حجج تقوم عليها هذه النظرية في آلية الحيوان، وإنكار وجود عقل له.

وإنكار «ديكارت» لمسألة وجود عقل لدى الحيوان أمر ليس مستغرباً، فقد أجمع على هذا التصور الطريف جمع غفير من مفكري القرن السابع عشر[2] الذين اهتموا بحركة العالم الميكانيكية الآلية، وبلغ بهم اعتقادهم في الآلية الميكانيكية إلى حد تطبيقها على المجال الإنساني فتصوروا أن الجسد الإنساني مجرد آلة كالحيوانات تماماً، تتحرك بدون وعي أو شعور من النفس.

ورأى «ديكارت» في تصوره لهذه الآلية أن الحيوانات ما هي إلا آلات معقدة، ومن ثم فقد اهتم بالتشريح Anatomie[3] اهتماماً بالغاً. وقام بتشريح

---

(١) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (البحث في الفلسفة المعاصرة) دار المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ ص ١٨٩.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) Discours P 98 - 99.

أجسام الحيوانات على اعتبار أن في أجسادها أجزاء تشبه تماماً الموجود فينا[١] وعلى وجه خاص القلب Coeur والشرايين. يقول «ديكارت»: أنني أريد ممن لم يتعمقوا في علم التشريح أن يجتهدوا قبل قراءة ذلك في أن يشرح أمامهم قلب حيوان كبير له رئتان des Poumons لأنه يشبه من كافة الوجوه قلب الإنسان مشابهة كافية وأن يبين لهم التجويفين الموجودين فيه Les deux chambres ou Concavites : **أولهما**: التجويف الموجود في جهته اليمنى Cote droit **والثاني**: هو الموجود بالجهة اليسرى Cote gauche»[٢].

ويشرح ديكارت تفصيلاً حركة الدم في الشرايين الخاصة بالقلب على النحو التالي: ففي كل قلب تجويفان أحدهما موجود بالجهة اليمنى وتتصل به أنبوبتان واسعتان هما الوريد الأجوف، وهو المركز الرئيسي لتجمع الدم Samg ويشبه ساق الشجرة، وتمثل الأوردة الأخرى فروعها، والآخر هو الوريد الشرياني - وهذا اسم غير دقيق - لأنه في الحقيقة يبدأ من القلب وينقسم بعد خروجه منه إلى عدة فروع تنتشر في الرئتين، أما الثاني وهو الموجود في الجهة اليسرى فتتصل به أنبوبتان deux Tayaux واسعتان أيضاً: هما الشريان الوريدي، والشريان الكبير وهو يخرج من القلب عن طريق فروعه المنتشرة في الجسم. ويسهب ديكارت في شرح شكل القلب وفي تفسير الكيفية التي تعمل عليها أجزائه فيقول: «... ويوجد داخل تجويفي القلب أحد عشر صماماً صغيراً تبدو كأنها أبواب صغيرة كثيرة تساعد في فتح وغلق الثغرات الأربع الموجودة في هذين التجويفين: يوجد ثلاثة منها في مدخل الوريد الأجوف وظيفتها منع الدم الموجود في هذا الوريد من الانسكاب خارجه. وثلاثة في مدخل الوريد الشرياني ووظيفتها منع الدم الموجود في الرئتين من العودة إلى التجويف. وإثنان آخران في مدخل الشريان الوريدي ووظيفتهما

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

المساعدة في مرور الدم من الرئتين إلى التجويف الأيسر للقلب، ويمنعان رجوعه، وثلاثة في مدخل الشريان الكبير وظيفتهما السماح للدم بالخروج من القلب ومنع عودته.

ويسهب «ديكارت» في وصف حركة القلب، وعمل الأوردة، والشرايين وطبيعة الدم، وكيفية سريانه في الجسم عن طريق القلب والرئة وغيرها من مسائل قيمة في مجال الطب عامة، وفي مجال التشريح بصفة خاصة.

وتأدى «ديكارت» من شرحه ذلك إلى التوصل إلى القوة التي تسري في الدم، وتساعد الجسم على الحركة، والحياة كما تساعد أيضاً على إيجاد الصلة بين النفس، والجسد يقول «ديكارت» في «المقال»: « . . . إن توزيع الدم على الجسد، وتوقفه في مكان مختار دون آخر، وطريقة سريانه بحيث يحفظ للجسد قوته، وحيويته، وحياته، إنما يشبه رؤية غرابيل مختلفة، ومتفاوتة النسيج يستخدمها في فصل حبوب مختلفة بعضها عن بعض؟» . . . وأخيراً فإن أكثر ما في ذلك أهمية هو تكوين الأرواح الحيوانية التي تشبه ريحاً لطيفاً جداً (Un vent trés subtil) أو لهب حق نقي une flamme trés pure وحق حيوي (trés vives) يصعد على الدوام بغزارة من القلب إلى المخ (Le Cerveau) وتنقله الأعصاب (Les nerfs) إلى العضلات (Les muscles) فيعطي الحركة لكل الأعضاء membres[1].

والحق أن «ديكارت» قد قدم أبحاثاً قيمة في مجال الطب والتشريح، وكانت أبحاثه، وتفسيراته للدورة الدموية، ولحركة الدم في الشرايين من بين الأبحاث المتقدمة التي شهدها القرن السابع عشر.

أما نظريته عن آلية الحيوان فقد أفرد لها الفيلسوف مكاناً واسعاً من مؤلفه «بحث في الإنسان» حيث يرى أن الجسم الحي عبارة عن آلة Machine ويذكر

---

(١) **Discours,** P. 107.

في «المقال» ثلاث حجج تقوم عليها نظريته في آلية الحيوان حيث أنكر أن يكون لها عقل ومن هذا المنطلق الذي أثار شغفه فقد أهتم بمجال الطب والتشريح إلى حد بعيد، فأخذ يقوم بتشريح الحيوانات لتصوره أنها آلات معقدة تتكون من لوالب، وأنابيب، وتأدت به هذه النزعة الآلية إلى حد إنكار النفس عند بعض الحيوانات كالإسفنج والمحار.

وقد بين لنا مؤلفه «الخواطر الخاصة» ـ في المجلد العاشر، من أعماله مبلغ اهتمامه بصناعة تماثيل Statues تتحرك آلياً ويفسر في «بحث في الإنسان» كيف يعمل جسد الإنسان آلياً Machinal كما يشرح العمليات التي تقوم بها هذه الآلة، مثل هضم اللحوم، ضربات القلب، حركة الدم في الشرايين والغذاء، ونمو الأعضاء، وكذلك عمليات فسيولوجية تتم بصورة آلية كالتنفس، واليقظة، والنوم، واستقبال الصوت، والضوء، والشم، والتذوق، والحرارة، وصفات الحواس الخارجية، والتخيل، والتذكر. كما يصف «ديكارت» هذه الآلة في شعورها بالعواطف، وجميع هذه الصفات الطبيعية التي ذكرناها والعمليات الفسيولوجية موجودة في هذه الآلة التي تشبه نظام أعضائها بحركات الساعة، أو أي شيء آلي آخر يتحرك[١].

يقول «ديكارت» في المقال: «. . . ولن يبدو ذلك غريباً قط للذين هم بسبب معرفتهم أن كثيراً من المتحركات بذاتها، والآلات المتحركة تستطيع صناعة الناس عملها دون أن يستعمل في إنشائها إلا قطع قليلة إذا قورنت بالكثرة العظيمة من العظام والعضلات والأعصاب، والشرايين، والأوردة، ومن كل الأجزاء الأخرى الموجودة في جسم كل حيوان، سيعتبرون هذا الجسم كآلة لما كانت مصنوعة بأيدي الله فهي إلى حد يجل عن المشابهة خير نظاماً ولها من ذاتها حركات أدعى للإعجاب من أي آلة يقدر الناس على اختراعها.»[٢].

(١) Discours, A. T. Partie 5 P. 56 - 59.

(٢) ديكارت: مقال عن المنهج، ت محمود محمد الخضيري ط ٢ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨ ط ٢ ص ١٨٤.

وهكذا يتصور«ديكارت» أنالآلية التي وضعها الله في الإنسان عن طريق أعضائه الدقيقة التي تعمل في نظام هي أجل وأعظم عملاً من أية آليـة يصنعها الإنسان.

والحق أن النزعة الميكانيكية التي كانت غالبة على فكر الفيلسوف، قد انسحبت على تصوره للعمليات الفسيولوجيـة الداخليـة للإنســان فهو يـذكر في موضع آخر من «المقال» ما يؤيد هذا الاتجاه إلى الآلية يقول: «إن الـدماء بمـا تحمله من أرواح حيوانية تسيل في الشرايين التي تأتي من القلب وتأخـذ شكلاً مستقيماً لأنه وفق قوانين الميكانيكا التي هي نفس قوانين الطبيعة فإنه عنـد ميل أشياء كثيرة للحركة في اتجاه واحد على نحو ما يحدث لأجزاء الـدم المندفعـة من تجـويف القلب الأيسر متجهـة إلى المـخ، وحيث لا يتسـع ذلـك الإتجـاه لجميع هذه الأجزاء فإن الأقوى، والأسرع تدفع أمـامها الأضعف والأبـطأ التي تندفع بطبيعتها، نحو مثيلاتها الأقوى»[١].

ومن خلال هذا النص يتبين لنا كيف طبق «ديكارت» النزعة الميكـانيكية على العالم الطبيعي، وعلى الإنسان إلى الحد الذي وصف فيه حـركة الـدماء في شرايينه بالسيلان وفق قوانين الطبيعة الميكانيكية الصرفة.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد ميز بين الإنســان، والحيوان وهـو يعرض لنظريته في الآلية. فهو ينكر وجود عقـل للحيوانـات بل ونفـوس للبعض الآخر ويستدل على ذلك بحجج ثلاثة هي: ـ

الحجـة الأولى: يرى فيهـا عدم وجـود لغة للحيـوان، ومن ثم يعد أقـل مـرتبة من المخلوقـات العـاقلة ـ الإنسـان ـ لا سيمـا، وأنـه بـدون عقـل على الإطلاق، **والحجة الثانية**: يذهب فيها إلى عجز الحيوان عن القيام بأي أفعـال مغايرة للأفعال التي يقوم بها على الـرغم من امتلاكـه قدرات خـاصة ممـا يدل

---

(١) **Discours,** 5 P. 107.

على وجود ملكة العقل التي تنظم له أفعاله، وتصرفاته، وأن كل ما يفعله الحيوان، وما يسلكه من تصرفات إنما يعزى إلى الطبيعة، فهي وحدها التي تحدد تصرفاته مقدماً وفق تدبير أفعاله، ومن ثم يصبح كالآلة التي تستطيع أن تحسب الوقت، وهي مركبة من عجلات، ولوالب وأنابيب أكثر مما نستطيع نحن مهما بذلنا من جهد، ويقظة. **أما الحجة الثالثة**: فينفي فيها قدرة الحيوان على التفكير على مثالنا إذ لو كانت كذلك لكانت ذات نفوس خالدة كالإنسان على السواء[1].

ويذهب «ديكارت» إلى أن الله قد خلق الإنسان تماماً كبقية أجناس الكائنات من حيث المظهر الخارجي، والتكوين الداخلي للأعضاء، ولذا فإن ثمة وجهاً للشبه يجمع بين الإنسان والحيوان الذي لا عقل له، ويقوم هذا التصور على اعتبار أن الله خلق النفس العاقلة أولاً ثم أضاف إليها الجسد بعد ذلك بطريقة معينة[2]، وربما أشار هذا الافتراض إلى أسبقية وجود النفس على الجسد، وذلك في تصور «ديكارت» عن الثنائية التي خلص منها منكراً الجوهر النفسي المفكر، والجوهر الجسدي الممتد ومبرراً لفكرة ثالثة عن «الجوهر الجسمي النفسي».

ولما كان الإنسان مركب من نفس، وبدن فقد استلزم ذلك أن توجد بينهما صلة قوية، وهذا ما تكشف عنه رسائله إذ يقول لأرنو Arnauld في إحداها: «أن الاتحاد بين النفس، وبين الجسد إنما يتكشف لي بصورة بديهية، وأولية»[3] كما تنطوي رسائله إلى الأميرة إليزابيث على اهتمام بالغ بهذه المسألة فهو يقول في رسالة لها: «لقد أصبحت مسألة الاتحاد بين النفس

(١) **Discours,** A. T. Partie 5 P. 56 - 59.

(٢) **Le Monde: Traite de L' Homme,** Oeuvres A. T VX 1 P. 201.

(٣) A. T **Oeuvres,** V 5 P 222.

والجسد هي شاغله طوال الوقت»[1].

وقد كانت محاولة «ديكارت» للإعلاء من شأن النفس، والقول بروحانيتها، وتميزها عن أجسادنا هي الأساس لما أسماه بالآلية الكلية (Meca-nisme Universelle) في الفيزيقا كما كانت أساس اعتزال المصالح الدنيوية في الدين والأخلاق.

وجدير بالذكر أن فكر «ديكارت» عن سمو النفس على الجسد قد اتفقت حسب تصوره ومعطيات اللاهوت (Theologie) المسيحي الذي يهدف إلى الإعلاء من شأن الروح ـ النفس ـ ويتصور الجسد محلاً للخطيئة في حين أن النفس جوهر باقٍ متسام ، وإن كانت تنفعل بالموت، وتستطيع النفس حين تستقل عن الجسد أن تحصل على أكبر قسط من السعادة والغبطة الروحية التي تتميز عن السعادة الدنيوية، لذلك فينبغي علينا ألا نخشى الموت، وألا نتمسك بمتع الحياة الزائلة، وهكذا يدعو الدين إلى التخلص من نوازع الجسد، ويرى فيه مطية غير مطهرة للنفس ـ على نحو ما يذهب «ديكارت» ـ تلك النفس التي ميزها الفيلسوف عن الجسد بالفكر الواضح المتميز الممنوح لها من الله.

٧ ـ أزمة العلل الغائية بين الميتافيزيقا ، والفيزيقا عند « ديكارت »

أشار « ديكارت» في الميتافيزيقا الى الله باعتباره السند الالهي، ومصدر اليقين المطلق، والوضوح الكامل، مصدر معرفتنا الواضحة المتميزة وعلة ما يتميز به الفكر من جلاء ، ووضوح ومنبع القوانين والمعارف والحقائق الضرورية على المستوى المعرفية.

---

(١) Lettre a Elizabeth du 22 Juin 1643 P. 928.

وهنا يصبح الموقف الميتافيزيقي لديكارت غائياً، حيث يكون الله سنداً، وغاية الفكر.

ولكنه حين يضع العلل الغائية في الميتافيزيقا Methaphysique والمعرفة وفي الأخلاق نجده يرفض القول بها في الفيزيقا مشيراً إلى مذهب آلي ميكانيكي تنتفي فيه الغائية من الطبيعة وتصبح مجلى لحركة جبرية، آلية لا يوجد فيها غاية، أو هدف.

والحق أن الطبيعة بما تنطوي عليه من آلية ظاهرة إنما تقوم على أساس الحتمية، أي تخضع لقوانين لا تحتمل وجود غائية فيها، لأنها قد تنتهي إلى افتراض وجود تصميم مسبق للخلق أي تدخل الله في الطبيعة، وقد تحاشى ديكارت أن يعرض بالتدخل الإلهي في مجال الطبيعيات، والرياضيات بصفة خاصة وترك العلية في الطبيعة بدون سند إلّهي، أو غاية إلّهية الأمر الذي قد يدفع بنا إلى تفسير هذا الموقف بأن ثمة انفصالاً بين الموقف الميتافيزيقي، والموقف الطبيعي عند «ديكارت» فهو لاهوتي تماماً في الميتافيزيقا حيث يؤسسها على فكرة الله كسند، وغاية بينما يمضي في المشكلة الطبيعية وجودياً كما لو كان فيلسوفاً طبيعياً منهجياً، يصف الظواهر الطبيعية وصفاً آلياً، ويعللها بظواهر طبيعية أخرى كما يدخل الأساليب الرياضية الدقيقة أيضاً.

ويشير تصور «ديكارت» للميتافيزيقا، وفروعها بالشجرة إلى هذه الازدواجية الظاهرة بينها وبين الفيزيقا الأمر الذي أدى، إلى أن تبرز هذه المسألة بوضوح عند تلامذة «ديكارت»، فقد أحس «مالبرانش» مثلاً أن دور الألوهية، وموقفها ضعيف في مجال الطبيعة عند «ديكارت»، ومن ثم فقد ضحى بالنظرة الطبيعية الديكارتية، وجعل الميتافيزيقا بما فيها من وجود إلّهي طاغ تنسحب على كل فلسفته، وتشكلها في سائر جوانبها المعرفية والطبيعية، وكذلك نجد أن ليبنتز» قد اضطر إلى التمييز بين الموناد الأعظم، والمونادات الطبيعية مع إظهار الصلة بينهما بوضوح حتى يسد الفجوة التي أهملها

«ديكارت» في هذه الناحية فقد وضع الموناد الأعظم في قمة العالم وأسدل عليه مسحة لاهوتية باعتباره الكائن الكامل اللامتناهي بينما تصور طائفة الموندات التي تعتمد عليه، وتستند «في وجودها إليه جواهر روحية تجمع بين الحس، والعقل، وغيرها من عناصر».

أما «بسكال» الذي حاول أن يقوم بعمل مماثل أيضاً فقد أعطى لمذهبه في هذا الصدد صورة غير واضحة نتجت عن تذبذب موقفه بين الفلسفة، والعلم، كما يمكن أن نجد صدى لهذا الموضوع في نطاق التيار اللامادي عند «باركلي» على ما تبدو في كتاباته «محاورة بين مسيحي ووثني» وكذلك «سبينوزا» الذي نتج موقفه في وجدة الوجود عن دراية بعمق المشكلة الديكارتية ومن ثم فقد ذكر في فلسفته «الطبيعة الطابعة» مشيراً بها إلى الألوهية بالمعنى الذي نقصده في غير مذهب وحدة الوجود، والطبيعة المطبوعة أي الوجود الآخر المخلوق في نظر المذاهب التي لا تعتنق مذهب وحدة الوجود.

والحق أن تطبيق «ديكارت» للآلية في الطبيعة إنما يثير مشكلة التناقض بين الإيمان بوجودها وبين القول بالامتداد المعقول إذ كيف يمكن أن تنطبق الآلية على الفكر إلا إذا كان الفكر ذاته مجرد صور مادية، وهذا ما ينكره «ديكارت» لأن المادة في تصوره معقولة أي أنها شبيهة بالفكر، وأنها حينما يتدخل المنهج ستجد في المادة المعقولة الأفكار الجلية الواضحة التي تتميز بطابعها الرياضي المجرد.

وجدير بالملاحظة أنه إذا كانت المادة ستصبح أفكاراً معقولة فإنها بذلك ستدخل في سلسلة الترتيب المتصاعد للأفكار إلى أعلى فكرة في ذهننا وهي فكرة الوجود الأسمى فكأن الذي ألقاها فينا موجود أسمى منا، وأكمل وهذه الناحية تصبح عند العليين ـ الذين يشيرون إلى وجود إله خارج الطبيعة ـ العلة الأولى لهذه الأفكار فكأن «ديكارت» إذن بعد أن أقام فصلاً حقيقياً بين الميتافيزيقا، والطبيعة، نجده عن طريق قوله بالمادة المعقولة يحاول ثانية ربط

الطبيعة بالميتافيزيقا، وهذا هو ما أشار إليه في كتاب «مبادىء الفلسفة» عن أن الميتافيزيقا هي جذع شجرة العلوم بما فيها الفيزيقا.

لكننا نرى أن هذا الربط الميتافيزيقي يبدو محاولة للقفز على هذا الانفصام البادي بين الميتافيزيقا، والفيزيقا، الذي أشرنا إليه، حتى يبدو مذهبه في صورة غير متناقضة أي إظهاره مذهباً متكاملاً في جميع جوانبه الميتافيزيقية والفيزيقية.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عامل هام يجب ذكره في هذا الموضع، وهو ما يتعلق بخشية «ديكارت» من علماء الدين في عصره! وترجع هذه الخشية إلى أنه قد أدخل في مذهبه ثمة رواسب مدرسية من القرون الوسطى، بجانب بعض ما انطوى عليه فكره من مسحة علمية، وآلية أراد إخفائها، ومهادنة رجال الدين حتى لا يلقى نفس مصير «جاليليو» الذي جهر بآراء مخالفة للكنيسة فأصدرت ضده الحكم بالإعدام.

والحق أن الظروف العصرية التي عاصرها الفيلسوف، كانت تحتم عليه أن يخفي آرائه الحقيقية، وأن يخلع على أفكاره المسحة التي تقبلها السلطات وقد امتنع «ديكارت» قرابة ثلاث سنوات عن نشر مؤلفه العالم لما نبا على مسامعه أحداث «جاليليو»، وتوقع شراً لأفكاره فآثر الحياة الهادئة عن التعرض للخلافات والصراع مع السلطة لا سيما وقد كان من شعاراته المأثورة عنه «عاش سعيداً من أحسن التخفي» وهذا الشعار يلمح إن لم يكن يصرح بالموقف الحقيقي لديكارت من علم، وعلماء، ولاهوتي عصره، وهو ما عبرت عنه مؤلفاته، وأسلوبه في كتابتها، ولذلك فقد حاول أن يربط في الظاهر بين الفيزيقا والميتافيزيقا إرضاءاً لهؤلاء العلماء أي علماء اللاهوت، وعلى رأسهم الأب «مرسين» بعد أن وضع تصوراً كاملاً لطبيعة آلية لا تحتاج في الحقيقة إلى أي سند لاهوتي وإن كان يحاول إخفائه بصورة واضحة فقد قال في البحر السادس من «العقل»... «ولكنني أريد أن أقول أنني لم ألاحظ فيه قبل

استنكارهم ما استطيع أن أتوهمه مضراً بالدين، أو بالدولة وبالتالي ما كان يمنعني من كتابته لو أقنعني العقل به، وهذا جعلني أخشى أن أكون قد أخطأت في بعض آراء. . . »[1].

والحق أن سبب موقف «ديكارت» في تعرية مذهبه الطبيعي عن اللاهوت حين إشارته إلى العلم الطبيعي أنه كان شاعراً بما وصل إليه التقدم العلمي في عصره، وكان يدرك تماماً أن هذا التقدم مرهون باستخدام المنهج العلمي، والاعتماد على نظرية آلية للطبيعة بعيدة عن تدخل الميتافيزيقا، أو الأسرار الإلهية.

وهذا هو الاتجاه الخطير الذي امتد من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر، وما بعده عند نيوتن، وفرنسيس بيكون و«كبلر» و«جاليليو» الأمر الذي أثار ثائرة الكنيسة على هؤلاء فأحرقت كتبهم لأنهم فصلوا تماماً بين مباحثهم الطبيعية عن الكون، وبين الأصول اللاهوتية التي كانت تفرضها الكنيسة بأسرارها على كل مبحث طبيعي، وكان «ديكارت» يدرك تماماً خطورة إخضاع العلم الطبيعي للاهوت، ورواسبه المدرسية، وكيف أن هذا إنما يعرقل مسيرة الكشف، والتقدم العلمي، ومع ذلك فإنه كان يشعر ـ كما سبق القول ـ برهبة مما يجري حوله من اضطهاد للعلماء الذين أهملوا اللاهوت.

وخلاصة القول أن «ديكارت» أعطى لنفسه كل فرصة ممكنة لعرض آرائه الطبيعية، والرياضية بمعزل عن اللاهوت واستمراراً للحركة العلمية الخالصة المطهرة من اللاهوت وتدخل الكنيسة، بيد أنه في الوقت نفسه يحاول أن يعيش في سلام مع الكنيسة فيربط مذهبه الميتافيزيقي بموقفه الطبيعي تخفيفاً من غلواء الآلية في الطبيعة وإرضاء لأصول اللاهوت عن طريق فكرتيه عن: المادة المعقولة والخلق المستمر.

---

(١) **Discours**, 6. P. P. 114.

الفصل الحادي عشر

مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا)

تمهيد:

١ ـ مبحث المعرفة   الأبستمولوجيا: بصفة عامة.

٢ ـ موقف «ديكارت» من المعرفة.

٣ ـ «ديكارت» واليقين الأبستمولوجي.

تمهيد:

قبل أن نطرح مشكلة المعرفة عند «ديكارت» يجدر بنا الإشارة إلى مبحث المعرفة حتى نتمكن من تحديد مسلك «ديكارت» في هذا المبحث الذي يدور موضوعه حول إمكان قيام المعرفة وحدودها، ومدى صحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها.

والحق أن هذا المبحث قد اختلط لفترة من الزمن مع مبحث الوجود إلا أن ظهور حركات الشك قد أدت بالعقل الإنساني إلى البحث في أدوات المعرفة، ومسالكها قبل الخوض في مشاكل الوجود الحقيقية.

١ ـ مبحث المعرفة بصفة عامة: Epistemologie [١]

يختص هذا المبحث بالطرق المتعلقة بالمعرفة وهي ثلاثة يبحث الأول فيها عن إمكان قيام المعرفة، وحدودها، ومدى صحتها، ويبحث الثاني في الطرق الموصلة إلى اكتسابها، أما الطريق الثالث فيبحث في موضوعات المعرفة بذاتها، ويرتبط مبحث المعرفة بالوجود ارتباطاً وثيقاً عن طريق هذا المسلك ـ البحث في موضوعات المعرفة ـ.

وقبل أن ننتقل لبحث موقف «ديكارت» على ضوء هذا المبحث يجدر بنا أن نوضح بإيجاز هذه الطرق الثلاثة التي يتكون منها هذا المبحث.

---

(١) نظرية المعرفة ـ فلسفة العلوم).

أ ـ إمكان المعرفة:

يختص هذا الطريق بإمكان المعرفة، وحدودها ومدى صحتها، يتناول المعرفة في هذا الطريق إتباع مذهب اليقين (الدجما طبيعيين) (Dogmatisme) الذين يرون أن كل معرفة عقلية أم حسية صادقة تماماً، ويخرج من هذه الطائفة أصحاب مذهب اليقين من المعروفين بالنقديين (Criticisme)، وهم الذين يرون ضرورة تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل الخوض في مسألة ما وراء الحس.

ونجد في هذا الطريق أتباع مذهب الشك «المتشككون» الذين ينكرون المعرفة، ويتعارضون في اتجاههم مع أصحاب مذهب اليقين فيذهبون إلى أن الفرد مقياساً للمعرفة، وهم ينقسمون إلى طوائف ثلاثة: هم أصحاب الشك الهادم، والقائلين بنسبية المعرفة (Relativite de La Connaissance) ثم اللاأدريون (Agnosticisme) أما الطائفة الثالثة فهم أصحاب الشك المنهجي (Doute Methodique).

وهذه هي الفرق، وأتباع المذاهب التي ينطوي عليها الطريق الأول من مبحث المعرفة المتعلق بإمكان قيامها، وحدودها ومدى يقينها.

ب ـ مسالك المعرفة:

ويختص هذا الطريق بالبحث في الطريق الموصلة إلى اكتساب المعرفة وهو يتصل بمشكلات الإحساس، والخيال والذاكرة، ومشكلة «الإدراك العقلي» وكذلك الحدس بأنواعه المختلفة.

وتنقسم وجهات النظر في هذا الطريق إلى ثلاثة اتجاهات أيضاً هي وجهة نظر العقليين، ثم وجهة نظر الحسيين، فالنقديين أما العقليون فيرون أن العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة في حين يرى الحسيون أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، أما النقديون وهم أصحاب وجهة النظر

الثالثة فيرجعون المعرفة إلى الحس والعقل معاً ويحددون دور كل من الطرفين فيها[1].

جـ - طبيعة المعرفة:

أما الطريق الثالث من مبحث المعرفة فإنه يتعلق بدراسة طبيعتها أي دراسة حقيقة موضوعها. وينقسم الفلاسفة في هذا الموضوع إلى أربع فرق هي: الواقعيين ثم المثاليين، وأصحاب المثالية المتعالية، وأصحاب مذهب الظواهر.

ويرى الواقعيون أن موضوع المعرفة مستقل عن قوانا العارفة. أما الفريق الثاني وهم المعروفون بالمثاليين الذاتيين أو (التصوريين) فيرون أن موضوع المعرفة مطابق لأفكارنا. أما الفريق الثالث الذي يمثله أصحاب المثالية المتعالية فيرون أن موضوع المعرفة يجاوز نطاق الحس، والتجربة. في حين يرى الفريق الرابع لأصحاب مذهب الظواهر أن موضوع المعرفة ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه ليس أفكارنا وحدها إنما يرجع إليها بطريقة معينة.

٢ - موقف «ديكارت» من المعرفة:

من خلال عرضنا لمشكلة المعرفة في قيامها وحدودها، وصحتها والطرق الموصلة إلى اكتسابها وموضوعاتها، نود أن نوضح موقف «ديكارت» منها باعتبارها موضوع البحث.

وقد رأينا مما سبق كيف أن «ديكارت» يتبع طريق الشك المنهجي في إمكان المعرفة فهو لا يستخدم الشك إلا في سبيل الوصول إلى اليقين، فقد شك في عالم المحسوسات، وفي اليقين العقلي والرياضي ذاته غير أنه قد

---

(١) محمد علي أبو ريان، الفلسفة أصولها، ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨، ص ٢٥٥.

أثبت في حال الشك أنه يفكر ومن ثم أصبح الشك عنده نوعاً من التفكير «فأنني حين أشك فذلك يعني أنني أفكر، وحين أفكر فهذا يعني أني موجود، ولذلك أصبح استخدام الشك بمثابة حيلة منهجية على اعتبار أنه يعد من قبيل الشك المؤقت الذي يختلف عن الشك الهادم الذي لا يبلغ بصاحبه اليقين وسوف نرى من فلسفة «ديكارت» أنه لا ينتقل من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين إلا بسند إلٓهي يحميه من الشيطان الماكر الخبيث الذي تصوره يخدعه، ويصور له الحق باطلاً.

٣ ـ «ديكارت»، واليقين الأبستمولوجي:

سبقت الإشارة إلى أن «ديكارت» قد استخدم الكوجيتو فتوصل عن طريقه إلى إثبات وجود النفس، ثم وجود الله، ووجود العالم وعبارة «أنا أفكر إذن فأنا موجود» قد جعلت الذات الإنسانية منغلقة على نفسها من حيث كان الإنسان يفكر بفكره، وينتهي إليه كي يفكر مرة ثانية، لكن «ديكارت» استطاع أن يخفف من عجز الكوجيتو، ويخرج من دائرة هذه الأنا المنغلقة على ذاتها بفعل سام رفيع هو «الله» الكائن الكامل اللامتناهي. وبذلك فقد أصبحت الألوهية عند الفيلسوف هي وسيلة عليا لمعرفة النفس ومعرفة العالم.

وقد قام «ديكارت» بعد ذلك بمحاولة فهم هذا الوجود عن طريق عقلي رياضي فشرع في تأسيس منهجه بهدف الكشف عن الحقيقة في مجال العلوم بمنهج منظم؛ وكذلك للكشف عن الأسباب التي يضمن بها اليقين الكامل لكل ما اكتسبه من معرفة.

ولقد ساهم التفكير الرياضي في المنهج بدور كبير، كما أسهمت الألوهية بدورها في نجاح المنهج، وكانت أساساً أولياً في تأسيس قواعده التي أسهم بها الفيلسوف في تأسيس المعرفة الإنسانية في يقين ووضوح.

والألوهية وفق مفهوم الفيلسوف، وفي ضوء ما قدمته فلسفته هي أساس

صدق العلوم، فهي التي تخلق الحقائق الأبدية التي نضمن بها ثبات المعرفة العلمية التي نتوصل إلى معرفتها بواسطة عقولنا الموهوبة بالنور الفطري، والتي أودعها الله ملكات كالذاكرة، والذكاء وهي الضامن الأزلي لاستمرار الوجود، وما يحتويه من مخلوقات حسب قوانين سيرها كما أنها معيار صحة أفكارنا الواضحة المتمَيزة فيقين المعرفة، وجلاءها الكامل يتوقفان على معرفة الله الحق مصدر الثقة والصدق، ومنبع حقائق العلم الموجودة في علمه منذ الأزل.

وهكذا يتوقف يقين المعرفة كلها على معرفة الإله الحق الذي «إن لم أعرفه جيداً أو اعتمد على ما يهبه لي من معارف فإنني لا أستطيع معرفة أي شيء آخر معرفة كاملة إذ أنه الضامن لصدق الحقائق، وصوابها» فإذا حدث وتردينا في خطأ فهذا لا يعني تصور العقل المستنير بالله، أو ضحالة قضاياه، وحدوسه وأفكاره لكن هذا الخطأ مبعثه قصور، وعجز في الإرادة الخاضعة لسيطرة الإنفعال، وليس لأحكام، وقواعد العقل الواضحة المتميزة.

والميتافيزيقا الديكارتية تنطوي على يقين وضمان إلّهي فالفكر يتضمن قسماً ويميناً ـ على حد قول ديكارت ـ يقيناً بوجود الذات المفكرة، ويقيناً بوجود الله باعتبار كونه خالقاً لامتناهياً لا يقتصر خلقه الحر على المخلوقات فحسب، بل يتعداه إلى خلق الحقائق التي يضمن يقينها بما يمنحه لنا من بصيرة على إدراكها في وضوح، وتميز. وكذلك يقيننا من وجود الأشياء الجسمانية، وفي التمييز بين جوهري النفس، والجسد، ولذا فالميتافيزيقا الديكارتية إنما تضع الله في قمة نسقها الاستنباطي، وهكذا يحاول «ديكارت» تبرير الحقائق والعلوم الكونية وعلى وجه خاص الفيزيقا الهندسية.

وإذا كان «ديكارت» يحتفي بالعقل احتفاء ملحوظاً وخاصة في مجال المعرفة، وإذا كانت الألوهية من جهة أخرى هي خالقة العقل وقدراته، والضامن الوحيد ليقين قضاياه فإنها (أي الألوهية) تصبح بدون شك هي

الدعامة الأساسية للأبستمولوجيا الديكارتية. يشهد على صحة هذا الرأي نصوص الفيلسوف فهو يذكر في «المقال عن المنهج» مشيراً إلى دور الله في يقين الحقائق، وتميزها»: «. . . إن أفكارنا وبما أنها أشياء حقيقية فلا يمكن أن يطرأ عليها ما يهز يقينها القوي الواضح ما دام سندها هو الله»[1] وتعني كلمة السند في هذا النص ما يعنيه «ديكارت» من قوة الصلة بين الله، والمعرفة.

ويشير الفيلسوف إلى نفس هذا الموضوع في الجزء الرابع من «المقال» بقوله: «لا بد أن يكون في أفكارنا، ومبادئنا أساس من الحقيقة إذ أن الله، وهو الكمال المطلق، والحقيقة المطلقة لا يمكن أن يضع فينا هذه الأفكار بدون أن يكون لها أساس من الحقيقة»[2] وهكذا يتضح لنا مبلغ صدق، وكمال الحقائق المعروفة لنا من حيث كانت منزلة من قبل الله ذي الكمال والحق المطلق absolu ليس أدل على ذلك من «نظرية الحقائق الأبدية» ـ السالفة الذكر ـ التي أولاها «ديكارت» عناية شديدة في ميتافيزيقاه وربما أن لفظة «أبدية» التي تتصف بها هذه الحقائق إنما ترجع في النهاية إلى مفهوم خاص بالألوهية باعتبارها خالقة الحقائق، والأبدية صفة تختص بها الألوهية وحدها، وقد استطاع «ديكارت» أن يثبت فضل الله، وقدرته على وضع القوانين العامة بنوع لاحق من الضرورة بإرادته، وفعله وهو يعبر عن ذلك بقوله: «. . . يجب أن نعتبر أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعد له يقين أي شيء آخر»[3].

ونلمح في هذا النص إشارة «ديكارت» إلى ثقته بما أنزله الله من حقائق، ويرى «ديكارت» أنه لا يجوز أن نطابق بين الأحكام الإلهية التي مردها

---

(١) **Discours** P. Foulquiee Paris 1947. P. 42.

(٢) Ibid.

(٣) **Principes, A. T Oeuvres** Prin 76 P. 34.

الله، وسبق علمه وبين استدلالاتنا العقلية المتناهية من حيث أن الأولى مطلقة لا تخدعنا بينما الثانية تحتمل الخطأ، والخداع، ولذا فإنه يجب علينا أن نؤمن بما أنزله الله، وإن يكن فوق مستوى مداركنا، واستدلالاتنا.

وقد صاغ «ديكارت» مجموعة من القوانين في مجال العلم كالقانون الخاص بانكسار الأشعة المعروف، وكذلك محاولته في المزج بين الجبر والهندسة التحليلية في علم واحد أطلق عليه بعد ذلك اسم الهندسية التحليلية، بالإضافة إلى استبداله دراسة الأشكال Formes بدراسة الدوال Fonctions كما أثبت الفيلسوف وحده العلم الرياضي.

وهكذا يضع «ديكارت» الألوهية على قمة النسق الاستنباطي لفلسفته لكي يدعم المعرفة، ويساندها، وكيف لا يصبح الله كذلك، وهو الخالق للحقيقة، ومصدر العلم يعتمد على نوره الفطري صدق المنهج وصحة قواعدنا المنطقية، وكذلك يقين الرياضة وصحتها.

ةفي ضوء ما سبق نجد أن «ديكارت» قد أدخل العناية الإلهية لضمان صدق الحقائق المعروفة للذهن، ومن ثم فإن قاعدة الجلاء والوضوح التي تصورها «ديكارت» أو افترض أنها من الخصائص الذاتية للأفكار لن تصبح هي القاعدة الأساسية لضمان سلامة الفكر، ويقينه، بل ستصبح منبع صدق المعرفة[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ص ٢١١.

الفصل الثاني عشر

مشكلة الأخلاق

تمهيد :

١ ـ الإرادة مصدر الخطأ.

٢ ـ الحرية الإنسانية والخطأ.

٣ ـ العقل أساس الأخلاق.

٤ ـ الأخلاق المؤقتة.

* تحليل، وتقييم.

تمهيد

سبق أن أشرنا فيما يتعلق بالفيزيقا الديكارتية إلى مسألة سيطرة الإنسان على العالم الطبيعي، وتسخيره لخدمته، وكذلك لمسألة الصلة بين جوهري النفس، والجسد، ولما كانت النفس مرتبطة بالجسد الذي ترتبط عن طريقه بالعالم الخارجي، كما ترتبط بظواهر فيزيقية معينة.

وإذا كانت الميتافيزيقا ـ حسب تعريف ديكارت لها ـ هي أول العلوم لاشتمالها على مبادىء المعرفة الصحيحة فإن الأخلاق هي آخر مراتب الحكمة والعلوم لأن البحث فيها يقتضي العلم بسائر أنواع المعرفة.

وهكذا أصبحت الأخلاق عنده بمثابة محاولة للسيطرة على الأجساد الإنسانية، وما ينشأ عنها من انفعالات في سبيل بلوغ سعادة الإنسان، ومن ثم فقد ارتبطت الأخلاق عن كثب بمذهبه الميتافيزيقي كما اتصلت بواقع حياته، وتجربته الاجتماعية مع الناس.

ولما كان «ديكارت» شغوفاً بالحياة، والعمل، كما قويت رغبته في تجديد الفلسفة، والعلوم فقد رأى أن يقيم بناءها على أسس ثابتة، وقوية، بدلاً من إعادة إصلاح البناء القديم المتداعي الضعيف، ومن أجل ذلك فقد أخذ يشك في المعارف، والمعتقدات الصادرة عن هذا البناء القديم للمعرفة، محاولاً إصلاحها إن لم يكن إعادة بنائها من جديد.

وقبل أن نعرض لبحث هذه المشكلة يجدر بنا التعرض لجوانبها التاريخية.

ولا سيما وأنها تبحث في مسألة الخير والشر[1]، وهي من الموضوعات التي شغلت الفلاسفة، واللاهوتيين زمناً طويلاً ولا زالت حتى يومنا هذا تلقي الكثير من النظر والاهتمام.

وقد كان «ديكارت» ممن أسهموا بآرائهم في هذا المجال وخاصة فيما قدمه من تفسير لوجود الشر ارتبط بما تلقاه عن القديس «أوغسطين» الذي تأثر بفكر القديس «سانت امبرواز».

---

(١) اهتم الفلاسفة منذ أقدم العصور بهذه المشكلة، فأفلاطون كان يتصور أن النموذج التي تحاول أن تقلده الأشياء هو مبدأ الخير وأن المبدأ الذي انبثق منه العالم هو مبدأ الخير، ومن هذا المنطلق، تأسست فلسفة أفلاطون الروحية.

وقد كانت هذه المشكلة مثار جدل ونقاش منذ الزرادشتية، والمانوية، والعرفانية المسيحية، فأصل الشر عند بعض هذه المذاهب يعد مبدأ مغاير لأصل الخير أي أن ثمة ثنائية بين الخير والشر، كما كان يعتقد الفرس القدماء، وقد خفف البعض من هذه الثنائية بقول فريق منهم: أن أصل العالم، أدوار، أي، تتناوبه أدوار يسود في واحد منها مبدأ الخير ثم يسود بعده مبدأ الشر، وهكذا تظل الأدوار تتلاحق والصراع يدب بين المبدأين - الخير والشر - إلى أن تكتب الغلبة لمبدأ الخير، في النهاية ذلك المبدأ الذي يرجع إليه خلاص البشر من شرور الجسد، وآفات هذا العالم الحسي وعلى هذا المبدأ تقوم مبادىء الإسماعيلية الإسلامية في الأكوار والأدوار.

وثمة فريق آخر يقول بأن أصل الشر هو مجرد شك يقوم في ذات المبدأ الأول وهو الخير ولا يلبث أن ينقضي، ويسود بانقضائه الخير في الوجود. أما العرفانيون فقد كرسوا دوراً هاماً لمبدأ الشر، وقسموا العالم إلى مناطق مطهرة، وأخرى مدنسة تستقر فيه نفوس التعساء، والأشرار ورفعوا طقوساً للتطهير أدخلوها معهم حينما اعتنقوا المسيحية، وكذلك أدخلت المانوية المسيحية طقوس المانوية الأولى معها حينما اعتنق أفرادها المسيحية.

وجدير بالذكر أن هذه الاتجاهات السابقة على المسيحية فيما يتعلق بتبرير أصل الشر ووجوده في العالم كان لها تأثيرها في صياغة موقف المسيحية من هذا الموصوع بالذات، وكان المسيحيون الأوائل يعتقدون أن رأس الشرور كلها هي الخطيئة الأصلية التي يعتبر الشيطان هو المحرك الأصلي على الأتيان بهاويتحدددور المسيح في تخليصه للبشر من هذه الخطيئة فيتخذ دور مبدأ الخير الذي لا يزال في صراع مع مبدأ الشر. فهل هذه الخطيئة هي صورة السيد المسيح عند غالبية المسيحيين، وعند أصحاب الكثلكة بصفة خاصة؟ إن هذا التفسير قد تداخل مع آراء المدارس المختلفة في هذا الموضوع بالذات.

وجدير بالملاحظة أن هذا الموضوع - أصل الشر في العالم - كان حجر عثرة في طريق القديس أوغسطين إلى الإيمان، فقد فشل وارتد بعد أن آمن في بداية الأمر بالمسيحية،

ويرتبط الحل الذي قدمه لنا الفيلسوف بالإتجاه الفكري، والعقلي بصفة عامة، وهو الاتجاه الذي بنى عليه ميتافيزيقاه، ودعم به مبادئها، فهو يرى أن الناس غالباً ما تتبع إرادتهاVolonte في سائر أفعالها فتكون بمثابة الموجه لهم، والدوافع وراء أفعالهم الحسنة (Bonnes Actions) عندما يسترشدون بالفكر الواضح المتميز في حين أنها تدفعهم للشر إذا ما تركوا الزمام لفوضى الأفكار الغامضة المبهمة Obscure.

وكان سبب المسيحية لأصل الشر ووجوده، كما كانت قراءته لتفسير أصل الشر ومصدره عند العرفانية المسيحية سبباً آخر لارتداده. إلا أن لقاءه بالقديس «أمبرواز» كان قد أقنعه بفحوى هذه المشكلة فاستطاع رده إلى الإيمان المسيحي بعد أن كشف له عن الجوانب الحقيقية لمشكلة الشر في المسيحية.

١ - الإرادة مصدر الخطأ:

يذهب «ديكارت» إلى أن الإرادة هي مصدر الخطأErreur فليس للعقل دور في ذلك وقد عبر عن ذلك في «المبادىء» بقوله «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا[١]»

وإذا تأملنا هذا النص تبين لنا أنه كلما اتسع مجال ممارسة الإرادة لفعلها كلما اتسعت معه دائرة أخطائنا وهذا ما أشار إليه الفيلسوف في «التأملات» بقوله «اتضح لي أن ما أقع فيه من خطأ لا ينشأ من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها، ولا من قوة التعقل، أو التصور، لأني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون ضالاً، أو مخدوعاً، وإذن فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي، ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ، والأثم»[٢].

وعلى هذا النحو يعتبر «ديكارت» أن الإرادة هي مصدر الخطأ لأن فعل الذهن مع ما يتميز به من وضوح، وصحة لا يمكن أن يدفعنا للخطأ أو الإثم من

(١) Principes, A.T Tome IX p.N35 p.83.

(٢) ديكارت، التأملات: د عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٣٦.

حيث كونه محدود. أما ما يصدر عنا من خطأ فمرجعه اندفاع الإرادة، ولا مبالاتها، وعملها بدون توجيه العقل.

وعلى هذا النحو يبرز أمامنا نوعان من الفكر أحدهما يتعلق بفعل الذهن والآخر بفعل الإرادة، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في «المبادىء» بقوله: «ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما إدراك الذهن، وفعل الإرادة»(١).

وعلى هذا النحو يرى الفيلسوف أنه لا يوجد فينا سوى قوتين هما قوة الإرادة، وقوة الذهن، أي الإرادة، والعقل.

ومن الملاحظ أن التصور الديكارتي لموضوع الخطأ بين فعلي العقلي والإرادة، وما يتعلق به من مشكلة الخير، والشر الأخلاقية إنما يجد له وجه شبه مع عقيدته فقد وردت بالكتاب المقدس آية (تشير إلي هذا الموضوع) تقول: «... فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه، ولا تمساه لئلا تموتا.. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر فأخذت من ثمرها وأكلت...»(٢).

ومن خلال الآية يتبين لنا المصدر الرئيسي للخطأ، والناجم من اتساع نطاق الإرادة لأن الله عندما أمر أبوينا آدم وحواء بألا يأكلا من ثمار الشجرة المحرمة، وعصيا أمر ربهما فأنهما قد اندفعا وراء إرادتهما الحرة المختارة، ومن ثم وقعا في الخطيئة التي لازمت الجنس البشري منذ الأزل.

والحق أن تصور «ديكارت» عن الإرادة كمصدر للخطأ إنما يجد وجه اتفاق مع روح عقيدته. فقد صور الإنجيل موقف الخطيئة انطلاقاً من ضعف الإرادة الذي لازم حواء، وهي تقف أمام الشجرة المحرمة وتتناول ثمارها مما يدل على اندفاع الإرادة، وانفصالها عن الذهن، وعمل فعلها في لا مبالاة، وهذا ما تدل عليه العبارة: «... فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر» فأفعال الإرادة تلعب دوراً كبيراً في حدوث الخطأ بما تسبب

---

(١) ديكارت، المبادىء ت عثمان أمين فقرة ٣٢ ص ١٢٥.

(٢) سفر التكوين، إصحاح ٣، دار الكتاب المقدس، القاهرة ١٩٧٠ آية ٦ ص ٦. »

عن وجود الشر منذ بدء الخليقة. وعلى هذا النحو تصبح حرية الاختيار التي تميز إرادتنا مسئولة عن حدوث الخطأ، ومما يؤكد ذلك مفهوم الآية الدينية في سفر التكوين الذي يشير إلى حرية الاختيار في حدوث معصية الله، فالله حين أمر أبوينا بألا يأكلا من الشجرة المحرمة[1]، إنما كان قد أفسح لهما مجالاً لحرية إرادتهما واختيارهما لكن اندفاعِهما في معصية الله دليل على ممارستهما لحرية الاختيار الناجم أصلاً عن حرية الإرادة اللامحدودة، وهكذا، لم يجد الأمر الإلهي صدى أمام إرادة الإنسان الحرة فعصى ربه بعد أن غرر به الشيطان المخادع الذي ظهر لحواء في صورة الحية، وبذلك وقعت الخطيئة الأولى.

وسقط أول إنسان وورث هذا السقوط للبشرية جمعاء من بعده.

وجدير بالملاحظة أن هناك وجه شبه بين فكرة الشيطان كما تصوره الفيلسوف، والفكرة نفسها الواردة في الدين من حيث كونه مصدر الخطأ فالشيطان الذي وسوس لحواء وتسبب في إخراجها هي، وآدم من الجنة، والذي قال عنه السيد «المسيح» رأيت الشيطان ساقطاً مثل البرق من السماء» هو ذاته الشيطان الذي تصوره «ديكارت» يرسم لنا الباطل حقاً والحق باطلاً لكي يوقع الإنسان في الخطيئة ولما لا يكون الشيطان على هذا النحو أليس هو الذي صور لآدم وحواء الحق باطلاً ودفعهما إلى معصية الخالق ألا يتفق هذا الوصف الديكارتي السابق للشيطان مع ما حدث منذ بدء الخليقة.

وهكذا يتبين لنا أن فكرة الشيطان الماكر الني تصورها الفيلسوف عقلياً هي فكرة إلهية فمن وجهة نظر «ديكارت» ينتصر الإله عقلياً لكن الشيطان ينتصر واقعياً من حيث أن الإنسان يحتاج كي يخلص منه إلى مخلص، والذي أتي في صورة المسيح ولذا فإن العقل الإنساني عنده إنما ينتصر في نهاية الأمر لصالح النفس أو الروح، وهذا لقاء مؤكد مع الدين.

مما سبق نرى أن «ديكارت» قد ذهب إلى وجود قدرتين في الإنسان: هما

---

(١) «وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا».
نفس المرجع، ونفس الصفحة.

قدرة المعرفة، وقدرة الاختيار، هما أساس ما نقوم به من أفعال، وقد عبر عن ذلك في «التأملات» بقوله: «نظرت إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء، وأخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن في نقصاً فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين هما: قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار أو حرية الحكم أعني ما لدي من قوة الفهم، والإرادة معاً»[1] ويرى «ديكارت» من خلال هذا النص أن سبب الخطأ هو اشتراك عقله مع إرادته التي تتيح له أن يختار، وأن يحكم في حرية، ودون تقيد، هذه الإرادة التي أثبت الدين أنها مصدر الخطيئة، والتي ترتبط بالعقل على اعتبار أن عمل الذهن الرئيسي هو الوصول إلى الأفكار الواضحة المتميزة باتباع قواعد منهجية معينة تحد من أخطاء الإرادة الناشئة من حرية الاختيار، وهنا يظهر الارتباط بين ميل الإرادة وأحكام العقل الصحيحة المتميزة يقول «ديكارت»: «إن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن له»[2] ولما كان الحكم يتطلب فعل الإرادة، بقدر ما يتطلب فعل العقل المتميز بالوضوح، والصواب، ولما كنا نبحث عن الحقيقة العقلية الأولى، ونحاول تجنب الإنزلاق في الخطأ بالعودة إلى العقل هبة الله لنا فكيف إذن يقع الخطأ من خلال هذا العقل، وهو مرتبط بأحكام الإرادة المختارة؟ هل حقيقة يضلنا الله؟

إن ميتافيزيقا «ديكارت» لم تبين ذلك فالله صادق بل مصدر كل حق، في حين أن الشيطان هو مصدر الضلال فهو شيطان ماكر مضل - على حد قول ديكارت - Malin Genie فالله يستحيل أن يخدعنا «إنه من المحال أن يضلني الله إذ أن في الخداع أو الغش نقصاً، وأن يكن يبدو في استطاعة المخادعة من علائم البراعة، والقوة فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف، أو على الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدا في الله»[3]

---

(١) ديكارت، «التأملاتتلاتت عثمان أمين التأمل الرابع ص ١٣٣.

(٢) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين فقرة ص ١٢٧.

(٣) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين ص ١٢٨.

٢ ـ الحرية الإنسانية والخطأ:

يثير «ديكارت» مسألة حرية الإنسان، وصلتها بالخطأ فيعزى حدوثه إلى الاستعمال القاصر لحريتنا الإنسانية ولمسئولياتنا الكاملة، وبذلك يخلى مسئولية الله عن حدوثه. لأن الخطأ، والخطيئة أمران سلبيان، أو ضرب من الحرمان، وليسا فعلاً إيجابياً هو شر في ذاته يقول «ديكارت» في التعبير عن ذلك: «إن أخطائنا بالنسبة إلى الله ليست إلا سلوباً ولكنها بالنسبة إلينا ليست إلا حرمان وعيب». إن الحرية الإنسانية التي أحلها الله مرتبة عالية هي المسئولة عن الخطأ (أي خطئنا) يقول في ذلك: «إن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار، وهو أيضاً الذي يجعله خليقاً بالمدح أو الذم»[(١)]، وهكذا يتضح معنى الحرية عند «ديكارت» ومبلغ أهميتها في حياة الإنسان، فهي التي تهدأ من اضطراب المشاعر، وتخلص الإنسان من حالة العبودية فتحوله سيداً على عواطفه وليس من دافع لها سوى العقل[(٢)] فليس للثروة أو الخوف مكان في الحرية التي يصبح العقل أساسها الأول، ومنبعها الأصلي.

والحق أن مشكلة الحرية ترتبط بشكل كبير ببناء مذهب الشك المنهجي عند «ديكارت» فهو يتصور أن الإنسان عندما يشك فإنه يكون في حالة رفض أو قبول لأمر ما، ولما كان الشك عملية فكرية، وكان للفكر الواضح المتميز صلة وثيقة بقدرة الله الحقة فمعنى ذلك أن الله هو أساس الحرية، ومبعثها، وهذه الفكرة

---

(١) Descartes: Principes A.T Tome X Partie 1, N 37.

Werner Chalrtes, Le probleme du Mal dans la pensee Humaine, p.u.f. Paris 1944.

الديكارتية تجد تأييداً لها عند «ياسبرز»Pers الذي يقول في هذا الصدد: «الإله هو أساس الحرية، فالحرية والإله لا يمكن لهما أن ينفصلا»[1]

والحق أنه لا تناقض بين فضيلة الاستسلام للأمر الإلهي ـ مع ما ينطوي عليه من خضوع لإرادة الله، والاقتداء بأمره ـ في أن يكون الإنسان حراً بإرادته، ومع أن «ديكارت» قد منح عقله الحرية في كل فكرة من أفكاره، وفي كل تصور من تصوراته عن العالم بيد أنه كان مؤمناً بما يمكن أن يصيب الإنسان بفعل القدر الإلهي الذي لا مرد له حتى أنه قد واجه لحظاته الأخيرة راضياً مؤمناً بقضاء الله على الرغم من أن اهتماماته في مجال الطب قد تركت لتصوراته العنان في الكشف والاختراع إلى حد تصور معه وجود عقاقير تطيل عمر الإنسان. وربما كانت هذه المرحلة التي انتهى إليها«ديكارت»راجعة إلى روح التقدم العلمي التي سادت في هذا العصر، والتي ظهرت نتائجها في جميع المجالات.

والحق إن اختراع «ديكارت» لعقاقير تطيل العمر لم تكن تعني إغفالاً لإرادة الله، أو تناسياً لقدرته على حفظ النفس في لحظات وجودها لأنه كان مؤمناً بالله، وبدينه على أكمل وجه. ويكفي شاهداً على ذلك أن فلسفته من البداية إلى النهاية لم تغفل دور الوجود الإلهي في عملية المعرفة، وفي المنهج أيضاً.

ويقول المؤرخون لحياته أنه رفض أخذ دواء، أو حقن في لحظاته الأخيرة، وذلك ابقاء على الدم الفرنسي ـ على حد قوله ـ دم بلاده التي أعطاها حقها، وكرامتها في الأخلاق المؤقتة، ومن جهة أخرى، فإذا كان الفيلسوف قد حاول بالفعل أن يبقى على الدم الفرنسي فإنه كان مؤمناً، ومستسلماً لقضاء الله ومسلماً بوجود الحرية، والإرادة الإنسانية غير أنه من ناحية أخرى قد جعل قضاء الله نافذاً وفي هذه المناسبة يقول في «المبادىء» وهو في محاولة ناجحة للتوفيق بين حريتنا، وسبق التقدير الإلهي: «إذ لاحظنا أن فكرنا متناه، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية، تلك القدرة التي عرف بها الله منذ الأزل وأراد بها كل شيء كان وما سيكون، ولذلك فإن قدرة الله لا تمنع من يقيننا بالحرية الكامنة فينا، وأننا نخطىء لو شككنا

فيما ندركه في أنفسنا ونعلم وجوده فينا بالتجربة، وذلك لأننا لا نفهم شيء آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم»[1] فالحرية الإنسانية تتميز بالقدرة على فعل الطرفين، أو حرية اللامبالاة، Liberte indefference وأما الحرية الإلهية فإنها تتميز عن الحرية الإنسانية بخلقها للحقائق في حين لا تستطيع حرية الإنسان فعل ذلك، أنها تقصر عن خلق موجود أو حفظ آخر غير أنها إذا ظلت حرية لا تكترث بأي شيء من الأشياء التي يدركها الفهم فإنها بذلك تكون أسفل درجة للحرية ذلك أن حرية الإنسان هي وجوده الذي أنعم به الله عليه فإذا كان اليقين من الحرية يفترض يقين وجود الله فإن رباطاً قوياً يربط بين نفي الحرية ونفي الإله، ومن ثم كان الله أساس الحرية الإنسانية[1] كما كان منبع الأخلاق ومؤسس الأبستمولوجيا والفيزيقا من قبل.

وحرية الإنسان المستمدة من الحرية الإلهية هي ما تميز أفعاله الإختيارية، ومن ثم يجب على الإنسان أن يوجهها إلى ما يحقق نفعه فيكون عندئذ خليقاً بالمدح، ولذلك يصبح الله ليس علة خطئنا، لكن العلة الحقيقية هي القدرة المتناهية المحدودة على التمييز بين الصواب، والخطأ التي خلقها الله فينا من حيث كنا مخلوقات ناقصة متناهية محدودة، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في قوله: «... إن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله إنما هو نقص فحسب فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هو عندي قوة متناهية محدودة»[2]. ولذا فلا يجب أن تنسب أخطاءنا إلى الله ذلك لأن تردينا فيها إنما يرجع إلى عيوب في سلوكنا لا في طبيعتنا التي خلقها الله، والتي لا يمكن أن يوجهها إلى الخطأ الذي يكون مصدره الآخرين. وليس هو علة له

---

(١) Descartes, Principes A. T. Oeuvres P N. 41. P 87.(١)

(٢) اتجه «ديكارت» ـ في مسألة الحرية ـ وجهتي نظر مختلفتين وذلك في مؤلفيه «التأملات» و «المبادىء فقد ذهب في «التأملات» ١٦٤١ إلى أن الله قد أعطانا حرية استواء الطرفين، في حين أنه قد ذهب في «المبادىء عام ١٦٤٤ إلى أن الحرية (حرية استواء الطرفين) موجودة، حتى مع وجود النعمة الإلهية التي لا تستطيع أن تنفيها.

Austry, Wolfson, Harry: Religious Philosophy Harvard University. P U. S. A New York 1965 P. 200.

يقول «ديكارت» في «المبادىء»: إن أخطاءنا هي عيوب في تصرفنا لا في طبيعتنا، وأن أخطاء الناس يمكن في أكثر الأحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله»[٢].

في ضوء ما سبق نستطيع إثارة موضوع هام، وهو المسؤولية الإنسانية، والحرية، ويعني أنه إذا كان الله قد وهبنا العقل والإرادة التي جعلها تتصرف بحرية حتى إذا أخطأت ارتفعت مسؤولية الله عن الخطأ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وسبق التقدير الإلهي»[٣]؟

إن «ديكارت» يحاول تفسير هذه المسألة في «التأمل الرابع» بمحاولة إلقاء التبعة على إرادة الإنسان اللامتناهية التي تسيء استعمال الحرية وتحكم لشدة قوتها، وخيالها الرحب بأننا على صورة الله، ومثاله»[٤]

إن الخطأ الناتج عن سوء استعمال الحرية هو علة وقوع الإنسان في الحرمان، وهذا الأخير لا يقع على الفعل الخاطىء فلا مسؤولية على الله في ذلك، ولا شكوى من أنه لم يهبنا ذكاء كاملاً، وموهبة تامة لأن عقول المخلوقات ذات طبيعة متناهية.

ومن نعم الله علينا أنه وهبنا العقل الذي نفكر من خلال نوره الفطري الطبيعي في صحة ويقين، لكن الركون إلى الإرادة مدعاة للضلال، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» بقوله: «في الإستعمال السيء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذي هو قوام صورة الخطأ، وهذا الحرمان يقع في الفعل الصادر مني وليس في القوة التي أنعم الله بها علي أولاً من الفعل من حيث أنه يتوقف عليه فلا ريب أنه ليس لدى داع للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أو في أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني ما دام من طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً، ولكن الخليق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقني كل ما

---

(١) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين التأمل الرابع ص ١٢٩.

(٢) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين فقرة ٣٨ ص ١٣١.

(٣) نفس المرجع: مبدأ رقم ٤١ ص ١٣٤.

(٤) التأملات: التأمل الرابع ص ١٣٤.

اتصف به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل، وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمني فانتزع مني، أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها علي»[1].

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يلقي على الفعل الصادر من الإنسان مسؤولية الخطأ، وتبرىء القوة التي أنعم الله بها عليه لأنه واهب الكمالات، والملكات للإنسان، ومن ثم يجب عليه أن يشكره على فضله ونعمته. ومن ملاحظة هذا النص نتلمس تصور «ديكارت» لسوء استعمال الحرية وكيف أنه يؤدي إلى الحرمان، وهو يقصد باللفظ الأخير هنا معناه الديني أي الحرمان من البركة الإلهية، أو المحبة الإلهية.

---

(١) ديكارت: التأملات، التأمل الرابع ص ١٣٧، ١٣٨.

٣ ـ العقل أساس الأخلاق:

تتلخص «الأخلاق» عند «ديكارت» في تدبير وهداية، أفعالنا حتى نستطيع الحصول على السعادة التي ننالها في العمل وفقاً للعقل.

وأول ما نتعلمه من هذه الأخلاق هو السير في حياتنا على الوجه الملائم في هذا العالم الذي خلقه الله لنا في كمال ونظام مطلق.

وهذا الكمال لا يعني أننا نصبح في منجاة من الحوادث والشرور لأن العالم مليء بها وفق سنة الحياة، والطبيعة.

لكننا يجب أن نؤمن بأن ما يحدث لنا من حادثات، وما يصيبنا من آلام إنما هي من عند الله وهذا ما نتعلمه من الفلسفة الصحيحة التي تعلمنا أن الصلة بين النفس والجسد واعتزال المصالح الدنيوية في الأخلاق لهما أساس واحد هو الآلية الشاملة في الفيزيقا، كما نعرف من خلال دراستنا لهذه الفلسفة يقين وجود النفس، واستعلائها على الجسد، وخلودها وبقائها كما نعرف أن السعادة Beatitude التي تتمتع بها النفس بعد الموت أكبر وأشرف من السعادة التي تتمتع بها في الدنيا، ومن ثم فلا نخشى الموت، ولا نتصوره شراً يحيق بأنفسنا، وعلى هذا الاعتبار فإن مسألة النفس، والجسد تعد من أوائل الموضوعات المعروضة للبحث في مشكلة الخير، والشر.

ونحن نعرف أن «ديكارت» قد تصور أن معرفتنا بنفوسنا أيقن من معرفتنا بأجسادنا لأن الفكر المجرد الدائم هو صفة النفس التي يعنى وجودها الحقيقة

المطلقة، والخير الأسمى في حين أن وجود الجسد هو موضع شك، وتغير، وفساد كما أنه موطن الرغبات وأصل الرذيلة، والشر.

وجدير بالملاحظة أن هذا الموقف الديكارتي، إنما يذكرنا بموقف «أفلوطين» في الخير، والشر، وصلتهما بالروح، والجسد.

والخير الأسمى عند «ديكارت» يعني تصميم الإنسان على فعل الخير برضى من نفسه، وهو لا يميز بين الخير الأسمى، ومعرفة الحق فالرذيلة Vice عنده تعني الشر، أما الخير فمبعثه نفوسنا تتوجه له إرادتنا إذا ما تحلت بالأفكار الواضحة المتميزة[1].

فيتجه الإنسان في حياته في إقدام وتصميم محققاً الخير الأسمى الذي يبعثه عزمه وتصميمه القوي على فعل الخير دون ضغط أو إكراه، بل برضى تام من نفسه، ومن ثم فإن قول «أفلاطون» إن الفضيلة علم والرذيلة جهل إنما ينطبق على موقف «ديكارت» تماماً حيث تكون المعرفة الناقصة عندهما هي سبب الشر الذي يفعله الإنسان بينما تكون المعرفة التامة أي العلم نتاج أفعال الخير.

وهكذا يربط «ديكارت» بين العلم، والفضيلة، ويعتبرهما شيئاً واحداً كما يكون الخطأ، والرذيلة شيئاً واحداً، ونحن نرغب في الخير مدفوعين بإرادتنا، والحق أنه ليس من أمر في مقدورنا إلا خطرات نفوسنا التي نستطيع التحكم فيها بصورة أكيدة.

وفي ضوء هذا الموقف يرى «ديكارت» ضرورة تغيير رغباتنا ونظراتنا بإرادتنا بدلاً من تغيير نظام العالم، وهنا نلمح عودة خفية لمذهب سقراط الذي ينادي بالرجوع إلى الإنسان، ومعرفة النفس ذاتها، كما نلمح أثر الأخلاق الرواقية التي

---

(١) الأفكار الواضحة، والمتميزة هي الأفكار السليمة الواضحة، ولكي نصل إليها ينبغي تجنب أربع علل للخطأ يقسمها «ديكارت» في «المقال عن المنهج» على الوجه التالي:

أولاً: الأحكام المبتسرة المتلقاه في مقتبل العمر، ثانياً ـ عدم نسيان هذه الأحكام ـ ثالثاً ـ إجهاد الذهن من إطالة الانتباه إلى الأشياء المعروضة للحكم. رابعاً ـ ربط الأفكار بلغة غير دقيقة لا تعبر عن حقائقها.

تعمل وفق العقل، وتصور الحياة الفاضلة Vertueuse في أتباعه والاسترشاد بأحكامه وقواعده.

ويرى «ديكارت» أن الرغبة هي منبع الخطأ، ومن ثم تصبح أصل الشر، والرذيلة. كما يرى أن التردد، وعدم عقد العزم من أسباب قلق الإنسان، ومعاناته.

ونحن نقلق إزاء مجريات الأحداث التي تمر بنا وهذا غير مجدي إذا سلمنا بأن ما يحدث في حياتنا لا يخضع للاتفاق والصدفة، بل يخضع لعناية الله، وقدره[1]، وشتان ما بين الصدفة Hazard, والقدر Predestination ذلك أن الصدفة هي مجرد احتمال لا يرتبط بتصميم سابق سواء من الإنسان أو من الله. أما القدر فرغم أننا لا نستطيع تحديد زمان وقوعه، إلا أنه صادر عن علم وقدرة الله ومن ثم فإنه لا يعد صدفة، أو احتمالاً لارتباطه بعلم إلهي محيط سابق على إتيان الفعل على صورة قدر إلهي. فلا ينبغي علينا أن نقلق، بل ينبغي علينا أن نسيطر على رغباتنا ونحتفظ بحريتنا حتى نصل إلى الخير الأسمى الذي لن نستطيع بلوغه إلا بمعرفة الله.

وعلى هذا النحو يربط «ديكارت» بين الأخلاق في السعي إلى الخير الأسمى، وبين معرفة الله، والاتحاد به. لكن هل يعني ذلك إننا مجبرون في أفعالنا ما دام أن كل ما نفعله، وكل ما يحدث لنا في حياتنا إنما يخضع لقضاء الله؟

إن هذا الموضوع سيؤدي بنا إلى التعرض لمسألة الحرية عند «ديكارت»، وهي من المسائل التي ترتبط عنده بفكرة الشك الذي يعني موقف عدم التزام الإنسان بموقف معين، وهذا يتجلى منه موقف حرية الإنسان بين الرفض، والقبول، وهو مدخل أولي للحرية في فلسفة «ديكارت» التي يتصورها مطلقة كالإرادة تماماً وأكثر ارتباطاً بها، وهي لازمة، وضرورية، أما الأباحية أي التخلص من كل القيود فإنها أخس مراتب الإرادة الإنسانية الحرة، فالحرية المتسامية، والكمال الأخلاقي ينحصران في العصمة من الخطأ عن طريق ما نتلقاه وما نعرفه من معرفة صحيحة. كما أنها تساعده على التدخل في شؤون العالم الذي يخضع لعناية الله الدائمة التي تدفعه نحو الخير والفضيلة.

---

(١) Descartes, Traite de Passions A. T Oeuvres 1909 Tome XI Art.145 P 437 - 438.

٤ ـ الأخلاق المؤقتة :

رأينا مما سبق كيف تهدف الأخلاق الديكارتية إلى السيادة على الرغبات أكثر من الانفعالات، لأن النفس التي تتحكم في انفعالاتها تصل لا محالة إلى السيادة، والفضيلة. ولذلك ينصح «ديكارت» الباحث في أمر من الأمور إلى البت فيها بسرعة، وعقد العزم على العمل لأن الحياة، لا تحتمل الأرجاء، ولا التأجيل، وهو ما تدفعنا له الرغبات Desir والأهواء النفسية (الملذات) .Plaisires, فالأخلاق الصحيحة هي علاج هذه الحالة التي تفسر مصدرها، وطبيعتها، وكيفية تجنبها كما يساعد علم الطب في السيطرة عليها، وعلاج جسم الإنسان من الأمراض التي تصيبه فهو يمنحها وسائل السيطرة على انفعالاتها في غير عنت ولا إرهاق[١].

ويرى «ديكارت» أنه ينبغي علينا أن ننظم أمورنا بشيء من الحكمة العملية المؤقتة، وقد وضع لذلك مجموعة من القواعد الأخلاقية ذكرها في «المقال عن المنهج» عرفت بإسم الأخلاق المؤقتة Morale Provisoire تنص القاعدة الأولى منها على أن يخضع الإنسان لقوانين بلاده، وعاداتها، وأن يؤمن بدينها الذي وجد نفسه عليه، وأن يجاري العرف، والأوضاع القائمة. والقاعدة الثانية تنص على ألا يشترط الإنسان أي يقين في الآراء المتعلقة بالميدان العملي، على أن يلتزم في سلوكه بالسير حسب الرأي الذي اختاره لنفسه، وأن يبحث في مختلف الميادين دون أن يتقيد فيه إلا بإحكام العقل الواضح[٢]، وأن يكون ثابتاً في أفعاله متجنباً للشك،

(١) Descartes, Traite de Passion, A. T. Oeuvres Tome XI, Art.144 P. P 436 - 437.

(٢) Discourse Part. T. V Charpentier Paris 1918, Regle P 69 - P 71 - 74.

والتردد، ويعطي «ديكارت» مثلاً على ذلك بالمسافرين الذين يضلون في أحد الغابات فإنهم إذا ساروا في اتجاه واحد استطاعوا أن يخرجوا منها في سلامة، في حين أنهم لو تفرقوا وساروا في اتجاهات مختلفة أو توقفوا عن السير فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

أما القاعدة الثالثة. فيرى فيها «ديكارت» أن على الإنسان أن يجتهد في مغالبة نفسه، والحد من رغباته، وشهواته لا في مغالبة الحظ، أو في مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع التحكم فيها كما نشاء، ومن ثم لا نأسف على أي حرمان من الأشياء التي ليست في مقدورنا فننعم بالغنى والقوة والحرية، وسائر ضروب السعادة.

والحق أن «ديكارت» قد فرض هذه الأحكام على نفسه فرضاً عندما أراد طلب الحقيقة بطريق العقل، وبإتباع منهج الشك، كما دعا فيها إلى الثبات في أفعاله مهما اضطره عقله أن يتردد في أحكامه، وهذا هو الفارق بين النظرية، والأخلاق العملية، ففي الأولى يجتهد العقل في التخلص من جميع الأشياء موضع الشك في حين أنه في الثانية يستمر في عزمه على العمل الذي شرع فيه مهما تبين له فيه من وجوه خطأ لأن العقل إنما يأمره على الاستمرار فيه حتى تتبين له النتيجة. أما إذا رجحت أمامه جميع الآراء فينبغي عليه أن يتمسك ببعضها وألا يضعها موضع الشك لكونها عملية، بل علينا اعتبارها حقيقة، ووثيقة نابعة من العقل الذي ألزمنا بها[١].

وهكذا تبين لنا الأخلاق العملية Pratique المؤقتة الطريق العملي الواجب إتباعه لكي يعيش الإنسان سعيداً مع ذاته ومع الآخرين، وأن يظل ثابتاً في أفعاله ملتزماً بأتباع قواعد العقل مهما اضطره عقله أن يتردد في أحكامه. كما تهتم الأخلاق عنده بعلاقة الفرد بالمجتمع الذي يعيش فيه فينصح الفيلسوف الشخص ألا ينعزل عن جماعته إذ أنه جزء من المجتمع الذي يعيش فيه، وهو عضو من

---

(١) Ibid.

أعضاء الدولة، ومن أعضاء الأمة التي يدين لها بالولاء، وهو كذلك من أعضاء الأسرة التي نشأ فيها[١].

ويدعو «ديكارت» الإنسان إلى التحلي بالإيثار، والشعور بالانتماء الدائم إلى الكل الذي يعيش فيه، ومحبة الناس التي هي جزء من محبة الله، وهو الباعث عليها، تلك المحبة الفطرية الطبيعية فينا التي لا ثواب عليها لأنها هبة من الله، ومنة، وهما أقوى عاطفة في هذه الحياة»[٢]، كما يدعو الفيلسوف إلى الثقة بالله، والاعتماد عليه، وتسليم وجوهنا له وهو يقول: إن من يسلم وجهه لله يخرج عن أنانيته، ومصالحه الذاتية وهذا هو نفس الموقف الأشعري في منهج التفويض أي الخضوع لله، والتسليم بقدره، والاعتقاد بأن كل شيء هو من عنده.

وهكذا يدعو الفيلسوف في أخلاقه إلى منح فرصة للإنسان للتصرف في حياته عندما تبطىء أحكام العقل، وعليه أن يتمسك بهذه الأخلاق حتى يتمكن من ممارسة حياته، وهو سعيد راضٍ.

ونلمح من خلال هذه الأخلاق كيف حافظ «ديكارت» على قوانين وتقاليد بلاده، وكيف أنه تمسك بدينها الذي أنعم الله به عليه منذ ميلاده، وهذه دلالة على محافظته على دينه، كما حافظ على قوانين بلاده فلم يضعها من فلسفته موضع الشك، وذلك لإيمانه بصدقها، ويقينها المطلق، وهذا يعني أن «ديكارت» إنما يقصد وضع مبادىء عامة للأخلاق وعلى رأسها الدين، ومبادئه، أي أن قمة الأخلاق عنده هي في التعامل أولاً بين العبد، والرب، ومن هذا المنطلق على ما رأينا تنبع الأخلاق الفردية، والأخلاق العامة أي تتكون ضوابط السلوك الأخلاقي، وقيمه في تعامل الفرد مع أقرانه أو مع المجتمع، وهذه القاعدة الأساسية في الأخلاق عند الفيلسوف، إنما تشتمل على معنيين: ـ

المعنى الأول: يرى أن الدين هو الأساس الجذري للأخلاق عند «ديكارت» كما هو الحامل الأصلي ـ الخفي ـ لفلسفته بأكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلاً

(١) Lettre a Elizabeth 15 Septembre 1945 A. T Oeuvres - Paris 1901 Tome IV P. 193.

(٢) A. T. Ouvres de Descartes, Tome 4 P 607.

آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة «ديكارت» .

والمعنى الثاني: مستمد من قوله بضرورة إتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ، وتربى عليه في وطنه فكأنه في هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمراً عقلياً، بل إتباعي فالمسيحي الذي يوجد في وسط، أو في وطن يدين بالمسيحية يصبح مسيحياً، وكذلك المسلم الذي ولد في وطن يدين بالإسلام عليه أن يتبع قواعد الإسلام وهكذا. . وهذا المعنى لم يشر إليه أي باحث في عصر «ديكارت» ؛ ذلك لأن رجال الدين كانت لهم سطوتهم في ذلك الوقت، وكان الإسلام على وجه خاص يهاجم بلا هوادة بعد سقوط الأندلس، وظهور قوة الدولة العثمانية في المشرق، ومن ثم فقد اعتبر المسيحيون في أوروبا أن المسلمين في ديارهم قد حادوا عن الحق، وينبغي عليهم أن يعتنقوا المسيحية دون إبطاء انطلاقاً من دعوى آباء الكنيسة في القرون الوسطى، وعلى رأسهم القديس «توما الأكويني».

وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه في الدعوة إلى المسيحية قد ظل قائماً حتى أوائل القرن العشرين حيث نشطت جمعيات التبشير المسيحية لكي تنشر ما اعتقده المسيحيون من زعم بأن المسيحية هي الدين الأحق بالأتباع؛ ولهذا فلم يشر أحد من الكتاب إلى قوة القاعدة التي ذكرها «ديكارت» وتوصيته بأن يعتنق كل فرد الدين الذي وجد عليه آباؤه دون استخدام للعقل في التعرف على الدين الحق. وهكذا يعلن «ديكارت» بوضوح مبدأ التسامح الأخلاقي الذي نكس في عصره بسبب اضطهاد اليهود، والبروتستانت على حد سواء. والأمر الذي يجب ملاحظته أن الغزالي قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه «ديكارت» وانتقد فكرة قبول الدين الذي نشأ عليه الفرد في صباه، وفي موطنه ودعا إلى استلهام الفطرة واستخدام العقل، وذلك قبل «ديكارت» فيلسوف العقل بقرون.

تَعليق وَتقييم

هكذا رأينا أن «الأخلاق» عند «ديكارت» تعلى من شأن العقل، وترجع إلى أحكامه الواضحة المتميزة، ويجب أن نلاحظ من خلال بحثنا أن «ديكارت» استبعد مجال الدين، والأخلاق من تطبيق منهج الشك، غير أنه يعود مرة على ما رأينا في هذا الموضوع، ويدعي أن الأخلاق قائمة على العقل، وهنا يصبح معنى الإلزام الخلقي قلقاً لأنه لا يسمح للعقل بكامل فعاليته بالتدخل في عمل الإرادة، ودليل ذلك دعوته بعدم المساس بتقاليد وعادات وأخلاق أهل بلده، وكذلك بدينها.

نادى الفيلسوف في «الأخلاق» بالاعتماد على العقل قبل الإرادة بغرض الوصول إلى الخير الأسمى، وتبعاً لذلك فقد طبق منهج الشك، وأحكام العقل على هذا المجال بعد أن استثنى منه مجال العلاقات الاجتماعية، والدين فكيف يحدث ذلك، أن هذا الموقف الذي يبدو قلقاً عند «ديكارت» قد حدث له نتيجة ظروف عصره التي جعلته يحاول تجنب السلطات، وهو ما كان يرغب فيه من بداية فلسفته فحبه للأمان، ورغبته في الاستقرار قد دفعاه إلى محاولة تجنب السلطات، ومهادنتهم.

الفَصْلُ الثَّالِث عَشَر

مشكلة الجَمال (الاستطيقا)

١ ـ المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة.

٢ ـ العصر الحديث، والنزعة الذاتية للجمال.

٣ ـ موقف «ديكارت»، والجمال النسبي.

٤ ـ بين قيمة الحق المطلقة، والإحساس النسبي بالجمال.

١ ـ المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة :

إذا كان المذهب الديكارتي قد إتسم في طابعه الميتافيزيقي بالعقلانية والموضوعية، فإن هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التي رآها الفيلسوف من منظور وجداني نفسي وبالتالي نسبي، فذهب إلى أن التجربة نسبية في طابعها.

وليس مستغرب أن نلمس هذا الموقف في نظريته للجمال لأنه كان الاتجاه السائد في عصره، والذي خلع على مبحث الجمال ـ وهو قيمة مطلقة عليا تميزت بالدجماطيقية عند أفلاطون ـ طابع الذاتية، والنسبية، وظهر هذا الاتجاه على يد مونتني، وديكارت، وبسكال، ومالبرانش، وفولتير يقول «بسكال» في مناسبة ازدياد الاتجاه إلى النسبية، والذاتية: «. . . ثلاث درجات ارتفاع عن القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من الطول تقرر الحق إنها لعدالة تثير السخرية تلك التي يحدها نهر! الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل فيما وراءها»[١]. ويقول «ديكارت» أن الشر الذي يجعل بعض الناس تتراقص طرباً قد يشعر معه الآخرون برغبة في البكاء»[٢].

««أما «ديكارت»، فقد تنبأ في مؤلفه الجمالي «موجز في الموسيقى» بموقف «كانت» الجمالي حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات، ونميز المطلق بالنسبي، والموضوعي بالذاتي فرأى الجمال، والفن من خلال نسبية المشاهدين ومن ثم

(١) Pascal. B: Lespensees, Emille Faguet Pars 1943 P/ 309 - P 182.

(٢) Lettre a Marsenne, 18 Mars 1630 Oeuvres.

يكون قد فتح باب الشخصية، على مجالات الإحساسات، والعواطف والأمزجة في ميدان الفنون، كما افتتح باب العقل أمام الفلسفة الحديثة، واجتهد في تأسيسها.

٢ ـ العصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال:

يشهد تاريخ الفكر الجمالي في العصر الحديث بظهور النزعة الذاتية للجمال التي نتج عن سريانها ظهور علم جمال مؤسس على الإحساس الذاتي للموضوع الجمالي كما صاحب ذلك اتجاه إلى الربط بين مبحث الجمال ـ باعتباره قيمة مطلقة عليا ـ وبين مجال علم النفس Psicologie وبذلك انفصل البحث في الجمال كدراسة ذاتية نسبية عن مبحثه ـ كقيمة ـ بعد أن كان الجمال بنفس المعنى السابق موضع دراسة من مبحث الوجود Ontologe إلا أن هذا الاتجاه كان قد اكتمل مساره عند الفيلسوف الألماني «كانت» معبراً بذلك عن صورة من صور الثورة الكوبر نيقية في مجال الفلسفة العام[1].

(١) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ ص ٢٢.

٣ ـ موقف «ديكارت» الجمالي النسبي:

تعتمد نظرية «ديكارت» التي بسطها في مؤلفه «ملخص في الموسيقى» على الربط بين العقل، والإحساس، أو الشعور، فهو يذهب إلى أن الموسيقى Musica تعتمد على حسن السمع ولا يعني ذلك أنها غير خاضعة للقواعد العقلية المضبوطة والمعمول بها في علم الموسيقى Musique بل إن حسن السمع أو الاستمتاع به يوازي في أهميته خضوع المقطوعة الموسيقية للقواعد العقلية المضبوطة، أو السليمة من حيث القوانين والإيقاعات الموسيقية، ولذا فلا وجود لما يسمى بالمطلق (الجمال المطلق) لأن ما يحوز إعجاب البعض منا قد لا يحوز على إعجاب البعض الآخر كما أن الجميل في نظر البعض قد يبدو عادياً في نظر البعض الآخر، أو قبيحاً في نظر آخرين. وهكذا. .

ويرى «ديكارت» أنه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للظاهرة الجمالية، بل لا بد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذي يستحوذ على إعجاب الغالبية العظمى من المشاهدين الناس) يمكن أن نطلق عليه جميلاً أو أن نقول عنه إنه الأجمل.

وعلى اعتبار أن ظاهرة الجمال نسبية فإننا لن نلقي اهتماماً إلى مسألة الجمال المطلق في ذاته الذي يتسم بالموضوعية كما جاء عند «أفلاطون» وإنما سنهتم كثيراً بمسألة الإحساس والذوق الفردي حتى يتسنى لنا معرفة موضوعات الجمال طبقاً لمبدأ النسبية Subjectivite وقد أفرد «فيكتور باش» أستاذ علم الجمال بجامعة باريس جزءاً كبيراً من دراسته في الجمال لتعريف نظرية الجمال في فلسفة «ديكارت» وإلقاء الضوء عليها.

وليس بمستغرب أن نجد مثل هذا الموقف النسبي عند فيلسوف عقلاني مثل ديكارت لأنه كان الموقف نفسه الذي سار عليه مفكري القرن السابع عشر أمثال «مونتني» و «بسكال» و «مالبرانش» و «ليبنتز» وغيرهم ممن أشاروا إلى موضوع نسبية الجمال، وطبيعته، وأصله، كما أشاروا إلى اختلاف النظرة الجمالية من بلد لآخر، ومن جنس لآخر يقول «مونتني» في هذا الصدد: أكبر الظن أننا لن نعلم أبداً ما هو الجمال في طبيعته وأصله»[١] وفي هذا الموقف فإنه يتفق مع «ديكارت» في مسألة النسبية، إذ أن الجمال عند الهنود يتمثل في الشفاه الغليظة المتدفقة. أما الآذان الكبيرة فتمثل المثل الأعلى للجمال عند أهل «بيرو» كما تكون الأسنان الحمراء، والسوداء هي مثال الجمال في مجتمعات أخرى من العالم.

وهكذا يبرز الاتجاه النسبي الذي ميز فكر فلاسفة هذه المرحلة فقد عبر «بسكال» عن هذا الاتجاه بالإضافة إلى التركيز على الطابع الفردي في الجماليات، والفن في موضوع «المشاركة الوجدانية» ورأى أن التذوق الأدبي ينشأ عن نوع من المشاركة الوجدانية بين الأديب، والمتذوق، وهي صفة من أهم الصفات التي تميزت بها الآداب العالمية التي تخاطب الإنسان مباشرة، والإنسان بصفة عامة وقد عبر «بسكال» عن ذلك في الخاطرة رقم (٣٢) من خواطره حيث يذكر فيها موضوع النسبية، والمزاج الشخصي في مسألة تقييم الأعمال الأدبية»[٢].

ويذهب «ديكارت» في عرض نظريته في الجمال إلى أن جميع الفنون تنطوي على لذة عقلية، وحسية، ولكي تحدث يجب أن يتوفر شعور الملائمة، والانسجام بين عنصري الحس، والعقل معاً، لذلك يجب أن يتفق موضوع الجمال مع عضو الحس كما يطابق العقل في نفس اللحظة فكيف يتم ذلك؟

إن «ديكارت» يعطي مثالاً لذلك بفن الموسيقى فالصوت الموسيقي إذا سمع بصورة عالية، أو مشوشة صار ألماً وسبب ضيقاً لمن يستمع إليه فتتحول المتعة بالفن إلى اضطراب، وألم في الأذن التي تستمع إليه (وهي عضو الحس الذي

---

(١) دنيس هويسمان: علم الجمال (الأستطيقا) ت د. أميرة حلمي مطر د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩ ص ٣٠.

(٢) Pascal, B, Les Pensees, Sec (1) Pen See 32 P. 56 - 57.

تستقبل النغم أو الصوت الموسيقي) فمثل هذه الموسيقى لا تثير في النفس أدنى شعور باللذة أو السعادة ومن جهة أخرى فالصوت الخفيف، أو المنخفض إلى درجة كبيرة يكاد لا يسمع معه صوت الموسيقى لا يثير في النفس شعور باللذة والتذوق، لأن الأذن لا تستريح له، ولا تتقبل سماعه.

وهكذا يتضح لنا أن «ديكارت» يشير إلى أمرين هامين في هذا الموضوع: أولهما ـ أهمية الإحساس، وبالتالي أهمية العضو الحاس الذي يستقبل المؤثرات الصوتية، والمرئية.

ثانيهما ـ وجود نوع من الإتزان في كل حاسة من الحواس التي تشعر بالفن والجمال بحيث لا تتحقق اللذة ما لم يتحقق هذا الإتزان؛ وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في مثال صوتي الموسيقى الصارخ، والمنخفض.

من خلال هذين الاعتبارين اللذين أشار إليهما «ديكارت» يتضح أنه يذهب إلى اشتراك العقل، والحس معاً لتحقيق اللذة الجمالية فاللذة الباطنية وحدها لا تكفي أي لذة الإحساس، والشعور ولكن لا بد من مشاركة الحواس في نطاق العلم الطبيعي ولذلك تصبح اللذة المتعلقة بالحواس في حالة تجريدها من اللذة النفسية ذات طابع فسيولوجي (عضوي)، ولذلك فمن الضروري مشاركة الحس، والعقل معاً حتى يتحقق الشعور باللذة الجمالية إذ أن خلو اللذة المتعلقة بالحواس من إحساسات النفس، ومواجدها وتعلقها بما هو عضوي ينقص من قدرها، ويبطل من فاعليتها وتأثيرها الفني على الإنسان ككل (أي كشعور، وحس) ولو صح ذلك لما تحققت أي لذة جمالية على النحو الأكمل بل أصبح فعلها أشبه بشيء مادي تجريبي يصدر عن العالم الطبيعي، ويخضع لمؤثراته في الملاحظة والتجربة؛ وبذلك يفتقد الشعور الإنساني الرفيع الذي تتحقق من خلاله اللذة الجمالية بصورة نسبية شخصية.

واللذة الجمالية على ما يرى «ديكارت» وسط بين طرفين أحدهما: الإفراط في إثارة الحس والثاني: القصور عن إثارته وفي كلتا الحالتين يمتنع تحقيق التوازن، والانسجام بين عضو الحس، وبين العقل الإنساني، وهو المطلب الرئيسي لتحقيق الجمال عند الفيلسوف حيث لا تحدث اللذة.

وبالإضافة إلى أهمية مشاركة العقل، والحس في إحداث اللذة الجمالية، يشير الفيلسوف إلى أهمية مسألة الترابط والتعاطف الوجداني من جهة، والتنافر من جهة أخرى في أحكامنا على الجمال وهي مسألة أشار إليها «بسكال» في فلسفته الجمالية ـ وتعنى على سبيل المثال أن حكمنا على أبنائنا يتسم بشيء من الإستحسان مهما بلغ بهم مستوى القبح، كما أن سماعنا لصوت قريب، أو أليف يثير في نفوسنا القبول، والانسجام، ومن ثمة نحكم عليه بالجمال، وعلى العكس من ذلك فإن تصورنا عن شخص ما يجعلنا لا نصدر عليه حكماً بالجمال مهما بلغ من حسن، وروعة. إن هذا الموقف يبين بوضوح الاتجاه النسبي الغالب على الأحكام الجمالية لفلسفة «ديكارت» من حيث استناده على حكم الذوات المختلفة بصدد أمر من الأمور يتعلق بها شخصياً.

وهكذا نرى أن موقف «ديكارت» الإستطيقي ينحصر في الربط بين طرفي الحس والعقل لأهميتهما معاً في إحداث اللذة الحقيقية بالجمال. وجدير بالذكر أن موضوع مشاركة العقل مع الحواس في إحداث الشعور باللذة الجمالية، إنما يتفق مع موقفه من مسألة الاتحاد بين النفس، والجسد المعروفة بالثنائية التي يرى فيها أن الإنفعالات هي حالة ناتجة عن الإتحاد بين جوهري النفس، والجسد، ولما كانت الإنفعالات، والعاطفة تمثل الجانب الشعوري من جوانب اللذة الجمالية عند «ديكارت» وكانت الحواس من جهة أخرى هي جزء لا يتجزأ من البدن الذي يتأثر بالإنفعالات، والعواطف فإن الإتحاد بينهما يكون وثيقاً، والتأثير متبادلاً وهذا ما دفعه إلى اعتبارهما مشتركين في تكوين الشعور بروعة الجماليات يقول «ديكارت» في «المبادىء»: «ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما إدراك الذهن، وفعل الإرادة»[1] كما يعبر أيضاً عن هذه الثنائية في الفقرة رقم ٦٣ من المبادىء بقوله: «كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد، وعن الفكر من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم، وأن الثاني هو طبيعة النفس»[2]

وهذه الفقرة تفسر قول «ديكارت» بالثنائية، وتفسح مجالاً لقوتين أساسيتين

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة: ت عثمان أمين فقرة ٣٢ ص ١٢٥

(٢) المرجع نفسه فقرة ٦٣ ص ١٦١

في الإنسان هما الحس والعقل، وهما أساس الحكم الجمالي، والتقييم الفني.

بعد أن عرضنا لنظرية «ديكارت» في موضـوع الجمـال» وبينـا موقفـه من الحكم الجمالي، والتقييم الفني، وكيف أرجعهما إلى اجتماع عنصري الحواس، والعقل معاً إيماناً منه بقيمة الثنائية وأهميتها في تكوين الفعل الإنساني، نعود إلى موقف هام آخر يتعلق بالصلة بين قيمة الحق، وقيمة الجمال والصلة بينهما.

٤ - بين قيمة الحق المطلقة، والإحساس النسبي بالجمال:

تحت هذا العنوان سوف نعرض بالمناقشة لبعض الآراء التي قيلت بصدد تفسير نظرية الجمال عند «ديكارت» ومن بين هذه الآراء من يقول: بمطابقة الفيلسوف بين قيمة الحق المطلق، وبين الجمال متصوراً أن كل ما هو حق، هو بالضرورة جميل.

وقد أشارت فلسفة «ديكارت» إلى أن الحقيقة مطلقة، وعليا وقيمة حقة يقينية لا رجعة، ولا حياد عنها ولا نسبية فيها تتعلق بالعقل وحده، وتنبثق منه فلا علاقة لها بالمادة، والمحسوسات وما يتعلق بها من وهم، وزيف. فالحقيقة هنا لا تتساوى مع الجمال لقد قدم «ديكارت» نظريته في الجمال وهي مؤسسة على الجمع بين الحواس، والعقل باعتبارهما طرفي الثنائية التي تحقق للإنسان الشعور بلذة الجمال، في حين أن الحقيقة في ميتافيزيقاه هي الفكرة المجردة الموجودة بالفكر في ذهن خالص منتبه فكيف إذن تتساوى بالجمال الذي يجمع بين العقل والحواس في حين أن الحقيقة المتميزة بالجلاء، والوضوح هي ما لا يشوبها حس أو انفعال. إن المشاعر الجمالية تفسح مجالاً لقوة العقل، وللمشاعر الذاتية النسبية بين الأفراد، وشتان ما بين فكر يتمتع بالفكر الخالص وآخر يستند إلى الحواس مصدر التغير واللبس إن الفارق شاسع بين البداهة، والوضوح، وبين الغموض، واللبس، بين الخضوع المطلق لأحكام الذهن، وبين حالة يشترك فيها مع الحواس ويفسح مجالاً لمؤثرات النفس والمزاج الشخصي.

وهكذا يتبين لنا اتساع الهوة بين المطلق الموضوعي العام الشامل الذي تتفق

فيه الآراء وبين النسبي الذاتي الخالص الجزئي الذي يختلف بصدده الجميع لتداخل عوامل فسيولوجية وسيكلوجية:

مما سبق يتضح أن الحكم الجمالي تقييمي نسبي يختلف باختلاف الأشخاص، بل يختلف أيضاً في الشخص الواحد تبعاً للظروف والملابسات المحيطة والمؤثرة عليه فسيولوجياً، وسيكلوجيا في حين يظل الحكم الذهني (الحق) قيمة مطلقة عليا واضحة جلية لجميع الأذهان لا اختلاف عليها، ولا خلاف حولها يقول «ديكارت» كيف أن أحاسيسنا، وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح بيد أننا كثيراً ما نخطىء في أحكامنا عليها»[1]، كما بين في فقرة أخرى ضرورة التمييز بين ما يمكن أن نخطىء فيه، وبين ما يمكن معرفته في وضوح، وجلاء وتميز يقول «ديكارت»: «في ضرورة وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطىء فيه، وبين ما نعرفه في وضوح»[2] وفي نص آخر يبين خطأ الإحساس، والشعور بقوله... في أننا كثيراً ما نخطىء إذ نحكم بأننا نحس ألماً في بعض أجزاء جسمنا»[1] كما يشير إلى مسألة أخطاء الإرادة، وكيف أنها تمثل المصدر الرئيسي للخطأ يقول في هذا الصدد «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا»[3]

ويعقب «ديكارت» على هذا الرأي الذي ساقه في «المبادىء»، بعرض رأيه في «التأملات» حيث يقول «.. اتضح لي من هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها ولا من قوة التعقل، أو التصور: لأني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً، وإذن فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسة في حدوده بل أبسطها، على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا

(١) ديكارت، المبادىء فقرة رقم ٦٦ ـ ص ١٦٥

(٢) نفس المرجع، فقرة رقم ٦٨ ـ ص ١٦٧

(٣) ديكارت المبادىء فقرة رقم ٦٧ ص ١٦٦

(٤) نفس المرجع فقرة رقم ٣٥ ص ١٢٨

تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ، والأثم[٣]»

من خلال هذه النصوص «لديكارت» يتبين لنا رأيه في الحكم الجمالي الذي شاركت فيه الحواس بنصيب كبير، ولما كانت الأخيرة عرضة للخطأ والبطلان لهذا فهي موضوع لا يمكن مقابلته بالحق المطلق الذي يتسم بالبداهة، والوضوح والذي لا يمكن الشك في وضوحه، وبداهته فنحن لا نرى في فلسفته عن الجمال ما يسمى بالبداهة الجمالية على غرار ما عرفناه عن بداهة الحقيقة ووضوحها.

وإذا كانت بعض الآراء ترى أن الجمال عند «ديكارت» هو الحق فالبعض الآخر ينظر إلى تجربة الجمال عنده باعتبارها لا تمت بصلة إلى تجربة جمالية ذاتية من تجارب الفنون التشكيلية المتعددة الجوانب[٢]، بمعنى أنها تجربة عملية لا تتعدى حدود رؤية الأشكال الظاهرة ـ السطحية، أي تجربة تتحدث عن نفسها وهذا الرأي مردود عليه بأن محاولة «ديكارت» إدخال مسألة الحواس وبيان فاعليتها في التجربة الجمالية تدل على اهتمام الفيلسوف بمعطيات هذه التجربة على النفس الإنسانية، فإنَّ ما ذكره عن صوت الموسيقى العالي أو المنخفض إنما يدل على تجربته الفنية بسماع الموسيقى بدليل أنه يحاول تحليل وقعها على عضو الحس (الأذن) ومحاولة الربط بين العقل الذي هو الأساس الأول لفلسفته، والحس الذي يتفاعل، ويتعامل مع الوجود الخارجي ويشعر بالجمال، فيسمع الموسيقى، ويرى جمال التمثال وهكذا تكتمل عند «ديكارت» معالم التجربة الفنية فليس من الضروري أن يكون الفيلسوف ـ المهتم بالجمال ـ مثالاً، أو موسيقياً، أو شاعراً أو رساماً حتى يشعر بالتجربة الجمالية أي بعنفوانها على ذاته.

حقيقة أن معايشة التجربة الذاتية في الفن معايشة رائعة، ووقفة لاستجماع معاناة الذات من خلال عمل تشكيلي إبداعي لكن هذا لا يعني أن كل فنان صادق هو الذي تنطوي خبرته النظرية على ممارسات عملية وواقعية في مجال الفن، والجمال وقد ذكر مؤرخو حياة الفيلسوف: أنه كان مولعاً بالشعر، والشعراء، كما

---

(١) ديكارت: التأملات عثمان أمين ١٣٥ ـ ١٣٦

(٢) محمد صدقي الجباخنجي ـ الحس الجمالي ـ دار المعارف ١٩٨٣م

أطال النظر في الفن التمثيلي، وألف للملكة كريستين تمثيلية شعرية غنائية[1] ولكنه أعجب بالموسيقى بدرجة كبيرة ذلك لما تتميز به من الأعتماد على حاسة السمع، ولكونها دراسة فسيولوجية ورياضية وبلغ اهتمامه بها حداً بعيداً دفعه إلى أن يضع فيها نظريته في الجمال»[2]

حقيقة أن «ديكارت» كفيلسوف أولى اهتماماً كبيراً للمسائل العقلية، فهو صاحب الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن فأنا موجود» مؤكداً من خلاله الوعي الذي هو دليل وجود الذات. ومع ذلك فقد أولى الإحساس الجمالي أهمية أيضاً يشهد بذلك ما ذكره في «ملخص الموسيقى» عن التجربة الجمالية وكأنه يقترب من أن يكون موسيقياً، فمسألة دراسة عملية الإبداع الفني في الإنسان؛ ومحاولة التوصل إلى معرفة العناصر المكونة له، والعوامل التي تساعد على التذوق الجمالي، أو الإستياء النفسي من سماع بعض الأصوات، وتآذر عنصري العقل والحس في تكوين المشاعر الجمالية، كل ذلك إنما يدل بوضوح على أن هذا الفيلسوف النظري، كان أكثر عملية، وإيجابية في خلال بحثه في موضوع الجماليات، والتذوق الفني وفي علاقتهما بنفس الإنسان وجسده.

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ٢٥٩

(٢) نفس المرجع ص ٢٦٠

مفردات

Glossaire

أ ـ أسماء الأعلام
ب ـ المسائل والمصطلحات الفلسفية

أ ـ أسماء الأعلام

Christine	كرستين (ملكة
Chanut	شانو
Carneades	كارنيادس
Campanella. T	كامبانيلا
Charron (Pierre)	بيير شارو ن
Calvin (Jean)	جان كالفن
Copernic	كوبرنيقس
Descartes (Rene)	رينيه ديكارت
Delbos (Victor)	فيكتور دلبوس
Elizabeth	إليزابيث (ملكة)
Empiricus (Sextus)	أمبريقوس سكستوس
Francine	فـرانسين
Francois	فرانسو
Ferrier	فرييه
Faulhaber	فولهابر
Francisco de Vicomer Cato	فرانشيسكودي فيكومر كاتو
Goluis	جوليوس
Gilbert	جيلبرت
Galilie	جاليليو
Gorgias	جورجياس
Galenos	جالينوس
Gouhier (Henri)	هنري جوييه
Gassendi (Pierre)	بيير جاسندي
Huygens	هيجنز
Harvey	هارفي
Heraclitus	هيـرقليـطس

Helene Hans	هيلين هانس
Hume (David)	دافيد هيوم
Hamlin, (O)	هاملان
Jeanne	جين
Joachim	جوكهيم
Jesbert	جيسبرت
Kant	كانت
Kepler	كبلر
Le Vasseur	لوفاسير
Luther (Martin)	مارتن لوثر
Leibniz	ليبنتز
Locke (John)	جون لوك
Moran	موران
Mydorge	ميدورج
Mersenne	مرسين
Melissus	ميليسيوس
March	مارش
Montaigne (Michel de)	ميشيل دي مونتاني
More (Henry)	هنري مور
Malebranche (Nicolas de)	نيقولادي مالبرانش
Machiavel (Nicolas)	نيقولا ميكيافلي
Newton (Issak)	إسحاق نيوتن
Nicolas (de Case)	نيقولا دي كوسا
Platon	أفلاطون
Plotinus	أفلوطين
Pierre	بيير
Parmnides	بارمنيدس

Protagoras	بروتاجوراس
Pyrroh	بيرون (الشاك)
Pomponazzi (Pietro)	بيترو بومبوناتس
Pascal (Blaise)	بليز بسكال
Reguis	رجيوس
Roth. P	بيتر روث
Renan	رينان
Sophiste	سوفسطائي
Sophistes	السفسطائيون
Sophisme	السفسطة
Sorbiere	سوربيير
Socrates	سقراط
Saint Augustin	سانت أوغسطين
Saint Thomas D'Aquin	سانت توما الأكويني
Spinoza (Baruch)	باروخ سبينوزا
Thuillerie	ثيوليري
Urbain V III	البابا إربان الثامن
Voetius	فوتيوس
Xenophanes	أكسينوفان
Yaspers (Karl)	كارل ياسبرز
Zenon	زينون

ب ـ المسائل والمصطلحات الفلسفية

فعل محض	Acte pur
التشريح	Anatomie
الدليل الزمني	Argument Temporel
التحليل	Analyse
الصفات الإلهية	Attributs Divins
الميل (الشغف)	Appetition
فن الارتباط	Art de Combinatoire
نماذج	Archetype
النفس	Ame
مذهب اللاإدرية	Agnosticisme
اللا أدري	Agnostique
مذهب الترابط	Associationnisme
قبلية	Apriori
بعدية	Aposteriori
أورونيوس	Ausone
الجبر	Algebre
ألمانيا	Allemagne
الانتباه	Attention
الجمال	Beau

Bien	الخير
But	غاية
Betes Machines	آلية الحيوان (نظرية)
Bonnes Actions	الأفعال الحسنة
Bordeaux	بوردو (مقاطعة)
Bachelier	بكالوريوس (درجة علمية)
Breda	بريدا (مدينة)
Bretagne	بريتاني (مدينة)
Boitou	بواتو (مدينة)
Beatitude	السعادة (الغبطة)
Christianisme Platonique	المسيحية الأفلاطونية
College de Lafleche	كلية لافليش
Cogitations Private	الخواطر الخاصة (مخطوطة)
Culturel	ثقافي
Caen	كان (مدينة)
Conservation	الحفظ
Conservation de L'existence	حفظ الوجود
Chaos	عماء (خواء)
Clair	وضوح
Cieux	السموات
Correspondance	رسائل (خطابات)
Compose	مركب
Certitude	اليقين
Cogito (Ergo Sum)	كوجيتو
Contradiction	التناقض
Causa Sui	علة ذاتية (علة ذاته)
Causale	علية

Criticisme	المذهب النقدي
Création Continuée	خلق مستمر
Corps	جسم
Créateur	الخالق
Creatures	المخلوقات
Connaissance	المعرفة
Coeur	قلب
Cerveau	مخ
Droit Civil	القانون المدني
Danemark	الدنمارك
Deventer	ديفنتر (مدينة)
Definition	تعريف
Deduction	الاستنباط
Doute	الشك
Doute Methodique	الشك المنهجي
Doute Hyperbolique	الشك اللاأدري
Dobito Ergo Sum	الدوبيتو
Divinité	الألوهية
Dogmatisme	مذهب اليقين
Deux Chambres	تجويفان
Desir	الرغبة
Discours de La Methode	مقال في المنهج (كتاب)
Dans Lui Même	في ذاته (لا يرى إلا في ذاته) «وجود الله»
Entendement	فهم (عقل خالص)
Epistémologie	الأبستمولوجيا
Existence	الوجود
Epicurien	الأبيقوريون

Essence	الماهية
Existence de Dieu	وجود الله
Eternité	الأزلية
Etendu Intilligible de La Matiere Etendue	الامتداد المعقول للمادة
Etendue Géometrique	امتداد هندسي
Etendue Sensible	امتداد حسي
Esprits - animaux	أرواح حيوانية
Esprit Pur	عقل خالص
Erreur	الخطأ
Space	المكان ـ الحيز
Experience	تجربة
Eternite	أبدية
Eternite Absolu	أبدية مطلقة
Exercices Spirituels	تمارين روحية
Experiments	التجارب
Esprit de Vérité	روح الحقيقة
Egmond du Hoef	أيجموند دي هوف (منطقة)
Exclu (tiers)	قانون الثالث المرفوع
Efficiente (Cause)	العلة الفاعلة (المؤثرة)
Empirisme	التجريبية (المذهب)
Epicurien	الأبيقوريون
Exterieur	خارجي
Externe	ظاهري
Etoils Fixes	النجوم الثوابت
Esprit de Finesse	روح الرقة
Freneker	فرنكيير (مدينة ـ جامعة)
Frronde	حرب الفروند

Force	قوة
Formes	أشكال
Flamme	لهب
Géometrie	الهندسة
Garantie Divine	الضمان الإلّهي
Gland Pineale	الغدة الصنوبرية
Homo Greatus	الإنسان المخلوق
Hollande	هولندا
Hiérarchie	الترتيب
Hasard	الصدفة
Humanité	الناسوت
Ideés	المعاني
Individualité	فردية
Individual	فردي
Intellectualisme	المذهب العقلي
Italie	إيطاليا
Intuition	حدس
Inference	الاستدلال المنطقي
Inter - Actionisme	التفاعل المتبادل
International	دولي
Immaterialisme	اللامادية (مذهب)
Identite	الذاتية «مبدأ»
Immanent	العلة الباطنة الحالة
Inné	فطرية
Ideé Ineé	أفكار فطرية
Infini	اللانهائية
Justice Divine	العدالة الإلّهية

Jesuits	جزويت
Je Pense donc je Suis	أنا أفكر فأنا موجود
Kepler	كبلر
La Haye	لاهاي (مـــدينـة)
Licencié	الليسانس (درجة علمية)
Lumière Naturelle	النور الطبيعي (الضوء)
Lune	القمر
Liberte D'Indifférence	حرية اللامبالاة
Mathématique	الرياضة
Morale Provisoire	الأخلاق المؤقتة (عند ديكارت)
Minumes	الصغار (المتواضعون) (جماعة سرية)
Musique	الموسيقى
Musica Compenduim	موجز في الموسيقى
Matière	(المادة الهيولى)
Manuscrit (Livre Ecrit à La Main)	مخطوطة (مخطوطات ديكارت)
Manque	نقص
Monad	الموناد (الجوهر)
Monadology	المونادولوجيا (مؤلف)
Meno	محاورة مينون (أفلاطون)
Machine	آلة
Machinal	آلي
Mecanisme	الآلية (الميكانيكية)
Mecanisme Universelle	الآلية الكلية
Malin Genie	الشيطان الماكر
Matiere du Premier Elément	مادة العنصر الأول
Matiere du Second Elément	مادة العنصر الثاني

Matiere du Troisième Elément	مادة العنصر الثالث
Matérialisme Historique	المادية التاريخية (مذهب)
Matéria Lisme Dialectique	المادية الجدلية (مذهب)
Mal	الشر
Mémoire	الذاكرة
Mental	ذهني ، عقلي
Méthode	المنهج
Miracle	معجزة
Miracle de La Création	معجزة الخلق
Membres	الأعضاء
Muscles	العضلات
Néothomisme	التوماوية الجديدة
Nominalist	الأسمية
Nominalisme	مذهب إسمي
Nature Simple	طبائع بسيطة
Natura Naturans	الطبيعة المطبوعة
Nécessaire	ضروري (لازم)
Nombre	عدد
Nouveau Monde	العالم الجديد
Nerfs	الأعصاب
Notion	معنى
Ordre	نظام
Oratoire	الأوراتورا (مجمع)
Observations	ملاحظات (مخطوطة)
Olympica	أوليمبيقا (مخطوطة)
Objectivité	موضوعية
Omnipotence	القدرة

Omniscience	العلم
Ontologie	الدليل الأنطولوجي
Obscure	غامض (مبهم)
Philosophie Moderne	الفلسفة الحديثة
Protestantisme	البروتستانتية (مذهب)
Paris	باريس
Parnassus	البرناسيس (مخطوطة)
Praeambula	مقدمات (مخطوطة)
Péché Originale	الخطيئة الأصلية
Presuppositions	مسلمات
Pierre Pour Dieu et La Vierge	صلاة لله وللسيدة العذراء
Principes	مبادىء
Plaisires	شهوات ـ ملذات
Passion	انفعال
Prédéstination	قدر سابق
Pratique	عملية
Poumons	رئتان
Parfait	كمال
Penseé	الفكر
Plein	ملاء (ملىء)
Première Movement Universelle	اللحظة العالمية الأولى
Phaedo	فيدون (محاورة)
Pour Soi	لذاته
Primaire	أولية
Perception	الإدراك الحسي
Paralléle	متواز
Parallélisme Absolu	التوازي المطلق

Principe de L'Individuation	مبدأ التفرد
Perpetuité (Eternité)	اللانهائية الأزلية (الأبدية)
Psychologie	علم النفس
Preuve Téléologique	برهان الغاية
Principes de La Philosophie	مبادىء الفلسفة (مؤلف)
Passion de L'Ame	إنفعالات النفس (مؤلف)
Perfection Divins	الكمالات الإلّهية
Puissance	قوة
Panthéisme	وحدة الوجود (مذهب)
Propre Substance	جوهر ذاتي، خاص (الله)
Quad Vitae Sectabor Iter	أي طريق في الحياة أتبع؟
Qualités Primaires	كيفيات أولية (صفات)
Qualités Secondaires	كيفيات ثانوية (صفات)
Réflexion	التأمل
Réalité actuelle	الوجود الفعلي
Répétition	التكرار
Relativité de La Connaissance	نسبية المعرفة
Rationalisme	المذهب العقلي
Renaissance	عصر النهضة
Raisonnement	تدليل عقلي ـ استدلال
Regulae ad direction Ingeni	القواعد لقيادة العقل
Règles de La Méthode	قواعد المنهج
Règle de L'evidence	قاعدة البداهة
Régle de La Synthèse	قاعدة التحليل والتقسيم
Ordre	قاعدة الترتيب والتركيب
Règle des denombrements	قاعدة الإحصاء
Realité Objective	الوجود الموضوعي

Sens Externes (Extereur ou externe)	الحواس الظاهرة
Scientifique	علمي (متعلق بالعلم)
Science	العلم
Sa Philosophe	فيلسوفة
Suisse	سويسرا
Sange	الدم
Stadium Bone Mentis	دراسة للعقل السليم (مخطوطة)
Saint German de Paris	سانت جرمان دي باري (حي)
Soleil	الشمس
Simple Idea	أفكار بسيطة
Senses	الحواس
Substance	جوهر
Skepticisme	مذهب الشك
Spirituale	روحي
Spiritualité	الروحية
Spiritualisme	المذهب الروحي
Subjectivité	الذاتية
Subjective	ذاتية
Syllogisme	القياس
Sujet	الآنية (الأنا)
Spirit	النفس
Soul	النفس
Souls	الأرواح الحيوانية
Sagesse Universelle	حكمة كلية
Simplicite	البساطة
Statues	تماثيل
Scepticisme	مذهب الشك

Toraine	تورين (مدينة)
Traité de L'Homme	بحث في الإنسان (مؤلف)
Théorie	نظرية
Thaumantis Regia	قصر العجائب (مخطوطة)
Temps	الزمان
Triangle	مثلث
Tabula Rasa	صفحة بيضاء
Théologie	اللاهوت
Téléologie	الغائية
Terre	الأرض
Traite de La Lumière	رسالة في الضوء
Université de Poitiers	جامعة بواتييه
Universelle	واحد (كلي)
Universel	كلي
Univers	الكون (العالم)
Ulm	أولم (مدينة)
Utrecht	أوترخت (مجمع)
Vision en Dieu	الرؤية في الله
Vie	حياة
Vie Militaire	حياة عسكرية
Vérités Eternelles	الحقائق الأبدية
Voix	الصوت
Vérités Mathématique	الحقائق الرياضية
Véracité Divine	الصدق الإلٓهي
Volonté	إرادة
Vent	رياح
Vice	الرذيلة
Vie Vertueuse	حياة فاضلة

المصادر

أ ـ مصادر عربية
ب ـ مصادر فرنسية
جـ ـ مصادر إنجليزية

ب - مصادر فرنسية

1 - Adam Ch et Milhaud G, **Descartes, Correspondance** Felix Alcan, Paris 1936 Tome 1.

2 - Adam. Ch et Tannery (Paul), **Oeuvres de Descartes** Paris, Leopold Cerf Imprimeur - Editeur 12 Vols, Paris 1896 1910.

3 - Alquie (Ferdinand): **Descartes,** Hatier. Boivin Paris 1956.

4 - Alquie (Ferdinand): **La Decouverte Metaphysique de L'Homme Chez Descartes,** Paris P. U. F. 1950.

5 - Boutroux, Émile: **La Philosophie de Kant**, Librairie Philosophique Jvrin 1926.

6 - Boutroux, Emile: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine,** Ernest Flammarion Paris 1947.

7 - Boutroux, Emile: **Moral et Religion,** Ernest Flammarion editeur, Paris 1925.

8 - Baillet. A: **La Vie de Monsieur Descartes** P. U. T. Paris 1691.

9 - Brehier (Émile): **Histoire de La Philosophic** Libraire Felixalcan Paris 1932.

10 - Brehier (Émile): **La Philosophie et Son Passé** Alcan, Presses Universitaires de France, Paris 1940.

11 - Cresson (André): **Les Systèmes Philosophiques** Libraire Arnauld Colin, Paris 1929.

12 - Cresson (André): **Descartes** P. U. F. Paris 1929.

13 - Cresson (André): **La Philosophie Francaise** Libraire Arnauld. Colin Paris 1944.

14 - Charpentier T. V. **Discourse de La Méthode Librairie Hachette E. T, Paris 1918.**

15 - **Charles, Werner: Le Probléme du Mal dans La** Pensée Humaine P. U. T Paris 1944.

16 - Chevalier. J. **Descartes,** Presses, Universitaires de France Paris 1921.

17 - Darbon, André: **Études Spinozistes** P. U. T Paris 1946.

18 - Delbos, V: **La Philosophie Francaise,** Librairie Plon, Paris 1921.

19 - De Sacy (Sammu L. S): **Descartes Par Luiméme** Ecrivains de Toujours du Seuil Paris 1962.

20 - Foulquiée; F: **Dis Course de La Méthode Societe L'école Paris 1947.**

21 - **Gilson (Etienne): La Philosophie au Moyen âge** Payot. Paris Saint Germain 1962.

22 - Gouhier (Henri): **La Pensée Religieuse** de Descartes, Paris, Librairé Philosophique Jvrin 1924.

23 - Gouhier (Henri): **La Philosophie de Malebranche.**

24 - **Guard (Victor): La Philosophie Religieuse de Pascal et La Pensée Contemporaine** Librairie Bloud, E. T Paris 1909.

25 - Hamlin, I: **Le Système de Descartes** P. U. F Paris 1954.

26 - Khodoss. Florence: **Meditations (Descartes)** Librairie Hachette Paris 1963.

27 - Koyre (Alexandre): **Trois Leçons Sur Descartes,** P. U. F Paris 1958.

28 - Laberthonnière, **Etude Sur Descartes** P. U. F, Paris 1935. V. I.

29 - La Porte. J: **Rationalisme de Descartes** Libraire Philosophique Jvrin Paris 1945.

30 - Leibniz G. W: **Théodicée,** ParPaul Janet, Libraire Hachette, Paris 1878.

31 - Malebranche (Nicolas de): **La Recherche de La Vérité** Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.

32 - Pascal, Blaise: **Les Pensée,** Émile Faguet, P Paris 1943.

33 - Simon Jules: **Ouvres de Descartes** Discourse de La Methode P. U. F Paris 1922.

34 - Serrus. Ch: **La Methode de Descartes et Son Application a La Metaphysiques,** Libraire Felix Alcan, Paris 1933.

35 - Spinoza (Bendictde) **L'Ethique** Traduit Par Roland Gaillois Edition.

36 - Thouverez (Émile) **Descartes,** Meditation; Librairie Classique Eugene, Blin, Paris 1941.

37 - Wahl. Jean, **Tableau de La Philosophie** Française Edition Gallimard, Paris 1962.

38 - Jaspers. Karl. **Introduction a La Philosophie Librairie Plon, Paris 1951.**

39 - Jaspers. Karl. Descartes et La Philosophie H Pollinow Paris 1938.

جـ - مصادر إنجليزية

1 - Aristote: **Metaphysics,** Book 1 Ch IV by John Warrington, London 1956. Every Man' S Library.

2 - Berkeley. **George: The Principles of Human Knowledge** F. P, London 1937.

3 - Ben. A. W: **A History of Modern Philosophy** The thinkers Library, London Watts 1912.

4 - Gastelles (Ablurey): **An Introduction to Modern Philosophy,** University of Orgen U. S. A 1963.

5 - Collins. J. D: **God in Modern Philosophy U. S. A Chicago 1959.**

6 - **Colling Wood (R. G): Faith and Reason,** Chicago, Quadrangle Books U. S. A 1968.

7 - Harry. W. Austry: **Religious Philosophy** U. S. A 1965.

8 - Hampshire, Stuart: **Spinoza,** London White Fiars Press Ltd 1962.

9 - Hoffding. Harold: **A History of Modern Philosophy.**

10 - **Jeager, Werner: The Ideals of Greek Culture.** T. by Gelber Highet Volum 11 Oxford. 1944.

11 - Kant, I: **Critque of Pure Reason** T. by N Kemp Smith, Macmillan, London 2nd imp 1961.

12 - Kenny, Authory: **Descartes, Philosophical Lettres,** University of

Minnesota Press Minneapolis U. S. A 1981.

13 - Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding,** Alexander CampbellFraser New York.

14 - Leibniz. W. Carr: **The Monodology** T. Herbert W. Carr, California Los Angelos F. P 1930.

15 - M. Maritain (Jacques), **The Dream of Descartes,** Philosophical Library New York. 1944.

16 - O' Connord. **J: Acritical History of Western Philosophy,** The Free Press of Golencoe U. S. A 1964.

17 - Popkin Richard, **A History of 16 and 17 Conturies,** The Free Press **Collier,** New York. U. S. A 1966.

18 - Russell. Bertrand: **A History of Western Philosophy** Urwin Brothers Limited Woking. London 1947.

19 - Russell.Bertrand: **Wisdon of the West,**Philosophical Library U. S. A New York. 1966.

20 - Sichel, Edith: **The Renaissance,** the Thinkers Library, London 1940.

21 - Stroud, Barry: **Hume.** London 1977.

22 - Scruton, Roger: **From Descartes to Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy** London Boston. Henley.

23 - Vitch. John: **Discours on Methode** LLD The temple Press, England - London 1916.

24 - Wright, W: **A History of Modern Philosophy,** The Macmillan Company. New York 1946.

25 - Wall, Jean: **The Philosophers Way,** London 1944.

26 - Wilson. D. Margaret: **Descartes** U. S. A, New York, American Library 1969.

27 - Zeller: **Outline of the History of Greek Philosophy**, London 1948.

28 - **Encycle Paedia Britannica**, Library, of Congress Catalog Card Number U. S. A Volum 20, 1964.

أ ـ مصادر عربية

١ ـ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق كامل صليبا، د. كامل عياد، مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤.

٢ ـ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال: الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٣ ـ أفلاطون: فيدون د. زكي نجيب محمود ط ٢ ـ القاهرة ١٩٤٥.

٤ ـ أفلاطون: المأدبة، أو في الحب لأفلاطون د. علي سامي النشار، الأب شحاتة قنواتي، الأستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

٥ ـ توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب بالجماميز القاهرة ١٩٤٧.

٦ ـ حسن حنفي حسنين: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

٧ ـ حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، الدار البيضاء ١٩٨١.

٨ ـ ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى: ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ ١٩٥٦.

٩ ـ ديكارت: مبادىء الفلسفة: ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

١٠ ـ ديكارت: المقال في المنهج ترجمة محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ط ٢ ـ ١٩٦٨.

١١ ـ زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، عبقريات فلسفية مكتبة مصر. ط٢ ، ١٩٧٢ .
١٢ ـ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ .
١٣ ـ علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
١٤ ـ علي عبد المعطي محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
١٥ ـ عثمان أمين: ديكارت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .
١٦ ـ عثمان أمين: محاولات فلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧ .
١٧ ـ عثمان أمين: مبادىء الفلسفة : مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ .
١٨ ـ عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار المعارف. ١٩٦٧ .
١٩ ـ التأملات في الفلسفة الأولى: مكتبة الأنجو المصرية ١٩٦٩ .
٢٠ ـ كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ت نازلي إسماعيل ، م عبد الرحمن بدوي دار الكتاب العربي للطباعة والنشر١٩٦٨ .
٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٨ .
٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ط ٤ ـ ١٩٧٤ .
٢٢ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الإسكندرية ط١ ١٩٦٩ .
٢٣ ـ محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان ، دار المعارف ، بالإسكندرية ١٩٧١
٢٤ ـ محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي ، دار الأحد البحيري إخوان ، بيروت ١٩٧٤ .
٢٥ ـ محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (بحث في الفلسفة المعاصرة) دار المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ .

٢٦ ـ نازلي إسماعيل: الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ١٩٧٩ .
٢٧ ـ نجيب بلدي: ديكارت: دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ .
٢٨ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار المعارف ، بالقاهرة ، ١٩٦٢ .
٢٩ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري بالقاهرة ١٩٤٦ .
٣٠ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧ .

محتويات الكتاب

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

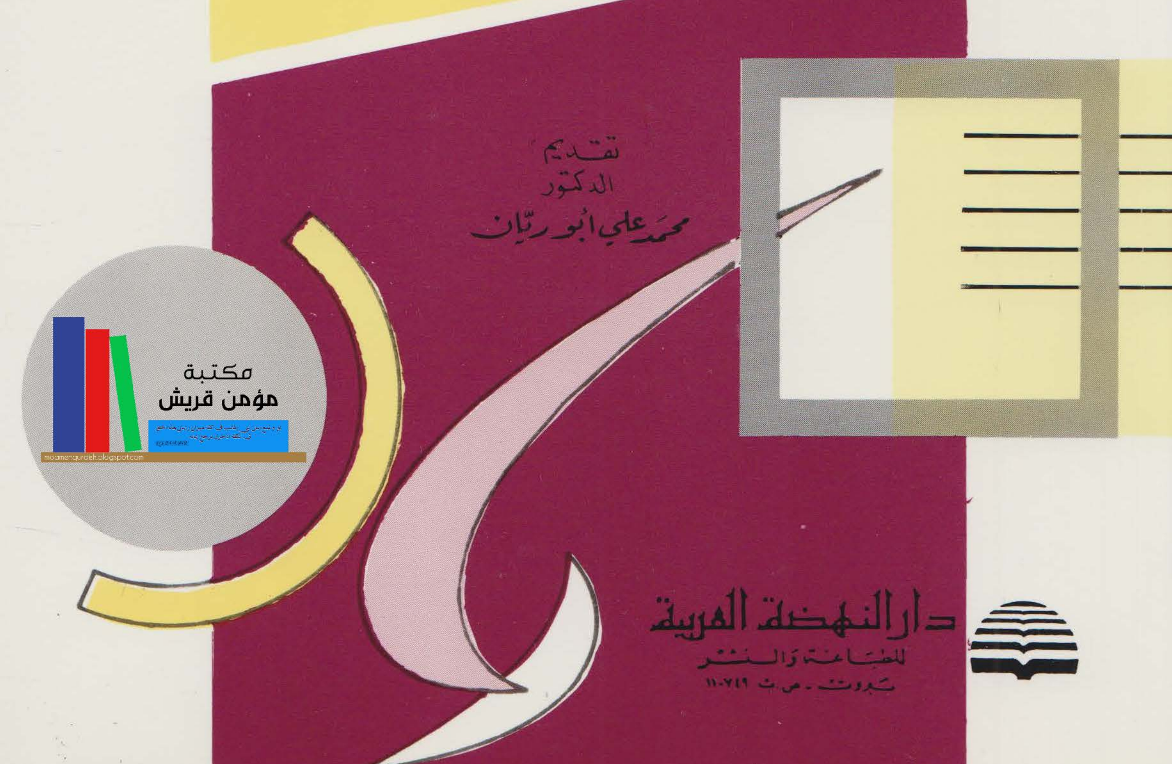
٢

مالبرانش والفلسفة الإلهيّة

دكتورة راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة المساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



مالبرانش

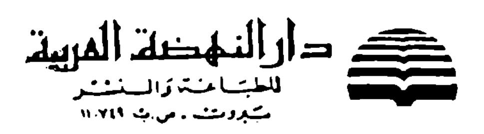
وَالفَلسِفَة الإلهيَّة

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٢

مالبرانش والفلسفة الإلهية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان


دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ١١٠٧٤٩



الناشر



الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفون : 818704 ـ 818705
برقياً : دانهضة ـ ص. ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ [1] ﴾

صدق الله العظيم

(١) القرآن الكريم، سورة فصلت الآيات ٣٤، ٣٥، ٣٦ ص ٦٣٤ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٨.

إهداء

إلى شريكي ورفيقي
في الرحلة الطويلة الشاقة
رحلة العلم.

إلى زوجي

إيمانًا بوفاء عميق
واعترافاً بفضل كبير
وامتنانًا بثمرة جهد مشترك

المؤلفة

تقديم وتحليل للكتاب

بقلم: الدكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

لقد كانت الأصول اللاهوتية هي الدعامة الرئيسية التي أقام عليها «ديكارت» مذهبه، على الرغم من أن جمهرة مؤرخي الفلسفة الديكارتية يضعون المذهب الديكارتي في مصاف المذاهب العقلية، وذلك لجملة أسباب. أولها: أن ديكارت قد وضع منهجاً فريداً للفكر ربط فيه بين الفلسفة والرياضة لأول مرة. وأقامه على أساس من الحدس والاستنباط، مع توفر الجلاء والوضوح في الأفكار التي تكون موضوع الحدس والاستنباط وبالفعل كان ديكارت في القرن السابع عشر هو الذي أصلح مسار المنهج عند معاصريه من أمثال «فرنسيس بيكون» وغيره، وذلك بتمسكه بالرياضيات كعنصر أساسي في منهجه. وهذا هو السبب الأول الذي أظهر الطابع العقلي للمذهب عند ديكارت أما السبب الثاني وهو الذي تدور حوله سائر كتابات المفكرين فهو الكوجيتو الديكارتي الذي ظل تأثيره يتدافع عبر تيارات الفكر الفلسفي إلى عصرنا هذا. والذي انتقده البعض باعتباره يؤدي إلى الوقوع في دور خبيث كما نعرف من دراستنا للفلسفة. ثم أن ديكارت نفسه يعلق صحة الكوجيتو على الضمان الإلهي فما الذي يضمن لنا كما يقول هو أن شيطاناً ماكراً يعبث بعقولنا حينما نقول إنني «أفكر فأنا موجود» ما الضامن لنا بأن هناك ترابطاً بين هاتين القضيتين يجيب ديكارت: «بأن الله هو الضامن لي من

الـوقوع في الخـطأ»، وبذلـك يستبعـد فكـرة الشيـطان المـاكـر الخبيث بسبب الحضـور الإلهي حتى في أبسط العمليات العقليـة وأعلاهـا من نـاحيـة القمـة الفلسفيـة، وهي الصلة بين الذات المفكـرة والـوجـود. وكـل الفلسفـات إنمـا تحـاول دائماً أن تقـطع هذه المسـافة البعيـدة جداً بين الـذات والوجـود وربما اعتقدها البعض أنهـا أقرب إليهم من حبـل الوريـد. هذه هي مشكلة الفلسفـة على وجه العموم.

وإذا كـانت هـذه هي أصـول وقـواعـد الفكـر الـديكـارتي أو المـذهب الديكارتي فإننا نلمح من خلالهـا العناصـر اللاهـوتية الأسـاسية في هـذا الفكر الذي حاول «ديكارت» جهده أن يخفيها، حتى تظهر الواجهة العقلية للمـذهب بصورة براقة. وإلا فلماذا أغفل «ديكارت» فكرة الجلاء والوضوح فقـد كان من الممكن أن يكون محك الحقيقة هاتان الصفتان وإنهمـا لن يكونـا بحاجـة إلى الضمان الإلهي بل العكس فإن وجود الله إذا كان جلياً واضحـاً فلن يحتاج إلى دليـل آخر على وجـوده، ومن ثم فإن الـدليـل الأنـطولـوجي الـذي أشـار إليـه المؤرخون، ومضمونه كما جاء عند القـديس «أوغسطين» إن فكـرة إله تتضمن في ذاتها الإشارة إلى وجوده، وإننا نتساءل من الذي وضع في عقولنا فكرة إلـه كامل؟ بالطبع لسنا نحن، فنحن ناقصون، نفوسنا ناقصة فلا بد أن ثمة موجـود آخر غير نفوسنا هو الذي وضع فيها فكـرة إله كـامل ومن ثم فـإن الله موجـود. وهنا أيضاً نستطيع أن نربط بين هذه الفكـرة، وبين فكرة الضمـان الإلهي التي هي أساس المذهب فالله هنا وحدة أيضاً هو الذي يضمن صحة تفكيرنـا حينما نستخرج من أنفسنا فكرة، إله كامل ونثبت أنه موجود.

وهكذا فأينما اتجهنا بـالمذهب وجـدنا أن الصفـة اللاهـوتية هي الغـالبة عليه؛ ولهذا فإن ديكارت لم يستطع أن يتحرر من الميتافيزيقـا في عصر هـاجم كله الميتافيزيقا بداية من «فرنسيس بيكون» وغيره فنجده بالفعل يصور الفلسفـة في كتابه «المبادىء» بشجرة لها ساق وفروع تحملها الميتافيزيقا التي هي عنده

أســاس العلوم. وليس هنــاك من شــك في أن المبحث الإلــهي هــو قـمـة الميتـافيزيقـا عنـد «ديكـارت» ومن ثم فـإن الـلاهـوت سيعتبـر قمـة الفلسفـة الديكارتية سواء أكان هذا تنازلاً من ديكارت لعلماء اللاهوت في عصره أم كان غير ذلك.

ومن دراستنا للفكر الفلسفي عبر التاريخ نجد أن القـواعد الأسـاسية لأي مذهب رائد يستمر بوضوح عبر تـلامذة المـذهب، أو بمعنى آخر أن مـا حاول المذهب أن يخفيه نجده يظهـر بصورة واضحـة في معتنقيه فيمـا بعد. حـدث هذا بالنسبة لأفلاطون إذ أنه أراد أن يكون رياضياً ولكنه كتب معـظم محاوراتـه بلغة أدبية رائعة بعيدة كل البعد عن الطابع الرياضي، وفي أخريات أيـامه ألقى محاضرات شفوية اتجهت بالمذهب كله نحو الريـاضة وأصبـح مساراً لمـذهب مـرتبط بتطور الـرياضيـات لـدرجـة أننـا نجـد أن المـدرسـة الأفـلاطـونيـة في الإسكنـدرية تتخـذ طريقهـا إلى الشك عنـد «بيرون» وأتبـاعه، كنتيجـة حتمية لتدخل الرياضيات في الفكر الأفلاطوني. وحيث استـطاع أصحاب هـذا الفكر أن يضعوا الوضوح الرياضي في مقابل الوجود سواء كان معقولاً أم ممتداً. وهو بلا شك ينطوي على مشكلات تثيـر الشك وهـذا هو الـذي انحدر بـالمدرسـة الأفلاطونية إلى الشك الخالص في عصر يموج بالآراء الشكية عند «كارنيادس» و«سكستوس إمبريقوس» وغيرهم من فلاسفة الإسكندرية القديمة.

وكذلك فإننا نرى أن في موقف «هيجـل» الجدلي (استـطالات) واضحة كانت كامنة في مذهب كل من «أفلاطون» و «كانت».

وهكذا نجد أن تلامذة «ديكـارت» كان عليهم أن يبـرزوا عن طواعيـة أو غير ذلك العناصر الأساسية اللاهوتية في مذهب «ديكارت»، وقد تمثل هذا في مـواقف «مالبـرانش» و «بسكال» و «ليبنتـز» على الأخص. حيث نجـد تـدخـل الألـوهية واضحـاً بدرجـات متفـاوتـة في مـذهب كـل منهم ممـا يثبت ارتبـاط مذاهبهم الثلاث عضوياً بالمذهب الـديكارتي. ولكن مـالبرانش يعتبـر الخليفة

الرئيسي في هذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحاً تمام الوضوح في ترسم خطى اللاهوت المسيحي الذي حاول «ديكارت» أن يخفيه.

وإذا نظرنا إلى الله عند «ديكارت» وجدنا أنه الضامن للحقيقة. كما نجده عند «مالبرانش» هو أصل الحقيقة ومنبعها، والقائم على صياغتها منذ أول لحظة، ويصبح دور النفس الإنسانية هنا ثانوياً أو هو كدور الإناء القابل للمطر، فهل يكون لهذا الإناء أي تأثير في مليء نفسه بنفسه بالماء؟ بالطبع لا. فالمطر مصدره خارج عن الإناء. وهو ينساب من السماء، فحدث أن هناك إناء فامتلأ به المطر. وهكذا نجد أن دور النفس في مجال المعرفة إنما يتحدد في مجرد الاستعداد لتلقي نعمة المعرفة. فماذا تفعل النفس وهي تستعد لقبول العطاء الإلهي المعرفي؟ إنها تتطهر وتجدد نفسها من الشواغل أي من الأغيار أي مما هو غير الله، وتركز على فكرة الألوهية وتعكف على الصلاة والانتباه. فهذه هي صلاة النفس التي تمثل بين يدي الله، وتضرع إليه أن يهبها المعرفة. وقد يهبها الله المعرفة إذا كانت مخلصة وقد لا يهبها إياها إذا لم تكن على درجة كبيرة من التطهر والانتباه فتنسال عليها الهامات المعرفة بطريقة إيجابية بعيدة عن المفاعلة. إذ لا دخل ولا أثر للنفس مطلقاً في تلقي المعارف الإلهية. أما عند «ديكارت» فإن الأمر يتطلب شرطاً أساسياً وهو قدرة النفس على الحدس بالإضافة إلى الإنتباه أيضاً، ولكن النفس تسهم في صياغة فعل المعرفة حقيقة أن الله يضمن صحة المعرفة الحدسية، ولكن النفس أيضاً تتدخل في الصياغة ووضع الحدود المعرفية. بينما نجد أن الإلهام الإلهي ـ على ما يرى «مالبرانش» ـ يعطي جملة، وهنا نجد تشابهاً بين موقفه وموقف الأشاعرة المسلمين. ذلك أن الله يهب المعرفة للمتجه إليه في طلبها بدون أن يبذل أي مجهود سوى أن يستعد لها، وهذا ما يسميه كل من «مالبرانش» والأشاعرة « بالعلل المناسبة». فاستعدادي لتلقي المعرفة عن الله

ليس علة لورود المعرفة بمعنى العلية الذي نعرفه، ولكنه مناسبة نستعد فيها لتلقي العطاء الإلهي بدون أي إسهام في عملية المعرفة من طرفنا، وذلك مصداقاً لقوله تعالى في كتابه العزيز ﴿اتقوا الله ويعلمكم الله﴾ [1] ويصبح معنى التقوى هنا هو التطهر والصلاح واخلاص النية والانتباه أثناء العبادة وتركيز النظر إلى الذات الإلهية.

إذن فإننا نرى في هذه المشكلة التي اخترناها بالذات من جملة المشكلات التي عرضت لها الباحثة جملة وتفصيلاً في هذا السفر الطيب عن «نيقولا مالبرانش» ألا وهي مشكلة الرؤية في الله. يتضح لنا فيها أن «مالبرانش» قد إتجه مباشرة إلى الهدف الذي كان قد أخفاه «ديكارت» أو إلى ذروة المذهب الديكارتي متخطياً البنية التي كان لا بد منها في صياغة مذهب «ديكارت» فقد جاءت هذه البنية كما أشرنا مستندة تماماً في تكوينها إلى الاتجاه العقلي الذي عرف به مذهب «ديكارت» عند بعض المؤرخين كما أشرنا. ولكن الحقيقة أن خيوط البناء المذهبي عند «ديكارت» تتجمع في النهاية ليمسكها مقبض الإله ويحركها في مجال الميتافيزيقا كيفما يشاء، ولم يستطع «ديكارت» أن يعلن عن هذا بوضوح وإلا لانضم مذهبه إلى جملة مذاهب اللاهوت الصغرى المستمرة منذ القرون الوسطى، ولكننا نجد أن «مالبرانش» يعلن بصراحة عن مركزية الله في مذهبه، وأن الوجود مجلى للفعل الإلهي وأن المعرفة هي رؤية في الله، وأنه لا مجال للعلية الحقيقية في عالم لا تتبدى فيه سوى علة وحيدة هي الله.

وهكذا تأخذ الميتافيزيقا ثوب اللاهوت عند «مالبرانش» وتتلون المعرفة بهذا اللون اللاهوتي، وينسحب هذا كله على الصلة بين النفس والجسد

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي المكتبة العصرية ١٣٦٤هـ ٢٨٢/ القاهرة.

والإنسان، وفي هذا إبراز للصورة المسيحية للإنسان فهو ابن الخطيئة بسبب الجسد، وسيصبح إلهياً بفعل الخلاص، ولن يكون هذا الخلاص إنسانياً بل يكون بفعل الرب الذي يتنزل في صورة الإبن عند المسيحيين لكي يخلص البشر من الخطيئة الأصلية ويرتفع بهم إلى عالم السماء. وتكون الرؤية في الله هي هذا الارتفاع عن الخطيئة ونحن في نطاق الدنيا، مثل هذا كالصوفية المسلمين والمسيحيين الذين يرون أن النفس تفنى عن الجسد وتتجه إلى الحضور الإشراقي في الحضرة الإلهية، ويبقى الجسد معلقاً أثناء هذا اللقاء الإلهي الإشراقي.

ويعتبر «مالبرانش» على هذا النحو في قوله بالتجلي الإلهي بصفة خاصة من أوائل فلاسفة الإشراق الإلهي المسيحيين في العصر الحديث.

ولا نريد في هذه المقدمة أن نبين بالتفصيل تأثير الإسلاميين في «مالبرانش» ـ كما سبق لغيرنا أن بين تأثيرهم في «ديكارت» عن طريق الغزالي الأشعري. لأن التأثير الأشعري واضح تماماً في مذهب «ديكارت» وتلامذته.

ولا يسعني وأنا أقدم لهذا الكتاب إلا أن أشيد بالمجهود المثمر الذي ما فتأت الدكتورة راوية عبد المنعم عباس تلميذتنا النجيبة تقوم به في حقل الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ونأمل أن تستمر في هذا الدرب بنفس الروح العالية، والجدية، والاهتمام الشديد بالعلم وبالدراسة الجامعية.

والله الموفق إلى سواء السبيل

د. محمد علي أبو ريان

المعمورة في غرة شوال ١٤٠٥

الموافق ١٨ يونيه ١٩٨٥

مقدمة

يعد «نيقولا مالبرانش» Nicolas de Malebranche أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وواحداً من أتباع الاتجاه الديني العقلي. وخاصة لتأثره بفلسفة «ديكارت» العقلية من جهة، وبالفلسفة الدينية للقديس «أوغسطين» من جهة أخرى.

وتأتي أهمية دراسة «مالبرانش» إلى أنه يعد أحد أتباع مدرسة ديكارت. ممن عبروا عن المذهب العقلي، في صورة روحية أدق تعبير. أما اتجاهه للعقلانية. فقد تأتى من رفضه للمذاهب المدرسية، وإطلاعه الشغوف على كتب «ديكارت»، واستيعابه لمذهبه، وتعمقه لأبعاده، وخاصة وأن الفرصة قد سنحت له ـ ذات يوم ـ واطلع على أحد مؤلفاته الرئيسية «بحث في الإنسان» Traité de L'homme وما أن انتهى من قراءته، حتى ذهب ينهل من المذهب بأكمله، ممثلاً في مؤلفات «ديكارت» العديدة، المتنوعة بما تزخر به من العلم والفلسفة، والأخلاق، فاتجه للمذهب العقلي معجباً به، وأخذ يحذو حذو «ديكارت»، في أغلب مواضع فكره. أما النزعة الروحية التي برزت من خلال مذهبه المثالي، فقد تغلغلت في فكره من واقع ممارسة حياته داخل الكنيسة التي درس بها، وما تلقاه من العلم الديني في مجمع «الأوراتوار» الشهير أثناء دراسته فيه، فقد تتلمذ على يد آباء اللاهوت بعد أن نبذ فلسفة «أرسطو الملحدة لخلوها من الإيمان، فانكب على دراسة فكر «أوغسطين» الذي دفعته

قراءاته المستمرة لفلسفته الدينية، المعبرة عن روح المسيحية إلى الشغف بكتاباته، والأخذ بآرائه المستمدة من الكتاب المقدس.

وهكذا قدمت الفلسفة المالبرانشية، من خلال استمدادها من منابع الفكر العقلي والروحي، فلسفة ذات طابع مثالي، روحي عبرت عن حالة من الوفاق بين تياري الفكر العقلي والديني في القرن السابع عشر.

ومن هذا المنطلق يمكننا إجمال المبررات التي دعتنا لدراسة هذا الفيلسوف الديكارتي على الوجه التالي:

أولاً: إن «مالبرانش يعد واحداً من أوائل من تابعوا «ديكارت» على مذهبه العقلي. أو ممن عرفوا - تجاوزاً - في تاريخ الفلسفة «بصغار الديكارتيين»، فقد كان فيلسوفاً فرنسياً أعجب بنسق «ديكارت» الفلسفي بدرجة كبيرة. فأخذ يتمثل فكره في صدق بين، لا يفهم من ذلك أنه كان نسخة متكررة منه، بل يصح القول إنه قد انتهى إلى النتائج المتوقعة والمحتملة للمذهب الديكارتي. فقدم لتاريخ الفكر الفلسفي فلسفة مثالية روحية منبثقة من محاولة تفسير المذهب العقلي ومتأثرة به منذ البداية، لكنها مختلفة معه في نتائجها. فبدت هذه البنية الجديدة في صورة مذهب عقلي، روحي، مباين للمذهب العقلي الذي غالى فيه «ديكارت».

ثانياً: إن «مالبرانش» كان واحداً من «الأوغسطينيين الدينيين» الذين تابعوا «أوغسطين» على مذهبه اللاهوتي، ويكفي هذا مبرراً كي تبدو فلسفته، وقد برز فيها الجانب الديني - الروحي - متآذراً مع الجانب العقلي.

لقد استمد «مالبرانش» من لاهوت القديس «أوغسطين» بنفس الدرجة التي نهل فيها من عقلانية«ديكارت» وتحمس لها، فإذا بفكره ينبثق معبراً عن فلسفة عقلية، ديكارتية، ممتزجة بالدين،ومستندة إلى الكتاب المقدس

«العهد الجديد». يشهد بذلك ماعبرت عنه نظريتي «الرؤية في الله» و«العلل المناسبة».

ثالثاً: إن فلسفة «مالبرانش» وهي تستقي أصولها من منبعي الفلسفة والدين، وتستند إلى منطق العقل والنقل ـ في إطار التيار العقلي الفلسفي حينذاك ـ تبدو كأنها استمرار للفكر الديني في القرون الوسطى. لكنها من جهة أخرى، قد أفصحت عن البعد الديني المختفي وراء المنهج العقلي «لديكارت» الذي لم يكن يقصد هو ذاته الإشارة إليه مخافة بطش السلطات وهو ما يدعونا لأن نتساءل هل قصد «ديكارت» من فلسفته حقيقة ـ كما يقول لنا ـ إثبات وجود الله وخلود النفس؟ أم أن ذلك كان مجرد ضرورة منهجية كي يؤسس ميتافيزيقاه الجديدة؟.

رابعاً:، إن أهمية دراسة «مالبرانش» ترجع إلى ما يمثله فكره من امتداد فكري، أو تطوير وتحليل أو ـ إذا جاز لنا القول رؤية جديدة مختلفة لتصورات «ديكارت» الرئيسية، المتعلقة بمشكلتي الوجود والمعرفة، اللتين طرحهما على بساط البحث الفلسفي ـ حلولاً ـ مصطنعة، قلقة ـ حتى يتمكن من تثبيت دعائم مذهبه العقلي الرياضي. وتأدت بمن لحقه من الفلاسفة ـ وكان «مالبرانش واحداً منهم ـ إلى وضع تفسيرات لهذه المشكلات في نطاق مذاهبهم وتصوراتهم الخاصة.

من خلال طرح هذه المبررات الأربعة، وجدنا أننا في حاجة إلى دراسة فلسفة «مالبرانش» العقلية المثالية، الروحية من حيث أنها تنطوي على بعد جديد ولقاء مؤكد بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل، بين المتناهي واللامتناهي.

هكذا أتقدم إلى المكتبة الفلسفية العربية، ببحث في أحد «صغار الديكارتيين» وواحداً من أشد المخلصين لفكر «ديكارت» ممن تابعوا مذهبه حتى وصلوا به إلى أبعد نتائجه المنطقية.

أقدم «نيقولا مالبرانش» فيلسوفاً ورجـل دين جمعت شخصيته بين أبعـاد ثلاثة للفكر هي: العقلانية والمثالية والروحية . . .

بما عبرت عنه فلسفته، من خلال هذا العمل الذي أعرض له. وهذا هو العمل . . . أتقدم به إلى عالم الفكر.

فإذا اتفقت معي بعض الآراء فليكن. وإذا اختلفت فلا استغراب!

فالاختلاف في الفكر، سمة الفلسفة الأصيلة، ورمز خلودها.

والله الموفق إلى سواء السبيل.

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
جليم - رمل الإسكندرية
أول مايو ١٩٨٥

البَابُ الأول

« مَالبرانش وَصِلته بالمدرَسَة الدِيكارتيّة »

- تمهيد . .
- الفصل الأول : المدرسة الديكارتية بعد «ديكارت»
- الفصل الثاني : «نيقولا مالبرانش» حياته ، مؤلفاته .

أولا : حياته

ثانياً : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثاً : مؤلفاته

- تعليق وتقييم .

تمهيد

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر إسم «الفلسفة الديكارتية» لتأثرها البالغ بفكر «ديكارت» العقلي، الذي تجاوز حدود ذاته، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له، واللاحقة عليه بصورة كبيرة. وإذا كانت فرنسا هي البلد التي أنجبت «ديكارت». فيلسوف العقل - إذا جاز لنا التعبير - فإن ما خلفه هذا الفكر من آثار، كان قد تعدى حدودها ونفذ بقوة إلى الأوساط العالمية متفاعلاً مع جميع العقول في داخل فرنسا وخارجها.

وقد وجد المذهب الديكارتي الكثير من التأييد والرفض من الأنصار والمعارضين. فمن بين من ناصروه في مجال الأدب، كان هناك نخبة من المفكرين والأدباء الفرنسيين الذين ذاع صيتهم في ذلك الحين، أمثال مدام دي سيفينيه ولابروييـر اللذين أيدا «ديكارت» وتأثرا به إلى حد المحاكاة في طريقة منهجه واستدلاله.

وفي مجال الدين نجد جماعة الجانسينست« Janesénistes » (اليسوعيون)، والأوراتوريان Oratoriensعلى رأس الجماعات الدينية التي شجعت «ديكارت» وساندته، وخاصة أنهما قد رفضا الفكر الأرسطي الذي تمسكت به جماعة اليسوعيين، وطبقته بقداسة في المدارس والمعاهدالتعليمية. لقد بدأ الصراع شديداً حمساً، بين فكرين أحدهما قديم متوارث ملتزم، له

سيطرته الكاملة على الفكر، والآخر جديد على العقول التي ألفت التمسك بالعلوم المتوارثة من العهد المدرسي.

كان النزاع يبدو جلياً بين أتباع الفكر الأرسطي، الذين نشأوا عليه، وتعلموه في المدارس، فلم يجترؤوا على معارضته، أو نقده، مع ما ينطوي عليه من ضعف، وبين أتباع منهج «ديكارت» العقلي، وهو منهج جديد كل الجدة، ملتزم بعالم الفكر الواضح الجلي، مشتركاً بين جميع العقول. لكن فكر الإنسان لا ينسلخ عن ماضيه، مهما تقدم وتجدد. فتاريخ الفلسفة يطلعنا على محاولات فكرية، حاولت الجمع بين المنهج الجديد لديكارت، ومنهج أرسطو، وليس أدل علي ذلك من المحاولة التي قام بها أتباع «دير بور رويال» Port — Royal المشهور، في سبيل التوفيق بين منهج «ديكارت» ومنطق «أرسطو» وتمثلت في المؤلف الكبير الذي حاول فيه أرنو ونيكول زعيمي الدير التوفيق بين منهج «ديكارت» ومنطق «أرسطو».

لقد أقام «ديكارت» منهجاً جديداً ـ على الرغم من موجة الرفض التي تعرض لها ـ من جميع الأوساط في بلده، غير أن موقفه المهادن، الذي تمثل في رسالته المخلصة، والسلمية إلى علماء أصول الدين في باريس إلى جانب قوة مذهبه قد جعلتهم يحصلون على قرار من برلمان باريس بمنع تدريس فلسفة «أرسطو».

وهكذا ظهر المذهب الديكارتي قوياً نفاذاً ـ حتى مع من يرفضونه وينقدوه ـ وليس هناك ما هو أكثر دلالة على ذلك من موقف أصحاب المذاهب المعارضة له، الذين شيدوا فلسفات متكاملة في ظل قضايا مذهبه الجديد، وفي ضوء ما أثاره من مشكلات، تتعلق بموضوع المعرفة، والفكر والامتداد.

لقد كان لمذهب «ديكارت» أتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراته وقضاياه وتبنوا مشاكله حتى وصلوا بها إلى أبعد نتائجها المنطقية، من أمثال: بليز بسكال (Blaise) Bascal ومالبرانش Malebranche

(Nicolas)في فرنسا، وباروخ سبينوزا (Spinoza (Baruch في هولندا وجو تفريد ليبنتز (Leibnitz (G. W في ألمانيا لقد تأثر هؤلاء جميعاً بديكارت، وتابعوا مذهبه، مما دعا مؤرخوا الفلسفة إلى تسميتهم «بصغار الديكارتيين». لتأثرهم الكبير بالمذهب الديكارتي.

وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ «صغار الديكارتيون» ـ تجاوزا ـ على هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب، فإن هذا اللقب لا يعني إضعافاً من شأنهم أو تقليلاً من قيمة مذاهبهم، فقد قدموا لتاريخ الفكر الفلسفي مذاهباً ذات قيمة، كما أبان فكرهم عن البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلي، بما وضعوه من حلول نهائية لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتي قد ألقى بها على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها.

وسوف نتناول في هذه السلسلة. «الفلسفية» مجموعة من الفلاسفة الذين تابعوا ديكارت على مذهبه العقلي، وأسهموا بنصيب وافر في إثراء الحركة العقلية في القرن السابع عشر، أمثال: مالبرانش، وبسكال، وسبينوزا، وليبنتز.

وسوف نخصص هذا الجزء لدراسة فلسفة «نيقولا مالبرانش»، الفيلسوف ورجل الدين الفرنسي الذي كان من أشد المتأثرين بمذهب «ديكارت»، وأوثقهم صلة بأفكاره، فانبثقت فلسفته معبرة عن روح المنهج الديكارتي خير تعبير، ولا سيما في مجال المعرفة، التي بلغت في تصوره الميتافيزيقي أوجها في نظريتيه عن «العلل الاتفاقية» Causes occaisionelles Vision en Dieu والرؤية في الله».

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية
بعد "ديكارت"

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية بعد "ديكارت"

أشرنا في المقدمة إلى الدور الرائد لديكارت، في تأسيس الفلسفة العقلية الحديثة، وعرضنا لأثر فكره على معاصريه ولاحقيه، ومن تابعوه على منهجه، أو اختلفوا معه. وفي هذا الفصل نقدم للتيارات الفلسفية في عصره، قبل أن ننتقل لبحث موقف «مالبرانش» في ضوء التيارات الفلسفية، والدينية، والأدبية التي ظهرت في عصر «ديكارت» وما بعده إبان القرن السابع عشر. فقد ترك مذهب «ديكارت» أثر لا يستهان به في بلده فرنسا وفي خارجها، إذ أثر فكره على كبار الأدباء الفرنسيين أمثال: مدام دي سيفينيه «Mme de Sévigné» ولابروير «La Bruyere». كما تأثرت به جماعات الجنسينست الدينية «Janesénistes»[1] (اليسوعيون) الذين أيدوا مذهب أرسطو والتزموا به

---

(١) الجانسينزم: Jansinism - أسس هذا المذهب في فرنسا لاهوتي هولندي يدعى «كارنيليوس جانسين» Carneluis Jansen (١٥٨٥ - ١٦٣٨)، كان يعمل مطراناً لمدينة إبرى Evêque d'iprés في هولندا، وكان عرضه لفكر القديس أوغسطين في كتابه «القديس أوغسطين» من أهم الدعامات التي تأسس عليها هذا المذهب الديني، حيث تناول فيه مشكلة الحرية الإلهية والقدر في فكر أوغسطين الديني معروضة من وجهة نظر جانسين.

ويرمي هذا المذهب: إلى أن علم الله الأذلي ليس محل للتغيرات، من حيث هو علم ثابت لا خروج فيه من القوة إلى الفعل لأنه بالفعل دائماً، ولما كان هذا العلم الإلهي يمثل نظاماً له الكمال الأسمى في تنسيقه وترابطه، لهذا فإنه لا يسمح بتدخل الإرادة =

في تعاليمهم ومبادئهم وكذلك جماعة الأوراتوريان[1]، ونتيجة لذلك فقد نشب الصـراع بين جماعتين من أصحـاب المواقف الفلسفيـة والـلاهـوتيـة في هـذا العصـر. الأولى: مجددة تتمسـك بفكر «ديكـارت»، وتنقـد الفكـر المـدرسي المتوارث، بمنهج الشك. والثانية: جماعـة تقليديـة، تحاول التـوفيق بين تيار فكر «ديكارت» الجديد، وبقايا فكر أرسطو المدرسي [2] التقليدي، من أمثـال: «أرنـو» Arnauld«ونيقـولا» Nicolasزعيمي ديـر «بـور رويـال» اللذين قـامـا بمحاولة علمية لضم منهج «ديكارت» لمنطق «أرسطو» في مؤلف مشهور لهما.

وعلى الرغم من تيارات القبول والرفض التي اجتاحت هذا العصر، فقد استمرت الحركة الديكارتية قوية، مؤثرة، حتى أنه لم تخرج إلى الوجود فلسفة واحـدة، ولـو تعـارضت معهـا. إلا وقـد تـأثـرت بهـا، إلى الحـد الـذي دفـع

= الإلهية بصورة عشـوائية، ومن ثم فـإن علم الله الأزلي يحد من إرادة الإختيـار أو من القدرة الإلهية أو الإرادة في الفعل أو التكوين.

وقـد أيد هـذا الإتجاه في فـرنسا «سـانت سايـران» Saint Cayran «وأرنـو» Arnauld وكذلك لاهوتي بور ـ رويال كما كان بسكال من مؤيدي هذا المـذهب بما ذكـره في رسائله المعـروفة بـاسم Les Lettres Provinciales . غير أن هـذا المذهب قـد وجـد معـارضـة من الملك لويس الرابع عشر الذي حارب أتبـاع دير بـور ـ رويال بشـدة، ورغم ذلك فقد ظل هـذا الديـر هو المقـر الرئيسي والأخيـر لأتباع هـذا المذهب الـذي استمر في فـرنسـا حتى منتصف القرن الثامن عشـر، ولا تزال في هـولندا كنيسـة صغيرة تحمـل إسم هذا المـذهب حتى يومنا هذا.

La Rousse ,. VI P. P 1452 — 1460.

(١) مجمـع الأوراتـوار الـديـنـي: Congregation de L'oratoire أسسه «سـانت فيليب نيري» «Sainr philipe Neri» في روما عام ١٥٦٤ ثم نقله «كردينال دي بيـرول» إلى فرنسـا في عام ١٦١١. تخرج من هذا المجمع كبار الوعـاظ والمدرسين والعلمـاء المشهورين في فرنسا في ذلك الحين.

La Rousse , P 1582 - P 714.

(٢) إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٦٢.

معارضيها ذاتهم، إلى تلمس مذاهبهم الجديدة، في دراسة منهجها، الذي كان قد انتشر في جميع بلدان أوربا في مواجهة صريحة مع مذهب الشك[1].

إن تيار الفكر الديكارتي، قد تخطى حدود فرنسا، مؤثراً على الكثير من المفكرين، الذين تابعوه وحاولوا معالجة ما ظهر فيه من ثغرات تتعلق بمسائل الطبيعة، والوجود، والمعرفة، والتي كان من بينها مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود التي مثلت مسألة الصلة بين النفس والجسد مظهراً فريداً لها.

وقد تأدى بهم ذلك إلى اتخاذ مواقف مختلفة بصدد تفسيرها، فمنهم من تجاوز هذه العلاقة، بين الفكر والوجود، وانتهى إلى القول بالوحدة المطلقة «Monisme»، على ما ذهب إلى ذلك «سبينوزا» Spinoza، في مذهبه عن وحدة الوجود Panthéisme. ومنهم من جعل الوجود مجلى لكثرة روحية Pluralisme، على قمتها المونـاد الأعظم، كما تصور «ليبنتز» في مذهبه الحيوي، وفي فكرته عن الإنسجام الأزلي أو سبق التوافق Harmonie Préétablie ومنهم من فسرها بالوحدة الروحية أو الرؤية في الله Visionen Dieu كما فعل «مالبرانش»، في مذهبه عن العلل الاتفاقية Causes occaisionelles.

لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة، في محاولاتهم لتلمس الحقيقة، في هذه الثنائية، التي ألقاها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي، معضلة بدون حل نهائي. وبهذه المناسبة يذهب هاملان Hamlin في قوله: ـ «لقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند «مالبرانش» والتوازي عند «سبينوزا» والتوافق المسبق عند «ليبنتز» حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد»[2].

وقد انقسم الفلاسفة في عصر «ديكارت»، إلى عدة طوائف، تباينت في

---

(١) Popkin; Richard; H; **the philosophy of 16 and 17 centuries,** the free press collier, New York U. S. A 1966. P 21.

(٢) Hamlin; O. : **Le Systéme de Descartes** P. U. F Paris 1954 ch XV III P 374.

اتجاهاتها الفكرية، وهي تستند في ذلك إلى حجج تدعم بها موقفها اللاهوتي والفلسفي، فمنها من عارض «ديكارت»، ومنها من أيده. أما الطائفة الأولى فقد اتخذت من فكر القديس «توما الأكويني»[1]، S. thomas D'Aquin(١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) سنداً لمعارضة «ديكارت» بينما اتخذت الطائفة الثانية، من لاهوت القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٢٥٤ ـ ٤٣٠)[2]، ومن حكمة فلسفته سنداً لها.

---

(١) القديس توما الأكويني: أحد آباء الكنيسة في العصر الوسيط، حاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس، كما كان يهدف إلى تبرير العلم الكاثوليكي، ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان، فوضع الأول في المرتبة الأولى باعتباره مكملاً للثاني ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره، وقام في سبيل ذلك بتنصير فلسفة أرسطو، وجعلها ملائمة لتعليم الكنيسة والوحي المسيحي. وفحوى مذهب توما في التوفيق بين الفلسفة والدين: إن الكتاب المقدس هو «كلمة الله»، وأنه يجب أن نعقل حتى يتسنى لنا الإيمان[1]. ومن هنا تجمد العلم وأصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت «دروب الابتكار والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع فانحصر الفكر في دائرة اللاهوت وأغلقت منافذ الآراء الجديدة والجدل الحر.

O' Connor, D. J: **Critical History of Western Philosophy**, the free of Golencoe. U. S. A 1964 P. 100.

(٢) القديس أوغسطين من بين الآباء المدافعين عن الدين المسيحي في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. كانت أفكاره من بين العوامل التي زادت الموقف الفكري سوءاً، في خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحي حتى تتمكن العقول من الفهم، فمزج تعاليمه اللاهوتية، بروح فلسفي أفلاطوني مقيماً فكره على تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعل الآباء المعظمون (الممجدون) ـ péres Apologistes «الذين دافعوا عن الدين المسيحي».

وكانت عبارته «أجبروهم على اعتناق دينكم» ـ وهي من أقوال السيد المسيح ـ وكذلك ما صرح به في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» من أنه ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤيده الكتب المقدسة، من بين العوامل التي زادت من خطورة الموقف. وعرقلة الفكر العقلي الفلسفي ولا سيما بعد أن ذكر أوغسطين ما للكتاب المقدس من أثر كبير على العقول، وما ذهب إليه عن أن السماء هي مدينة الله والأرض مدينة الشيطان.

أدى هذا الموقف في المزج بين الفلسفة والدين وفي الإعلاء من شأن الأخير على =

ويعد «مالبرانش» أحد الذين عبروا عن فلسفة «ديكارت» بوضوح حتى أنه لم يتفلسف إلا بعد أن قرأ مذهبه Doctrine كاملاً.

= الأولى إلى وقف التقدم العلمي فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسي للعلم.

ومن تحليل فكر أوغسطين يتبين لنا: أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية، لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف توما الأكويني يتمثل في محاولة التوفيق بين الميتافيزيقا، وتعاليم الكتاب المقدس أي التقريب بين العقل، والإيمان.

الفصل الثاني

(نيقولا مالبرانش : حياته ومؤلفاته)

أولاً : حياته .

ثانياً: المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثاً: مؤلفاته .

* تعليق وتقييم .

الفَصْلُ الثَّاني

نيقولا مَالبرانش : حيـاته ، مؤلفَاتـه

أولاً ـ حياته :

فيلسوف فرنسي المولد والنشأة، ولد في باريس Parisفي ٦ أغسطس من عام ١٦٣٨ ، وكان الإبن الأصغر لنيقولا دي مالبرانش الذي عمل سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر.

أما والدته Sa mèreفكانت مدام كاترين دي لويزا «Cathrine de Louiza » ، شقيقة نائب ملك كندا، الذي عمل محافظاً لمقاطعة بوردو Bordeaux ، ومستشاراً للدولة. وقد نشأ «مالبرانش» بصفته أصغر أبناء الأسرة، وآخر مولود لعائلة كبيرة، مشوهاً ضعيف التكوين، دائم الشكوى من تشويه خلقي في السلسلة الفقرية، كان قد بدأ يعاني منه منذ كان عمره ثلاثة أعوام، مما دعاه لتلقي تعليمه الأول على يد مدرس خاص، فلم يبرح منزله إلا بعد أن تقدم في دراسته تقدماً جعله قادراً على متابعة منهج في الفلسفة في كلية لامارش Collège de la Marchوكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره.

استمر الفيلسوف في سلك التعليم بعد ذلك. وهذه إشارة موجزة إلى مراحل تعليمه، والمراكز التي شغلها.

أ ـ تلقى «مالبرانش» تعليمه، حتى حصل على شهادة في الفنون وأصبح مدرساً لها، ثم درس بعد ذلك ولمدة ثلاثة أعوام، منهجاً في الدين في

جامعة السوربون. وقد جعلته رغبة كامنة في حب الدين ورجاله، إلى الترفع عن تولي المناصب «الإكليركية» حتى لا يصبح الدين عنده مطلباً كهنوتياً، ولذا فقد صرف النظر عن أن يكون رهين عمل حكومي في كنيسة نوتردام، وذلك في عام ١٦٦٠، حيث كان قد تلقى عرضاً للعمل بها في منصب رجل دين، ومع كل مغريات العرض فقد رفضه لميله الشديد إلى حياة العزلة والتأمل Méditation.

ب ـ انضم الفيلسوف إلى جمعية الخطابة «الأوراتوار»، وذلك في عام ١٦٦١، فبدأ بدراسة التاريخ الديني، حتى تخصص فيه، كما قام ريتشارد سيمون Richard Simon بتعليمه اللغة العبرية، والانتقادات الخاصة بالتوراة، غير أنه لم يستفد من هذه الدراسة.

جـ ـ تنقل الفيلسوف بعد ذلك فترة في الريف. وفي عام ١٦٦٤ عين قسيسا. واتصل بديكارت في نفس العام، وقرأ مؤلفاته بشغف شديد، وبعد مرور أربع سنوات من الدراسة والتأمل شرع في كتابة مؤلفه «البحث عن الحقيقة Recherche de la vérité» وذلك في عام ١٦٦٨، وقد صدرت منه الثلاثة كتب الأولى في ٢ مايو ١٦٧٤ بعد صعوبات مع الرقابة، إلا أن نجاحاً كبيراً أحرزه هذا الكتاب في جزئه الثاني والذي نشره خلال عام ١٦٧٥ فكان محط إعجاب الكثير من الفلاسفة أمثال «أرنو» و «فينيلون» Fénélon و «بوسوييه» Bousseut. قضى «مالبرانش» بعد ذلك عشر سنوات، في دراسة كل ما كتبه «ديكارت»، وأسفرت هذه الدراسة عن كتابة مؤلفه المشهور في البحث عن الحقيقة، الذي كان مثاراً للمناقشة والنقد، على الرغم مما بلغه من نجاح وشهرة.

ولم يقتصر الأمر على نقد مؤلفه في البحث عن الحقيقة بل تعداه إلى نقد مؤلفه عن «الطبيعة والنعمة» Traité de la Nature et de la Grâce الذي ألفه. وأصدره في مناسبة نقد «أرنو» الشديد له، مما دعاه للقيام بتوضيح

مذهبه وتفسير ما غمض منه، غير أن هذا الرد من «مالبرانش»، لم يكن كافياً لإقناع الأول برأي الأخير، وهذا ما عبر عنه كتاب «أرنو» عن «الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة» Traité des vraies et des fausses Idees الذي تضمن نقداً وتفنيداً لرأي «مالبرانش»، مما دعاه إلى القيام بالرد عليه في «الرد» Réponse الذي صدر في عام ١٩٨٤.

ويروى أنه بعد صراع مرير من الجدل والمناقشة في روما، إنتصر حزب «أرنو»، واستبعد الكتاب على إثر ذلك، Mis a L'index[1] وذلك في عام ١٦٩٠.

كانت هذه الأحداث إحدى نتائج الصراع الفكري، الذي ظهر إبان القرن السابع عشر، والذي ترتب عليه ظهور تياري فكر متعارضين، مثلا رد فعل للحركة الديكارتية، ربط أحدهما بزعامة «بوسوييه» بين الإيمان والعقل في دائرة الفلسفة الديكارتية. واقترب الثاني بزعامة «أرنو» من هذه الفلسفة مؤيداً ارتباط الفلسفة والدين فيها، ومؤيداً للاتجاه الروحي، وفكرة الثنائية، غير أنه رفض التصورية الديكارتية.

عين «مالبرانش» في عام ١٩٦٩، عضواً شرفياً في الأكاديمية العلمية، لما أبداه من براعة في علوم الهندسة، والرياضة والفيزيقا، مما جعله يحوز شهرة عظيمة. كما حققت كتبه نجاحاً كبيراً احتدمت معه حدة الجدل والمناقشة، عندما درست في المدن الرئيسية لفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد وهولندا، مما أكسب مذهبه إعجاباً جماً من سائر الأوساط.

وبالإضافة إلى نبوغ «مالبرانش» العلمي، فقد وهب شخصية اجتماعية براقة، فكان شرف صحبته وحب التحدث إليه والاستماع إلى مبادئه وأفكاره، شرفاً يتطلع إليه الناس، وإلى ذلك يذهب «بيير أندريه» P. Andre بقوله: -

---

(١) Malebranche: **Entretiens** . p 2

«كان الفيلسوف متمتعاً بشخصية مرموقة يؤتنس إليها، كما كان على خلق دمس، يتعامل مع المحيطين به ببساطة وتواضع، وكان أشد ما يسعده هو مداعبة الأطفال وسرد القصص العجيبة لهم»[1].

وإلى جانب ذلك فقد كان الفيلسوف كريماً خيراً، محباً للناس وليس ما هو أكثر دلالة على ذلك من إنفاق ثروته الكبيرة التي ورثها عن والده في أعمال الخير والإحسان، ولم يحتفظ لذاته، إلا بمبلغ بسيط من المال، يكفيه بالكاد لقضاء حياة تقشف وتواضع وبساطة.

وعلى الرغم من هذه الحياة البسيطة التي كان يعيشها الفيلسوف، فقد كانت له صلات كثيرة بالعديد من كبار شخصيات عصره، من العلماء والفلاسفة المشهورين الذين حفظوا له إعجاباً جماً بعمق الشخصية، وجودة الكتابة، وسمو الأخلاق.

يتضح لنا مما سبق أنه بالرغم مما كان يعانيه الفيلسوف من اعتلال صحته فقد كان يتمتع بشخصية جذابة مؤثرة، وبمنطق سهل بسيط على الرغم من أن سماته الجسدية لم تكن تنطوي في ظاهرها على أي طابع عظمة أو هيبة[2].

---

(١) Malebranche: Entretiens P 2.

(٢) يشير بيير أندريه P. André إلى سمات الفيلسوف الجسدية فيذكر: «إنه كان يعاني من نحافة ظاهرة، ومن تقوس في الظهر، كما كان ضخم الرأس، أما صوته فكان رفيعاً مما كان يدعوه إلى الصياح بأعلى صوته في المجتمعات، حتى يتمكن الآخرون من سماعه فيبدو عندئذ في مظهر الثائر. أما خطواته في أثناء السير فكانت واسعة، تكاد تخلو من مظاهر الكبرياء وذلك لقصر قامته ونحافة جسده.

وبالرغم من ضعف بنيته فقد تميز «مالبرانش» بالسرعة والمهارة؛ يشهد بذلك ما روي عنه من أنه كان من أشهر لاعبي البلياردو، في عصره[1].

Entretiens, P 11.

قضيت حياة «مالبرانش»، على إثر أزمة صحية أدت إلى وفاته، وقد عبر «بيير أندريه» P. Andréعن هذه الأيام الأخيرة لحياة الفيلسوف بقوله: ـ «في أحد الأيام وكان «مالبرانش» يجلس مع أحد أصدقاء أسرته في فيلينيف سانت جورج Villeneuve Saint Georgeتوفى وهو يعاني من آلام مبرحة وذلك في ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥»[١].

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف قد حضره الموت في أثناء قيامه بعمل قداس، فلم يستطع إتمامه لاشتداد وطأة المرض عليه، فنقل في الحال إلى باريس التي ظل يعاني بها آلام المرض لمدة أربعة أشهر، لم يكن له من شاغل أثناءها إلا أن يتقبل قدر الموت بنفس راضية مؤمنة، ورعة، نادماً[٢] على ما اقترفه أثناء حياته من ذنوب[٣].

ومن الأقاويل التي كانت تتردد عن أسباب وفاته، ما يذكر عن نقاش طويل حاد تبادله مع الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي Barkeley George بخصوص مسألة الطبيعة والنعمة.

ثانياً ـ المؤثرات الفلسفية على فكر «مالبرانش»: ـ

تبين لنا مما سبق أن «مالبرانش» كان فيلسوفاً ذا طابع ديني. لم يقنع بمقررات الفلسفة التي درسها في كلية لامارش، وفي جامعة السوربون، فاتجه وجهة لاهوتية، عندما انضم إلى جمعية الأوراتوار الدينية، التي كانت تموج في ذلك الحين بتيارات الأوغسطينية والديكارتية.

---

(١) Ibid.

(٢) الندم كلمة لاهوتية تعني في اللغة الفرنسية .Le Repentir OU La Condition

(٣) «Il mourut pendant qu'il celébrait la messe de chercher les fautes qu'il avait pu commitre durant sa vie pour s'en accuser et en demander pardon a Dieu» Malebranche, **Entretiens**, P. 11.

وكان اهتمامه بدراسة الانتقادات الخاصة بالتوراة، من بين المؤثرات الدينية المبكرة التي تعرض لها الفيلسوف، إلى جانب دراسته للتاريخ الديني، الذي شجعه عليه أساتذته.

ويعد رفض «مالبرانش» للعمل الوظيفي في كنيسة نوتردام دليلاً على عمق شعوره الديني، فقد رفض مع هذا العمل مبلغاً كبيراً من المال كان سوف يتقاضاه منه. وربما عبرت محاولة رفضه للعمل عن رغبة داخلية لديه في ألا يصبح الدين مطلباً كهنوتياً، في حين أنه سعى له باعتباره موضوعاً للإيمان فحسب، بحيث يكون الشعور أو الوجدان وليس المنصب أو المال هو الدافع إليه. كما يعد رفضه لمبدأ جمع الثروة، مع قبوله لحياة العزلة والتأمل، موقفاً مضاداً لتيار المغريات الزائلة، وزهداً في المظاهر الدنيوية، والتزاماً بأصول الزهد المسيحي. وليس هناك ما هو أكثر دلالة على عمق الأثر الديني لديه من تعيينه قسيساً في عام ١٦٦٤.

وعلى الرغم من أثر فكر القديس «أوغسطين» على فلسفة «مالبرانش» وكان قد درسه في مجمع الأوراتوار الديني - إلا أنه قد تأثر «بديكارت» بشدة، ومن هنا حاول المزج بين الإتجاه اللاهوتي عند الأول، والتيار العقلي عند الثاني، على ما سوف يظهر في فلسفته فيما بعد أملاً في الوصول بمثالية «ديكارت» إلى أقصى أبعادها الروحية والتي ستجد في «باركلي» تعبيرها الأخير.

وتعد فكرة النفس L'âme من بين الموضوعات الأوغسطينية التي تركت آثارها على فكر «مالبرانش». بالإضافة إلى بعض أفكار لاهوتية أخرى كان قد تأثر بها، كفكرة المسيحية Chrétienne هي الفلسفة الحقة، والحقيقة الواحدة الإلهية، كما تابع أوغسطين في تصوره عن الإيمان باعتباره طريق الحكمة، وغيرها من موضوعات.

وقد لعب الفكر الديكارتي دوراً هاماً في مـذهب «مالبـرانش» الذي تـأثر بمنهجه بصـورة كبيـرة، كمـا أن ثمـة اتفـاقـاً قـد ظهـر بينهمـا حـول الاتجـاه اللاهوتي ، الذي أخفاه «ديكـارت» ولم يرد أن يبـرزه مخافـة بطش السلطات، بينما أبرزه الأول بوضوح كامل من خلال فلسفته. وتذهب بعض الآراء إلى أن هناك اتفاقاً بين الفيلسوفين حول مسائـل اللاهـوت فيذكـر «مارتن» عن فلسفـة «مالبرانش»: « ـ أنه قد جمع بين الفكر الديني من جهة، والفكر العقلي الذي يبحث في مسـألة الأخـلاق والحريـة من جهة أخـرى، ويذكـر عنه في مـوضع آخـر: «إن فلسفتـه قـد ضمت بعض الأسـرار المسيحيـة، كسـر النعمـة وسـر التجسد، ولذلـك فإنـه لا يختلف مع «ديكـارت» في مقدار الاهتمـام بمسائـل النعمة والتجسد، قدر الاهتمام بموضوعات الحرية والحياة والمستقبل»[1].

يتبين لنا مما سبق أن «مالبرانش» قد استقى بدايـات فلسفته ولاهـوته من «ديكارت» وأوغسطين فظل فكره ديكارتياً، أوغسطينياً محتفظاً بأصالته، ومتـأثراً ببعض مؤثـرات استفاد منهـا كالمسيحيـة التي استمـد منهـا الكثيـر، وكـذلـك الأفلاطونيـة المحدثـة ولا سيما في مبـدأ الخلق والفيض والصدور عن الـواحد L'un، لهذا يمكننا القول متفقين في ذلك مع الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان:

«لقـد تفاعلت الـديكارتيـة وتيـارات الأوغسـطينيـة والكثلكـة المسيحيـة والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة «مالبرانش»[2].

---

(١) Martin; J; **Malebranche**, librairie bloud, Paris 1912 P 12.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريـخ الفكر الفلسفي (الفلسفـة الحديثـة) دار الكتب الجامعيـة ١٩٦٩ ـ ص ٩٢.

ثالثاً: مؤلفاته:

كتب «مالبرانش» مؤلفات كثيرة باللغة الفـرنسية في شتى فـروع المعارف وبصفة خاصة في الفلسفة واللاهوت.

وهذه قائمة بأعمال الفيلسوف: ـ

١ ـ «البحث عن الحقيقة»

La Recherche de la Verité .

من مؤلفات الفيلسوف الضخمة والهامـة، عرض فيـه لأفكاره عن طبيعـة العقل الإنساني، وكيفية استخدامه حتى يتمكن الإنسان، من تجنب الخطأ في العلوم. صـدر هذا المؤلف في ثـلاثـة أجـزاء ظهـر الجـزءان الأولان في عـام ١٦٧٥، أما الجزء الثالث فقد صدر في عام ١٦٧٨.

٢ ـ «أحـاديث مسيحية تهـدف إلى تبريـر حقيقة الـدين والأخـلاق عنـد السيد المسيح».

Conversation SChrétiennes dans leSquelle on Justifie la vérité de la More de la Jesus Christ.

وقد صدر في عام ١٦٧٥.

٣ ـ «تأملات مسيحية صغيرة» Petites Méditations Chrétiennes.

وصدر في عام ١٦٧٧.

٤ ـ «أحاديث مسيحية» Conversations Chretiennes

وصدر في عام ١٦٧٧.

٥ ـ «تأملات صغيرة تهيء للتواضع والتوبة»

Petites Méditations pour se Desposera l'humilité et á la Pènitence.

وصدر في عام ١٦٧٧ .

٦ ـ «أحاديث في الطبيعة والنعمة» . Traité de la Nature et de la Grâce

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٠ .

٧ ـ «تكملة دراسة الطبيعة والنعمة» .

Eclaire Cissement a la suit de Traité de la Nature et de la Grâce .

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨١ .

٨ ـ «الدفاع عن مؤلف البحث عن الحقيقة ضد اتهام لوي دي لافيل»

Refleuse de L'auteur de la Recherche de la Vérité Contre L'acusation de M . Lois de la ville.

وقد أصدر «مالبرانش» هذا المؤلف في عام ١٦٨٢ .

٩ ـ «قوانين اتصال الحركة»

Des Lois de la Communication des Movements.

وقد صدر في عام ١٦٨٢ .

١٠ ـ «دراسة لشرح انتقال المادة»

Memoire pour Expliquer la Possibilité de la Transubistantations

وصدر في عام ١٦٨٢ .

١١ ـ «مقال في الأخلاق» Traité de Morale

وصدر في عام ١٦٨٢ .

١٢ ـ «رد مؤلف البحث عن الحقيقة على كتاب السيد أرنو عن الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة».

Réponse de L'auteur de la Recherche de la vérité au Livre de M. Arnauld des Vraies et des Fauses Idées.

وقد صدر هذا الرد في عام ١٦٨٤.

١٣ ـ «أحاديث عن الميتافيزيقا والدين»

Entretiens Sur La Metaphysique et Sur La Religion.

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٨.

١٤ ـ «في مختلف مظاهر مقدار الشمس والقمر في أفق السماء وبين وقت السمت».

Des Diveres Apparences de Grandeur du Soleil et de Lune dans l'horizon et dans le Méridien.

وقد صدر عام ١٨٩٣.

١٥ ـ «أحاديث عن الموت»

Entretiens Sur La Mort

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٩٦.

١٦ ـ «مقال في حب الله كحب في ذاته»:

Traite de l'Amour de Dieu equel Sens il dit être.

وقد صدر في عام ١٦٩٧.

«تأملات عن الضوء وعن الألوان والنار»

Destinteresse Reflexions Sur la Lumiére et Les Couleurs et la Generation du Feu.

وقد صدر في عام ١٦٩٩.

١٨ ـ «أحاديث لفيلسوف ديكارتي مع فيلسوف صيني عن وجود وطبيعة الإلـه». Entretiens d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois Sur l'existence et la Nature Dieu.

وصدر في عام ١٧٠٨ .

١٩ ـ «رأي خاص بالأحاديث التي دارت مع فيلسوف صيني»

Avis Touchant L'entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois.

وقد صدر في عام ١٧٠٨ .

٢٠ ـ «أحاديث عن الميتافيزيقا بخصوص الدين والموت».

Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Mort

وصدر في عام ١٧١١ .

٢١ ـ «أفكار في مبدأ الحركة الفيزيقي»

Reflexions Sur la Prémotion

وقد صدر في عام ١٧١٥ .

٢٢ ـ «تأملات تهيء الإنسان للتواضع والتوبة لجميع أيام الأسبوع»

Méditations Pour Se disposer a l'Humilité et á la Penitence avec quelques Considerations de piétié Pour tous Les Jours de la Semaine.

وقد صدر هذا التأمل في عام ١٧١٥ .

٢٣ ـ «مقال عن الكائن اللامتناهي»

Traité de l'infini créé.

وقد صدر هذا المقال في عام ١٧٦٩ .

٢٤ ـ «رسالة في الاعتراف والمناولة»

Traité de la Confession et de la Communion.

صدر في عام ١٧٦٩ .

٢٥ ـ «مقال عن حب الله»

Traité de l'Amour de Dieu.

وقد صدر في عام ١٨٣١[١].

---

(١) **Entretiens:** Note Bibliographique VI, VII.

تعليق وتقييم على المؤلفات المالبرانشية

من خلال هذا العرض لمؤلفات الفيلسوف، نجدها قد كتبت بلغة فرنسية أصيلة، مشبعة بأسلوب نثري بديع، وعلى الرغم من إثارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات في عصره ـ كما سبق أن ذكرنا بإيجاز ـ إلا إنها مع ذلك قد ساعدت على إثراء الفكر الكاثوليكي، كما أمدته بمؤلفات عظيمة وقيمة. وقد قام الفيلسوف بنشر أول كتاب له وهو «في البحث عن الحقيقة» متضمناً لخلاصة أفكاره وتأملاته التي أحس عند تأليفها وصياغتها بالحاجة الملحة إلى وضع فلسفة روحية عقلية متكاملة. وهكذا عرض «مالبرانش» لمؤلفاته المختلفة وهي تنطوي على أفكار مذهبه في الطبيعة والنعمة.

وكان «البحث عن الحقيقة» أول هذه المؤلفات القيمة مقسماً في أجزائه الثلاثة، ومنطوياً إلى جانب الفكر الميتافيزيقي على آرائه في الفسيولوجيا والأخلاق.

أما كتابه «أحاديث مسيحية» فقد عرض فيه الفيلسوف دراسة الوسائل التي تمكن من يتبعها من بلوغ نعمة الإيمان. كما أنه يضم محاولة لشرح عملية الخلاص «Rédemption».

أما «التأملات المسيحية» فإنه مؤلف ينبثق فيه مبدأ النعمة من مبحث

الميتافيزيقا الوثيق الارتباط بمبحث الألوهية. ويمثل مؤلفه «أحاديث عن الميتافيزيقا والدين» عرضاً كاملاً لمذهبه، الذي يكشف فيه عن موهبة الأديب مع حكمة الفيلسوف وورع رجل الدين(١).

وتفسر رسالته «في الأخلاق» مسألة الامتثال لله والخضوع لمشيئته كما يقدم فيها شرحاً لموضوع الصلة بين الخالق والمخلوق أي تفسير عملية الخلق الإلهي.

وهكذا تبدو مؤلفات الفيلسوف وقد انسحب عليها طابع لاهوتي كما حققت نجاحاً كبيراً بالنسبة للكاثوليك، ويؤكد ذلك قول «مارتن» : «لقد أعاد المذهب الكاثوليكي مجده وسيادته بما خلفه ممثلوه ـ وكان مالبرانش واحداً منهم ـ من أثر في الحركة العقلية والاجتماعية»(٢).

لقد تكشفت مؤلفات الفيلسوف عن محاولة ناجحة للتوفيق بين العقلانية الديكارتية، والأوغسطينية المؤمنة استخدم فيها أسلوبه الأدبي الرائع الذي اشتهر به ويعبر عن ذلك «فونتنل» Fontenelle بقوله: «كان «مالبرانش» أديباً حساساً أثرى أعماله الفكرية بأسلوبه الأدبي الرائع»(٣) كما يذهب «فيكتور دلبوس» Delbos إلى: «أن «مالبرانش» هو الذي أدخل في تبنيه للحركة الديكارتية، فلسفة مميزة عبر عنها في لغة أكثر مرونة، تنتظم في عبارات تنبض بالحيوية والثراء»(٤).

لقد أجمع الكثيرون من الأدباء والفلاسفة، على وضوح ورشاقة تعبير «مالبرانش»، من بين هؤلاء «ليبنتز» و «ديدرو» إلى حد أن «فولتير» نفسه كان

---

(١) Martin, J: **Malebranche** p 13.

(٢) Malebranche: Entretiens P 11 (Notice sur Malebranche.

(٣) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** , Librairie Plon, Paris 1921 **P** 92.

(٤) Ibid.

قد امتدح كتاباته باعتبارها نموذجاً للعرض الفلسفي، المتميز ببساطة الأسلوب والإلمام بما يتطلبه الموضوع من الحقيقة والجمال. كما اتسمت كتاباته بروح التأمل والخشوع لله. ومن الجدير بالذكر أن هذه الموهبة في الكتابة الأدبية قد ساعدت في نجاح كتاب «في البحث عن الحقيقة» الذي تميز بطريقة فنية عالية في طريقة العرض وجودة الأسلوب، كما تميز بمسحة الحكمة وخصوبة الخيال. يعبر «ليبنتز» عن أسلوب «مالبرانش» فيقول: «إنه قد توصل إلى السر الذي استطاع به أن يجعل من الأشياء المجردة أشياء حساسة ومؤثرة»(١).

وهذا هو السر الذي تميزت به كتابات «مالبرانش»، فعلى الرغم من أنه لم يضعف من قوة المبادىء المجردة، فقد عرف كيف يصبغها بصبغة سحر، وشعر، ويثريها بأحاسيس ومشاعر خلقية، ودينية، وروحية متسامية. لذلك فلم يصبح مذهبه مجرد موضوع فكري ينتظر مناقشة ميتافيزيقية فحسب بل «أصبح انبثاق ذات تعمل بكافة القدرات وتجد في بحثها عن الحقيقة السكينة النهائية والسعادة المطلقة»(٢).

---

(١) Malebranche: **Entretiens** , P 11.

(٢) Scruton;Roger: **from Descartes to Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy** London, Bostan and Henly.1981. P 40.

الباب الثاني

« مالبرانش بين الفلسفة والدين »

الفصل الأول ـ عرض تمهيدي للصلة بين الفلسفة، والدين:

* الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي

أولاً ـ الفلسفة والدين عند اليونان

ثانياً ـ الفلسفة والدين في العصر الوسيط

ثالثاً ـ الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة، والعصر الحديث.

الفصل الثاني: مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) عند «مالبرانش»

* مقدمة

أولاً ـ وجود الله

ثانياً ـ الذات الإلهية

ثالثاً ـ الصفات الإلهية

الفصل الأول

* عرض تمهيدي للصلة بين الفلسفة والدين

- الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي
  أولاً - الفلسفة والدين عند اليونان
  ثانياً - الفلسفة والدين في العصر الوسيط

* الإتجاهات الفلسفية التي سادت العصر الوسيط

أ - اتجاه الفلسفة اليهودية .
اتجاه الفلسفة المسيحية .
جـ - اتجاه الفلسفة الإسلامية .

* الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية .

ثالثاً - الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث .

الفصل الأول

الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي

تعد مسألة الصلة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التي شغلت المفكرين لقرون طويلة من الزمان. وحيث أن الفلسفة تدرس مباحث الوجود، والمعرفة، والقيم[1]، كما تنبع عن العقل والفكر العقلي الحر، بينما ينبع الدين عن القلب والوجدان؛ لذلك تصبح نقطة الانطلاق للفيلسوف مختلفة عن نقطة الابتداء لرجل الدين. فالأول يبدأ من القوانين الأساسية للفكر، ويمضي دون أي اعتراف بأي قضية أو رأي، دون أن يخضع للبرهان المنطقي، فالعقل هنا يعد أداة الفلسفة، في بحثها عن الحقيقة عبر تاريخها الطويل.

أما الدين فإنه يبدأ بالوحي المقدس **Révélation** أو بأوامر غيبية مقدسة سواء صدرت من السماء أو الأرض (عند الأديان الوثنية) ولذا فإن النقل والقدرة والتأسي وليس العقل هي وسائل وأدوات المضي في طريق الإيمان، وهذا الإيمان في ذاته ليس أمراً عقلياً، بل هو أمر شعوري وجداني لا يتلاقى مع العقل، إلا عندما يحاول أصحاب الدين التوفيق بين العقل والنقل، أي بين الفلسفة والدين. ولما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماماً ـ أو تكاد

---

(١) مباحث الفلسفة الثلاثة هي: مبحث الوجود (الأنطولوجيا) Ontologie ومبحث المعرفة (الإبستمولوجيا) Epistemologie ومبحث القيم Recherche de valeurs وهي الحق والخير والجمال .Le Vrai, Le Bien, le Beau

تتطابق ـ مع موضوعات الدين، لهذا فإن عملية التوفيق بينهما تصبح ضرورية، حتى لا تزدوج شخصية الفرد فيعيش بإيمان منفصل تماماً عن الدين، رغم أن كلا من العقل والدين يحاول تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله، وعلل الموجودات، والإنسان وذاته وأفعاله، كما يفسر الحرية Liberté ومطلق الوجود Existence . . . إلخ. ومن ثم فإنه احتراساً من أن يتبنى الفرد الواحد تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد، سواء أكان وجودياً أم إنسانياً نفسياً، تعين أن يقوم الفيلسوف بجهد في مجال التوفيق كما أشرنا.

والحقيقة أن الصراع بين الفلسفة والدين قد ظل قائماً حتى مطلع العصر الحديث، وظهور الفكر الديكارتي، فقد سيطرت الكنيسة Eglise على الفكر الفلسفي قروناً طويلة من الزمان، ومع أن هناك من المفكرين من حاول أن يعلي كلمة الفلسفة، ويجعلها متميزة تماماً عن الدين، إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل، من خلال العودة إلى تعاليم الكتاب المقدس Evangile، كما حاولوا التقريب بينهما وبين فكر «أرسطو» Aristotle(٣٢٢ ـ ٣٨٤ ق. م) على وجه الخصوص، حيث اعتقدوا أن آراءه ونظرياته تتفق وطبيعة تعاليم الكتاب المقدس، ولذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على نظريات «أرسطو» «المعلم الأول» واعتبرته مروقاً على الدين. وبطبيعة الحال لم يستمر هذا الواقع طويلاً، فقد وجدت الفلسفة في رجال الفكر من يدافع عنها ويحفظ لها صلة القرابة مع الدين، أو من يحاول التقريب بينهما وبينه، ليجعل منها في خاتمة المطاف مصدراً واحداً للحقيقة، حول طبيعة الوجود الإلهي. ولكننا نتساءل عما إذا كانت هناك ثمة محاولات، بذلت من جانب المفكرين فيما قبل الفلسفة الديكارتية، لتحرير الفكر والفلسفة من تعاليم الكنيسة؟ وهذا يعني بالضرورة أن ثمة عوامل كبلت الفكر الفلسفي بالأغلال، وجعلت الفلسفة أسيرة الدين، فما هي تلك العوامل؟ وما هو أثرها على الفكر الفلسفي؟ وكيف استطاعت الفلسفة أن تجد طريقها أولاً

بعيداً عن الدين؟ ثم كيف التحمت به مرة أخرى معلنة أن حقائقها تخدم الإيمان وتؤيده؟.

والواقع أن الصلة بين الفلسفة والدين، قد مضت متأرجحة ما بين صلة وثيقة، وصلة خفيفة متقطعة الأسباب. ولذا ينبغي علينا في هذا الفصل الإشارة إلى صورة الصراع بين الفلسفة، والدين، أي بين الفكر والإيمان ـ العقل والوجدان ـ منذ عصر اليونان، متدرجين تاريخياً إلى العصر الوسيط، فالعصور الحديثة. ثم نعرض لصورة هذا الصراع في عصر النهضة الأوربية، متدرجين في عرض هذه الصلة حتى مطلع القرن السابع عشر، وظهور «ديكارت» مؤسساً للمدرسة العقلية الفرنسية. وبعد ذلك نتطرق إلى تفسير المذهب المالبرانشي، في ضؤ الصلة بين الفلسفة والدين.

أولاً ـ الفلسفة والدين عند اليونان:

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان إثر اهتزاز القيم الدينية لديهم، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى عبادة الإله زيوس القابع على جبل الأولمب، والذي كان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة[1]. نزولاً منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك، فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله، كما كان لكل من الفنون إله أيضاً ومنهم ربات الفنون Muses اللائي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان أكاديموس، وهو المكان الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد، هذا

(١) اختلفت تصورات اليونانيين حول وجود الآلهة، فذهبت بعض الآراء إلى القول بتعددها كما ذكر طاليس، بينما تصور البعض الآخر كاكسانوفان وجود إله واحد يحكم العالم، مشيراً في ذلك إلى السماء. وقد امتلأت الأساطير اليونانية بالآلهة، التي نسج حولها الكثير من الأساطير المتشابكة والغامضة. وكان من نتائجها ظهور «الميثولوجيا» التي تطالعنا دائماً في قراءة الأعمال اليونانية ولا سيما في مجال الأدب، ومن أمثالها أسطورة الإلياذة والأوديسا لهوميروس وهو من أكبر شعراء الإغريق. حيث نلمس مدى تمثل الآلهة وتدخلهم المباشر في شؤون البشر.

بالإضافة إلى وجود أديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية، وهي ديانة انتقلت إلى اليونان من طراقيا مع الإله (أورفيوس)[1]، ويتمثل فيها جانب زهد كبير تأثر به «فيثاغورث» وأتباعه ولا سيما في آرائه في النفس ونزعاتها السرية. وكذلك ظهرت عبادة Apollo، وهي من العبادات الشهيرة، التي انحدرت إلى اليونان من الشمال عن طريق الآخيين.

وعندما أحس اليونانيون بأن ثمة منازعات وصراعات تجري بين هؤلاء الآلهة، فتدبر بينها المؤامرات مثلما يحدث تماماً بين البشر، وإنهم لذلك لا يصلحون نماذجاً يتأسون بها، من حيث أنهم يتفجرون بالرغبات والشهوات والغرائز مثل أبناء البشر تماماً، وقد يدبرون الشر للناس - مع أنه ينبغي عليهم كآلهة أن يكونوا مصدراً للخير والخصب والنماء - لكنهم كانوا يتحكمون في مصائر البشر. والحق أن هذه التصورات وإن كانت غير مستحبة، إلا أنها قد هيأت العقل لأفكار كان في أمس الحاجة إليها[2]، ولا سيما بعد أن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر، وأن بينها وبين الإنسان علاقة، كانت نموذجاً للعلاقة بين الأرستقراطية وطبقات العبيد في المجتمع الإنساني كما كانت الآلهة تتأثر بالصلاة والهبات والتضحيات، ولذلك كانت خدمتهم والعمل في سبيلهم، من الأسباب التي تجلب لفاعلها النجاح في حياته الدنيوية.

لهذه الأسباب مجتمعة كفر اليونانيون بآلهتهم، وتمثل هذا في ظهور طبقة الحكماء السبع، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة، وكان طاليس Tales أحد هؤلاء الحكماء السبع، وأحد الفلاسفة الطبيعيين الذين أرجعوا أصل العالم إلى جوهر أحادي مادي، فقد فسر الجوهر بالماء، وهو من التفسيرات الميتافيزيقية البعيدة عن مجال الدين، وعلى الرغم من أن الإشارة

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة - جـ ١، ص ٢١.

(٢) Guthrie; **A History of Greek Philosophy** Cambridge WRC P 26.

إلى عنصر ـ الماء ـ كجوهر للعالم قد ذكر في العهد القديم[1]، إلا أن هذا التفسير قد ذكر بدون شرح أو تفسير منطقي له، في حين أن «طاليس» قد أوجد مبررات فكرته أو تصوره عن هذا الجوهر[2]، كما أبرز أيضاً فكرة تعدد الآلهة[3].

أما انكسمندريس Anaximandre فقد فسر أصل الأشياء تفسيراً آلياً، كما فسر الوجود باجتماع عناصر مادية وافتراقها، بتأثير الحركة وبدون علة فاعلية متمايزة، وبدون غائية أيضاً، وقد سُمي هذا الجوهر باللامتناهي في حين أن «أنكسيمانس» Anaximène قد تصور أن الهواء هو أصل العالم وجوهر الأشياء بعد أن رفض تصورات سابقيه عن جوهري الماء واللامتناهي، أما ترجيحه لعنصر الهواء في تفسير أصل العالم فيرجعه إلى أهمية الهواء لحياة الكائن الحي. أما «هيرقليطس» Heraclite فقد ذهب إلى أن النار هي أصل العالم من حيث أنها أدل الأشياء على التغير.

وهكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة يردون أصل العالم إلى جوهر أحادي، مادي، ومن ثمة فقد أهملوا ـ أو كادوا ـ التفكير اللاهوتي فبدت فلسفاتهم مفسرة للطبيعة بدون خالق، من حيث أنها قديمة أزلية أبدية، لأن المادة أصلاً قديمة والعالم أيضاً قديم. بهذه الكيفية نرى أن أحداً منهم لم يحاول الإشارة إلى فكرة النفس أو العقل أو الألوهية إلا في وقت متأخر عندما ظهر الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون ولا سيما عند «أنكساغوراس». «Anaxagoras» وإذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد تلمس بعض العبارات التي تنبىء بوجود مسحة دينية عند هؤلاء السابقين على «سقراط» Socrate فإن ذلك يعد من قبيل

(١) الإنجيل، العهد القديم ـ سفر التكوين، الإصحاح الأول آية ١، ٢، ص ٣، دار الكتاب المقدس.

(٢) Taylor, A E: **Greek Philosophy** London Oxford University Press Humphery Mil Ford London1945. P. 13.

(٣) Ibid P 14.

التعسف في التفسير. إذ لم تكن هناك ثمة مسحة لاهوتية اللهم إلا أن تكون هذه الآراء قد نسبت إلى الطبيعيين من خلال مدرسة الإسكندرية الفلسفية مثل نسبتهم إلى «طاليس» قوله: ـ بأن العالم مليء بالآلهة، وربما أنه قصد من وراء ذلك التأكيد على أن المادة حية وأن كل شيء في الوجود حي، فلا وجود لإنسان أو حيوان أو نبات أو جماد بدون حياة. لكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق والذي كان محدوداً في تأثيره، وتمثل في دائره الفيثاغوريين «Pythagoricienne»[1] الضيقة التي شعر أتباعها بأنه لا يمكن للتيار اللاديني الطبيعي عند اليونان، أن يحتمل عقيدتهم ومراسمهم، ولهذا فقد هجروا بلاد اليونان، متجهين إلى جنوب إيطاليا فيما عرف بالمستعمرات اليونانية، تلك التي كانت أساساً أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد.

مما سبق يتبين لنا كيف أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تكن قائمة، أو كانت غير ذي موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف في المشكلة ولولا إختفاء الدين ـ إلى حد ما ـ عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفي أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء، وذلك على النقيض من الفكر الشرقي القديم عند المصريين القدماء والفرس والهنود وغيرهم فقد كانت للدين الكلمة العليا، ولهذا كان الفكر يأتمر بأمره وكان الكهنة هم المفكرون، كما تحددت الغايات من الفلسفة كغاية الخلاص من الشر والنجاة من الألم. وقد مثلت الروح عند الشرقيين قوة فعالة، لا قوة عقلية يمكن إدراكها من خلال الأعمال

---

(١) المدرسة الفيثاغورية: أسسها فيثاغورث الرياضي المشهور الذي تأثر مذهبه بالديانة الهندية بدرجة كبيرة، ولا سيما في تصوره عن تناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية. أما الحقيقة عنده فكانت هي الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله. وفيما يتعلق بتصورات الدين لدى الفيثاغوريين فلا توجد نصوص صريحة عنها، إلا أنه كانت لديهم نفحات في تطهير الشرك الشعبي من أدرانه، وكذلك تنزيه الآلهة عما لحقت لهم من مخيله العامة من نقص: وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً.
يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية

الحيوية، وليس في الأعمال المجردة، ليس أدل على ذلك من رياضة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والمران، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد. وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطارات التفكير، وربطته بالغايات العملية في الشرق، فجاء تفكيرهم في الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة، وبذلك انتفى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية.

ويلاحظ من ناحية أخرى، أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين، قد بلغت أوجها عند «سقراط» (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) الذي أتهم بإنكاره لآلهة اليونان، وبأنه يعلم الناس فكراً جديداً، معارضاً لهذا الدين، رغم أنه يقول أن أفكاره ذات مصدر متعال، قوامها الإلهام والتنوير القلبي، وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة. هذا بالإضافة إلى سخريته وتجريحه للكهنة ورجال الدين ولا سيما في محاورة «أوتيفرون» أو «التقوى»، على الرغم من أنه قد عبر في فلسفته عن الروح واعتبرها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية[1]، فكان موقفه هذا بداية لتوجيه النظر إلى أهمية النفس الإنسانية، وإعلاء شأن الروح، وإيقاظ الضمير فرفض تصورات اليونانيين عن الآلهة وما رووه عنهم من شهوات وخصومات، كما رفض تقديم القرابين لها وتلاوة الصلاوات، وكانت غايته رد العبادة إلى الضمير الإنساني[2] وإرجاعها إلى صفاء الضمير وخلاص النية، والتأكيد على خلود النفس وتمايزها عن الجسد، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها، واستحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة ويقينية في الحياة الإنسانية[3].

أما أفلاطون «Platon» (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م) فهو يعد من أقرب

---

(١) Geager, Wearner: **Paideia the Ideals of Greek Culture,** P. 45.

(٢) Zeller: **Outlines of the history of Greek Philosophy,** P. 103.

(٣) Taylor; EJ: **Greek Philosophy** M. A London 1945.

الفلاسفة الإغريق روحية، وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، وأقربهم شبهاً بالمسيحية في بعض تصوراته الدينية. لكن فلسفته كانت أكثر صعوبة وعمقاً من فلسفات غيره من فلاسفة اليونان[1]. فقد استمد نزعته الروحية من فيثاغورث، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان: «إن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام، ذلك النظام الذي تستمد عناصره من المشاركة. في مثال الجمال بالذات»[2].

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل لخالق هذا العالم الحسي دوراً ثانوياً وهو الصانع demuirge أما الإله الأعظم، إله الخير بالذات فهو إله فلسفي، وقمة لعالم المثل الذي يشتمل على النماذج المثالية للأشياء. وليس هو الإله الديني الذي تشير إليه الأديان.

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الخير بالذات، على رأس عالم المثل فأصبح بذلك من أكثر فلاسفة اليونان نزوعاً للدين. نجد أن الإله الأرسطي قابع في السماء، لا يعلم شيئاً عن هذا العالم، من حيث هو كلي، محرك لا يتحرك، هو العشق والعاشق والمعشوق، وكان هذا التصور الأرسطي للإله هو أساس انعدام الصلة بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق مما تأدى به إلى إغفال فكرة العناية الإلهية التي مثلت «جوهر الأديان فيما بعد». ومن هنا جاء مركز «أرسطو» على رأس فلاسفة اليونان الملحدين.

أما المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية Epicuriens (٢٤١ ـ ٢٧٠ ق. م) إلى رواقية Stoiciens (٣٢٢ ـ ٢٦٤ ق. م) ولا سيما هذه الأخيرة فقد

---

(١) Ibid

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية ١٩٧٤. ص ٢٠٧.

حاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر، على غير نسق الدين الموحى به، وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية، تداخلت معها لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية ومانوية وصابئيه.. إلخ. وتمثل هذا في مدرسة «أفلوطين» وأيضاً تدخل الفكر اليهودي أولاً ثم الفكر المسيحي اللاهوتي في فلسفة الإسكندرية في عصرها المتأخر، وربما جاز لبعض مؤرخي الدين أن يثبتوا وجود الدين اليوناني خلال مرحلة الفلسفة من تتبعهم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية في المعابد اليونانية حينذاك، ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آباءهم في مراسمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية. وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة.

ثانياً ـ الفلسفة والدين في العصر الوسيط:

تعد مرحلة العصر الوسيط Moyen âge(٤٠٠ ـ ١٤٠٠) من المراحل البارزة في تاريخ الصراع بين الفلسفة والدين. فقد سيطرت فيها الكنيسة على الفكر، وكانت تشكل نظاماً اجتماعياً أسس على العقيدة الدينية، المتصلة عن كثب بالفكر اليوناني، الذي واجه الدين متشبعاً بفكر «أرسطو»، وبتيار خفي من الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme (٢٥٠ ـ ٥٥٠ ق. م) التي لعبت دوراً بارزاً في الفلسفة الأرسطية. ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكري هذا العصر، هل يكون البدء باللاهوت theologie أم بالفلسفة Philosophie بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين، والفلسفة بحيث لا يصبح هناك ثمة تعارض بينهما؟

لقد عرفت هذه المحاولات التوفيقية «بالمشكلة المدرسية» وكانت تعني محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التي تقول بها الكنيسة عن طريق الوحي وبين النظر العقلي، فقد تصور المدرسيون Scolastiques أن الإنسان باعتباره حيوان ناطق قد خلق على صورة خلق الله، لكن عقله البشري قد فسد بفعل

الخطيئة الأصلية، ولذلك يجب على العقل التسليم بما ينزل به الوحي، في حالة حدوث تعارض بينه وبين ظاهر الوحي، فإذا حدث وأنكر العقل حقائق الوحي أو عارضها فهو بذلك يقع في خطأ كبير، إذ يعني ذلك أنه ينكر معقولية الوجود من حيث أن العقل والوحي كليهما يلتقيان عند مصدر واحد فريد هو طبيعة الذات الإلهية، التي تعد سراً لا يمكن استكناه حقيقته، ومن هنا فإن العقل البشري يضل بعيداً عن الإيمان وما يمنحه للإنسان من نعمة إلهية Grâce Divine.

من هذا المنطلق عانى التعليم في العهد المدرسي أزمة عقلية خطيرة، فكان يمارس في مدارس الكنائس، وقد أنشأ «شارلمان» Charlemagne(٧٤٢ ـ ٨١٤) كثيراً من المدارس، التي كان يدرس فيها آباء الكنيسة Pères de L'Eglise ممن حاولوا أن يلبسوا أغراضها الدينية لباساً فلسفياً متحرراً من قيود الدين. إلا أن ما درس في هذه المدارس قد أفصح عن نوايا رجال الدين، فقد درسوا المناهج والنظم التي لا تخرج عن نطاق الآخرة، والعالم الغيبي مستندين في ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء، انحدرت إليهم عن فلاسفة اليونان، وخاصة «أرسطو»؛ وكان نتيجة ذلك أن حدث صراع بين الفكر الفلسفي والدين؛ أي بين «العقل» و «الوحي» استبعد فيه أصحاب السلطة من رجال الكهنوت رجال الكنيسة المفكرين وكالوا لهم التعذيب، وفرضوا عليهم الغرامات، كما سعوا في نفيهم وسجنهم وتعذيبهم، وهاجموا أفكارهم التي عبرت عن حياة الرأي. وبهذه الكيفية فرضت الكنيسة سلطانها على شتى جوانب الحياة تصبغها بصبغة دينية، فانعدمت حرية النظر، وضاعت الديمقراطية في سيطرة الدكتاتورية الكنسية، إذ أن البابا وقد تصور نفسه خليفة الله على الأرض، كانت قد تمثلت بين يديه سلطة الأمر والنهي، والثواب والعقاب الإلهي، بما يمنحه للرعايا من صكوك الغفران، فأغلقت بذلك منافذ الفكر الحر. وتعدى الأمر إلى مواجهة رجال الجامعات، وعزلهم وقصر أبحاثهم على ما يتعلق بأمور الدين، وما يخدم أغراض الكنيسة كما

وجهت إلى هـذه الفئة تهمة الكفر والسحر، وأودع الكثير من العلماء والمكتشفين السجون، على هذا الحال مثلت هذه الأعمال المضادة للكنيسة كقمع الحريات، ورفض الأفكار، نوعاً من السيطرة الدينية على مجالات الحياة الفكرية وهي تتمسك بفكر «أرسطو» وترى أن الخروج، عليه أو رفضه مروقاً وإلحاداً[1].

أما آراء القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٣٥٤ ـ ٤٣٠) فقد كانت من بين العوامل التي زادت الموقف سوءاً خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحي كي يتعقل الإنسان، فمزج تعاليمه اللاهوتية بروح فلسفي أفلاطوني، وأسس فكره في ضوء تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعل الآباء الممجدون[2]، وكانت عبارته:

«إجبروهم على اعتناق دينكم» وهي من أقوال السيد المسيح، وكذلك ما صرح به في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» من أنه ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤيده الكتب المقدسة، كانت جميع هذه الأقوال من بين

---

(١) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، بالجماميز ـ القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٦.

(٢) أطلق مصطلح الآباء الممجدون على الحركة التي تبناها (الآباء المدافعين عن اللاهوت المسيحي في مواجهة المتشككين والمعترضين من اليهود والوثنيين؛ وهي تشبه حركة علم الكلام الإسلامي لأنها تعد أيضاً بمثابة علم الكلام المسيحي. كان على رأس هذه الحركة منذ البداية «كليمان» و «أوريجين» وقد نشأت في الإسكندرية يذهب جيلسون في قوله عن هذه الحركة: «إلى أنها كانت تعني «دفاع قانوني عن المسيحية» فجميع الأعمال والأقوال التي تمجد المسيحية وتعظمها كانت بمثابة دفاع في سبيل حصول البابوات على الحق القانوني لوجود المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية وهي رسمياً وثنية».

Gilson; Etienne: **La Philosophie au moyen age** Poyot Paris, Saint Germain 1962 P. 15.

العوامل التي زادت من حدة الموقف. فقد آمن «أوغسطين» بأهمية الكتب المقدسة، وعظم سلطانها على المؤمنين بها، ولهذا كان لموقفه آثار خطيرة في عرقلة الفكر الفلسفي؛ لا سيما بعد التصريح بآرائه اللاهوتية عن أن مدينة الله هي السماء، ومدينة الشيطان هي الأرض، مما أدى لوقف التقدم العلمي، فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسي للعلم، ومن النظر إلى موقف «أوغسطين»[1] نجد أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية. لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف «توما الأكويني» (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا، وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان، فأحل الأول في المرتبة الأولى باعتباره مكملاً للثاني ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره، ومن أجل ذلك حاول تنصير فلسفة «أرسطو» وجعلها ملائمة لتعاليم الكنيسة والوحي المسيحي، وذهب دون الخروج عن دائرة اللاهوت إلى تأكيد أثر الكتاب المقدس باعتباره «كلمة الله» وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن»[2]. في ضوء ذلك تجمد العلم بعد أن أصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي، فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت دروب الإبتكار والخلق، حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط، هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع [3]، ومن هنا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت، وأرجع كل شيء إلى الله.

---

(١) يقترح العودة فيما يتعلق بالفلسفة المسيحية في العصر الوسيط إلى الدكتور حسن حنفي حسنين في كتابه: «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني».
دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩ طبعة أولى.

(٢) O'connor; D. J : **Acritical History of Western Philosophy** the Free of Golence, U. S. A. 1964 P. 100.

(٣) عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٦٧.

مما سبق يتضح لنا أن الفكر في العصر الوسيط قد اصطبغ عامة بطابع لاهوتي صارم، طبقته الكنيسة تحقيقاً لسلطانها، وأن موقف «أوغسطين» قد زاد الموقف سوءاً، إذ أنه قد دعا إلى الإيمان في سبيل الفهم. وهنا فقد تلاشت دائرة العقل في دائرة اللاهوت، وأصبح كل تفكير فلسفي وكل فهم عقلي، هو تفكير ديني إيماني.

وعلى هذه الحال يمكننا القول بأن التفكير الفلسفي في العصر الوسيط، وقد تأثر بفكر «توما الأكويني» الذي دعا إلى التعقل لبلوغ الإيمان لم يختلف كثيراً عما كان عليه من أثر لاهوتي ظاهر، لا سيما وقد نادى باستخدام العقل في سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان، وهنا نجده يقدم الأول على الأخير، إلا أنه كان يرى أن العقل Raison وسيلة لنصرة الإيمان Foi وتبرير الدين في نهاية الأمر، وهذا ما هو نرمي إليه في هذه الخلاصة.

لكن الحال لم تستمر على هذه الصورة طويلاً، لأن الفكر المسيحي كان قد أخذ في التغير والتشكل تدريجياً منذ القرن الثاني عشر فظهر تميز بين مصطلح «الفلسفة» ومصطلح «القداسة» Sainteté حيث عبر الأول عن وجهة نظر المارقين، بينما عبر الثاني عن وجهة نظر آباء الكنيسة، أو من يتحدثون باسم الوحي المسيحي.

ثم يتقدم القرن الثالث عشر، وهو ما عرف بفترة الاستيعاب النقدي لأرسطو والفلسفة، كما عرف بعصر العلم، ودوائر المعارف، فتظهر فيه ثمرات الفكر الوسيط، وقد استخدم اللاهوتيون التابعون لأوغسطين المعرفة والمنهج الأرسطي، وأخضعوها لتعاليم اللاهوت المسيحي، ومن أمثال هؤلاء «بونا فنتورا» Bonaventure(١٢٢١ ـ ١٢٧٤) وكذلك «ألبرت الكبير» Albert le grand(١١٩٣ ـ ١٢٨٠) الذي وضع تلميذه «توما الإكويني» أصول الفلسفة في العصر الوسيط وهي مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحي.

ولا يفوتنا أن نشير لموقف الرشديين Averosists الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت. كما ظهر الغزالي حجة الإسلام يواجههم في حزم.

ولم تقتصر هذه الموجة المضطربة من الصراع الفكري على مجالي الفلسفة والدين فحسب، بل تعدتها إلى مجال العلم أيضاً، فظهر عدد من العلماء أسهموا في وضع أسس العلم الحديث «كروجر بيكون» Bacon (Roger)» (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذي دعا إلى التجربة في العلم «وأبيلار بيير» Abelard (Pierre)(١٠٧٩- ١١٤٢)الذي رأى أنه لا يجوز للإنسان إيمان بدون فهم وتعقل، ولعل العبارة الأخيرة لتعبر خير تعبير عن جوهر الصراع في هذه المرحلة التي قدمت العقل على النقل، وسبقت الفهم على الإيمان، إلا أنه حتى نهاية القرن الرابع عشر فإن تاريخ الفكر المسيحي لم يكن يتعدى مجرد مجهود يعبر عن وفاق العقل الطبيعي والإيمان.

كانت هذه هي الحالة التي تقلب فيها الفكر الفلسفي خلال العصر الوسيط. نرى كيف أنها كانت صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين، وهي مرحلة - على ما لاحظناه - قد مزجت بين الفكر الفلسفي وخاصة فكر اليونان، وبين الوحي الديني السماوي، فكان الهدف الأساسي من عملية التوفيق هو الإعلاء من شأن العقل، وإرساء قواعده ولذا يمكننا القول مع «بوترو» Boutroux في هذا الصدد: «لقد أرضت المسيحية في هذا العصر مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية غير أن هذا الامتزاج العرضي لم يستمر إلى الأبد»[١].

---

(١) Boutroux; Emile: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine** Ernest Flammarion, Paris 1947. P. 11.

الاتجاهات الفلسفية التي سادت العصر الوسيط:

يعد العصر الوسيط هو الفترة التي اتصل فيها الدين بالفكر الفلسفي اليوناني بشكل واضح كبير، وقد اشترك في هذه التجربة اليهود والمسيحيون والمسلمون كل حسب عقيدته. كما أخذت الفلسفة اليونانية طريقها إلى هذه الطوائف الثلاث في ثوب الأرسطية، مع تيار خفي من الأفلاطونية المحدثة، التي كان لها تأثير على التفكير الأرسطي.

ولقد واجهت الديانات الثلاثة أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة؟ وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينهما؟ والقضاء على أي تعارض في هذا المجال، ولا شك في أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث في هذا العصر، كما كانت مثار جدل كبير بين الطوائف المختلفة، فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك؟ أي أن يتعقل من أجل أن يؤمن، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان؟.

وهكذا يتبين لنا أن فكر العصر الوسيط كان لا يتعدى فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، لعل الإنسانية في هذه الفترة المتوسطة من تاريخها، قد أرادت أن تجمع بين فلسفة اليونان.. التي كانت تهدف إلى إخضاع الفكر للمنطق، وبين ما ورثته عن أمم الشرق القديم في مصر وبابل والهند وفارس من معتقدات، تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق التسليم بالغيبيات[1] Esotériques. وإذا ما نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين، وجدنا أنه حتى في مجال العلم كان يغلب الإيمان على الفهم، والنقل على العقل، كما توقف العلماء عن الابتكار والخلق، ولم

---

(١) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مكتبة

يبـرز سوى علمـاء وفلاسفـة درسوا في نـطاق تعاليم الكنيسـة، مثـل القـديس أوغسطين.

ويعد القرن الثاني عشر بوجه خاص فترة تأثر بالفلسفة اليـونانيـة وهي ما وقفت الكنيسة المسيحية في سبيلها. وقد سـاعد فـلاسفة العـرب واليهود على تقريب هذه الفلسفـة اليونـانية إلى العقـل الأوربي، بفضـل حـركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في اسبانيا وإيطاليا على الخصوص.

وقد نظر لهذه المرحلة باعتبارها ميداناً خصباً لكتابات كثيرة من الفلاسفة والمؤرخين الذين حقر البعض منهم من شأن الفكر في هـذه العصور لاستنـاده على آراء «أرسـطو»، وعلى منطقـه القياسي الأجـوف وقـالـوا: «إنـه ينبغي أن نتخطى هذه العصور سريعاً إلى عصر النهضـة»، إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون إلى أهمية هذه المرحلة بقولهم: « ـ لقد انحدرت المدنية الحديثة في حقيقة أمرها عن هذه العصور، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثـة، وفهم مصطلحاتهـا، بغير العودة إلى المذاهب المدرسية»[1].

ننتقل بعد هـذه المقدمـة إلى بحث صورة الصـراع بين الفلسفة والـدين فيما يتعلق بالأديان الثلاثة اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

أ ـ اتجاه الفلسفة اليهودية:

إذا بحثنا في هذا الاتجاه فإننا نتساءل هل كان لليهود حقاً فلسفـة؟ وهل كـانت لهم نظرات في الكـون كما كـان عند اليـونان الأوائـل؟ أم أن نتاجهـم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية؟

لـقـد اتسم تفكير اليهـود ـ طوال تـاريخهم ـ بالـطابع المـادي أكثـر من الـروحي، لكن هذا لم يكن يعني أنهم افتقـروا إلى الإنتاج الفكـري، أو أنهم

---

(١) Russell; B: **A Historu of western Philosophy** London 1947 P 74.

لم يضيفوا شيئاً إلى عالم الفكر(١). فعلى الرغم من لفظ المجتمع اليهودي «لسبينوزا» Spinoza (Baruch)(١٦٣٢ - ١٦٧٧) في بادىء الأمر، إلا أنه يعد بعبقريته الفكرية نتاجاً للفكر اليهودي الأصيل، فضلاً عن هذا فإننا نلمح في ثنايا فكر اليهود مسألة التشبيه والتجسيم التي تسربت بعض عناصرها إلى الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

لقد كان لليهود فلسفة إبتداء من «فيلون السكندري» Philon Le Juif(١٣ ق. م ٥٤ بعد الميلاد). و«سبينوزا» حتى «بيرجسون» Bergson (Henri)(١٨٥٩ - ١٩٤١).

أما فيلون السكندري - وهو يهودي مصري - فقد امتزجت فلسفته بعناصر فيثاغورية Pythagorisme وأفلاطونية ورواقية Stoicism، وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، بل يتخذ الدين أصلاً مفسراً للفلسفة، مما جعله يتصور الوجود مزيجاً من العقيدة اليهودية والفلسفية اليونانية، فالله عنده مفارق للعالم، خالق له، معنى به، ولكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى(٢).

وقد قيل عن فيلون: - إنه أفلاطون يتكلم بالعبرية، وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolisme في الفلسفة، في محاولته لتفسير النصوص المقدسة؛ أي (العهد القديم) تفسيراً رمزياً لكي يمهد بذلك لالتقاء الدين مع الفلسفة، وقد سادت بعض أفكاره العصر الوسيط خاصة في «المنتخبات (المختارات) التي كانت شائعة آنذاك»(٣).

والحق أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة في جانب

---

(١) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢، ص ٢٤٩.
(١) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢، ص ٢٤٩.
(٢) المصدر السابق نفسه.

العقيدة التي تطورت من شكلها الأسطوري[1] Mythique والوثني[2] Idolatrique إلى صورتها السماوية كما يبدو لنا في المسيحية والإسلام.

ب ـ اتجاه الفلسفة المسيحية:

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة والدين قد بدت في اليهودية على ما رأينا من قبل، فهل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى؟ أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكاراً جديدة، بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفصل بين ما هو ديني خالص وما هو ميتافيزيقي بحت.

إننا نجد «أورجين السكندري» Origène (١٨٥ ـ ٢٥٤) مثلاً، يضع لنا في كتاب «المبادىء» مصنفاً فلسفياً، يعرض لنا مذهباً فلسفياً متكاملاً قائماً على التفسير العقلي، ولهذا فإنه يضع حداً فاصلاً بين الفلسفة والدين[3]. وبمقتضى هذا الفاصل استطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية عن إدراك وجود الله عن طريق العالم الخارجي والضمير بإعمال العقل التفسيري المفسر لما وراء الطبيعة، بعيداً عن نصوص الكتاب المقدس، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه قد «اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق عن يقين إلى صحة الحدود بينهما»[4] على حين أننا لا نجد مثل هذا هذا الاختلاط لدى القديس «أوغسطين» الذي ربط الميتافيزيقا باللاهوت ولم

---

(١) الأسطوري: الأسطورة المعروفة لدى الشعوب البدائية، عد إلى موسوعة الدين والأخلاق، **Ensyclopedia of Religion and Ethics** Edited by James Hastings, New York. U. S. A Charles scribners sons 1937 volume VI (God — A. Lang) — Primitive and savage. 243.

(٢) الوثني: كما يتضح لنا من الغنوصية والمزدكية والمانوية، أنظر كتاب الدكتور محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت ١٩٦٩، الفصل الثاني ص ٧٧ ـ ٨٥.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٧٦.

(٤) نفس المرجع ص ٢٨٤.

يضع فاصلاً بينهما، وهذا ما يتضح لنا من آرائه الأساسية في «مدينة الله»، فبينما نجده يرفض أفكار طاليس و أنكسمانس والرواقية والأبيقورية، نجده يصل في نهاية الأمر إلى وحدة الوجود. كما سيتضح بعد ذلك من فلسفة «سبينوزا». وتتباين تأثيرات الفلسفة على الدين ويتغلغل الدين في الفلسفة مرة أخرى لتصبح الفلسفة أكثر امتزاجاً بالأفكار الصوفية لدى رجال مدرسة الإسكندرية وذلك في نهاية العصر الهلليني الذي شهد حركة إحياء مذهب كل من «أفلاطون» و «أرسطو» بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية. وقد كانت فلسفة «أفلوطين» التي قدمت منذ قيامها نسقاً صوفياً تطهرياً من أهم المذاهب التي كانت مثار النظر في مجال الفلسفة والدين في هذه المرحلة ولا سيما في نظرية « أفلوطين » عن الصدور والفيض، التي اشتملت على فكرة الأقانيم الثلاثة، وهي فكرة مسيحية تحولت عند «أفلوطين» فلسفياً إلى الواحد وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي تصدر عنه النفس الكلية، وكل واحد من هذه الأقانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما[1].

وقد وصلت نظرية الصدور والفيض إلى المسلمين وفحواها كما وردت عند «أفلوطين» هي أن المعرفة الإلهية روحية خالصة فلا تحدث معرفة بالله، أو تقرباً إليه بدون الرؤية، التي لا تحدث إلا في غيبوبة تتجاوز النفس بها الجسد لتصعد إلى المقام الأعلى، حيث تكون في حضرة الحقيقة المطلقة[2].

لدينا إذن أربعة اتجاهات أساسية في هذه الفترة، نوجزها على النحو التالي:

---

(١) ارجع في هذا الموضوع إلى «تاريخ الفكر الفلسفي» أرسطو والمدارس المتأخرة د. محمد علي أبو ريان ـ الفصل الرابع ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٢) ارجع في هذا الموضوع إلى «أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي» الدكتور: محمد علي أبو ريان الباب الرابع والخامس.

الاتجاه الأول: اتجاه لا يفصل بين الفلسفة والدين، بل يفسر الفلسفة بالدين، وقد اتضحت أبعاده عند «فيلون» السكندري.

الإتجاه الثاني: اتجاه يضع حداً فاصلاً بين الفلسفة والدين كما تبين لنا ذلك عند «أوريجين».

الاتجاه الثالث: ويمثله القديس «أوغسطين»، الذي يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ويفسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية.

الاتجاه الرابع: تمثله مدرسة «أفلوطين» بعد منشئها الأول في نهاية العصر الهلينستي، وقد تغلغل الدين من خلال هذه المدرسة في الفلسفة عن طريق التصوف لينتهي إلى روحانية مطلقة.

جـ ـ اتجاه الفلسفة الإسلامية:

الحق أن الفلسفة الإسلامية كان لها دورها البارز في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين؛ لما كان لها من تأثير على فكر القديس «توما الأكويني» وهو من أكبر مفكري الغرب، والسؤال الذي نريد أن نطرحه ونحن نعرض لمثل هذا الموضوع هو:

هل كانت للإسلام فلسفة؟ ومن أين نبعت؟

ويشهد الواقع أنه كان للإسلام فلسفته التي نبعت ونشأت في أحضان الكتاب والسنة النبوية الشريفة. فمن القرآن الكريم استطاع المسلمون الخروج إلى الحياة العملية يواجهون مشاكلها ويعيشون تجاربها ويحاولون التكيف معها، فتوصلوا إلى المنهج «منهج البحث التجريبي الاستقرائي» كما كان للإسلام منهج تجريبي تأملي إدراكي مختلف عن منهج اليونان، فاستخدم المسلمون هذا المنهج التجريبي في دراساتهم وسبق الفلاسفة إلى ذلك

علمـاء الأصول في قيـاس الغـائب على الشـاهـد[١] وفي السبـر والتقسيم[٢]، ثم درسـوا كتب الـطب والعلوم والـطبيعـة والـفلـك. وكـل هـذه المجهـودات إنمـا تؤكـد أنـه كـان للمسلميـن فلسفـة، وكـان لهـم منهـج فلسـفي وعلمي[٣]. أمـا الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسـلاميـة الأصيلة، فكـانت

---

(١) قياس الغائب على الشـاهـد: يـذهب هـذا البـرهـان أو الـطريق إلى أنـه يجب الحكم والـوصف للشيء في الشـاهـد لعلة مـا، فيجب أن يقضي على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مـع عدم مـا يوجبهـا. ويعطي الباقلاني أمثلة «ولهـذا بأن الجسم إنمـا كان جسمـاً لتأليفـه، وأن العالم إنمـا كان عـالمـاً لوجود علمـه، لكن الحقيقة أن الـوصف يقتضي الصفة كمـا أن الصفة تقتضي الـوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالمـاً شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب عالمـاً معللاً بالعلم أيضـاً|وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات

ـ د. علي سـامي النشار: مناهج البحث عنـد مفكـري الإسـلام واكتشـاف المنهـج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، بالإسكندرية ١٩٦٦ جـ١ ص ١٣٠.

(٢) مسلك السبر والتقسيم:

يعـد مسلك السبر والتقسيم من الأدلـة أو الـطرق التي سبق المسلمـون في التـوصـل إليها فلاسفة العلوم الأوربيون، كما يعد مظهراً من مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصـوليين. وبالإضافة إلى هذا المسلك توجد مسالك أخرى كمسلك الطرد والدوران، وتنقيح المنـاط. أمـا معنى مسلك السبر والتقسيم فيعني «أن يبحث المنـاظر عن معـان مجتمعـة في الأصـل ويتتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يـراه ويرضـاه أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصـل وتصلح للعلية في بـادىء الرأي ثم ابـطال ما لا يصلح منها، فيتعين الباقي للعلية.

ويمكننا أن نستنتج أن للتعريف في هذا المسلك عمليتين إحداهما الحصـر وثانيتهمـا الأبطال، ولم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبـار السبر والتقسيم دليـلاً على إثبات العلة بـل انقسموا في ذلك إلى قسمين: قسم يرى أن السبر والتقسيم دليـل واضح في إثبـات العلة. وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً بل شرط دليل. ومن الجدير بالذكر أن البـاقلاني اعتبـر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل وكذلك الغـزالي. (نفس المرجـع السـابق ص ١٧٤، ص ١١٥).

(٣) علي سـامي النشار: نشـأة الفكر الفلسفي في الإسـلام، دار المعارف، بـالإسكندريـة ١٩٧١ جـ١ ص ٢٥.

نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات الإسلاميين، وقد هاجمهم الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي ١٠٥٩ ـ ١١١١م) في كتابه «تهافت الفلاسفة» لخروجهم على العقيدة ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة، بل استمر يفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في «المنقذ من الضلال» مشيراً إلى أن الفلسفة: «أحاصيلها ما يذم منها ولا يذم، وما يكفِر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص طرف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم»[١].

وهنا وقف الغزالي مدافعاً عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر بها من الفلاسفة الإسلاميين.

الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية:

تعد الحركة المشائية الإسلامية خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة والدين، والمشاؤون جماعة من الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي والكندي وابن سينا Avicenne (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) وجاء من بعدهم ابن رشد Averroes (١١٢٦ ـ ١١٩٨م) فحذا حذو أرسطو الحقيقي وأشار إلى اتصال الحكمة بالشريعة وحاول التوفيق بين الوحي والعقل كما مزج بين الفلسفة والدين، وذلك بالإستدلال بالقرآن الكريم على وجوب النظر العقلي، حتى يتمكن الإسلاميون من الانتفاع بتراث اليونان وخاصة «أرسطو»، وذلك بتأويل النصوص الدينية حتى تتمشى مع منطق العقل السليم، وقد عرض ابن رشد لهذا المنهج في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال»

---

(١) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد الغزالي، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥ ص ٣٣.

وكـذلك في «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» إلا أن هذه المحـاولة من جـانب ابن رشد قـد أثارت الشكـوك حول تمسكـه بعقيدتـه الإسـلاميـة أو اتجـاهه إلى «أرسـطو»[1] بعـد أن حـاول شـرح فلسفتـه وقـربهـا من الإسـلام والمسلمين وفي سبيـل ذلك فقـد قام بـالرد على هجـوم الغزالي لـه في كتابـه المشهور «تهافت التهافت» معنياً بالمسائل الثلاث التي كفـر الغزالي الفـلاسفة من أجلها وهي: مسألة إنكار بعث الأجساد، وقدم العـالم، ومسألـة قصر علم الله على الكليات غير إنه لم يوفق في ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة ابن رشـد قد أفـادت الفكر الغـربي بصورة كبيـرة وخاصـة عنـد «تـومـا الأكـويني» وقـد دعـا وجـود هـذا التشـابـه بينهمـا بعض الآراء إلى القول: باتفاقهما في الغاية والمنهج[2].

ولذلك فقد ظهرت تومية رشدية لاتينية تتعصب لابن رشـد وأوغسطينيـة متأثرة بابن سينا، متعصبة له، ودب الصراع بينهما. لكن المشكلة التي عاناهـا الفكر المسيحي هي اشتداد الصراع بين الفلسفـة والدين ثم محاولة التوفيق بينهما والتي سبق أن أعتثرت الفكر الإسلامي وبلغت ذروتها عند ابن رشد كما ذكرنـا وانتقلت بعد ذلك بكل جوانبهـا وأشكالهـا إلى العالم المسيحي فتـأثر بهـا في العصر الوسيط وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث.

كـانت هـذه صـورة من صـور الصـراع بين الفلسفـة والـدين في مجـال الفلسفة الإسلاميـة عبرت عنهـا الحركـة المشائيـة التي استهدفت التـوفيق بين الفلسفـة اليـونـانيـة الملحـدة، التي لم تعـرف نعمـة الـوحي[3]، وبين الـدين الإسلامي الحنيـف.

---

(١) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان، دار المعارف بـالإسكندريـة الطبعـة الثانيـة ١٩٧١، ص ٢٠.

(٢) محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ ص ٨٨.

(٣) علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢١.

ثالثاً ـ الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث:

شمل عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر (١٤٥٣ ـ ١٦٩٠) وهو ينقسم إلى مرحلتين، المرحلة الأولى وهي ما تعرف بالمرحلة الإنسانية وتبدأ من عام (١٤٥٣ ـ ١٦٠٠). ثم مرحلة العلم الطبيعي وتبدأ من (١٦٠٠ ـ ١٦٩٠)، وهي فترة نشأة الفلسفة الحديثة.

أما فيما يتعلق بعصر النهضة؛ فإن التقدم العلمي كان نواة التغيير الذي حدث في هذه المرحلة [١]، وما نتج عنه من تغيرات هائلة في مجال العلم الطبيعي، أدت إلى تغيير مسار العلم، فتغيرت معها النظرة القديمة إلى العالم. إذ أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة وكذلك منهج جديد [٢] أحدث انقلاباً في مجالات الحياة العلمية والأدبية والفنية والسياسية، يصور كولينز هذا العصر بقوله: «إنه يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته» [٣].

وقد انسحب هذا التغيير بدوره على مجال الدين الذي أصبح بفضل العلم وذيوع التجربة وتقدمها مثار تساؤل، ومحط بحث من جانب العلماء والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان. وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية، والتصور الذي ساد آنذاك عن حركة العالم الميكانيكية، وكذلك التقدم في علم الفلك والهندسة من عوامل الشك في معرفة الإله، والطبيعة ومن ثم فإن روح النهضة وذيوع العلم الحديث [٤] كانا

---

(١) Gilson; E: **La Philosophie au Moyen Age** . Payot Paris, Saint Germain 1962 P 761.

(٢) Hoffding; H: **A History of Modern Philosophy** London 1935 P. 9.

(٣) Collins, D, James: **God in Modern Philosophy** U. S. A Chicago. 1959 p 37.

(٤) برز في هذه الفترة عدد من العلماء الذين توصلوا إلى العديد من المكتشفات العلمية نذكر منهم «جاليليو» Galitié «وكبلر» Kepler «ونيوتن» Newton وغيرهم. للوقوف على تطورات العلم وآثارها في عصر النهضة يقترح الرجوع إلى المصادر التالية:

= A — Russell; B; **A History of Western Philosophy** New York 1966. P 547 — 572.

بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني، عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر، فقد غيرت روح هذا العصر من الطابع الديني الصارم الذي انطوى عليه لاهوت العصور الوسطى وتكفى الحركة البروتستانتية[١] Protestantisme بزعامة لوثر Luther (Martin) (١٤٨٣ - ١٥٤٦) شاهدا على ذلك، فقد جعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله، عن طريق العبادة المؤدية إلى النجاة والخلاص، ومن هذا المنطلق التصوفي المسيحي انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت والفكر الأرسطي المتوارث. من هنا كانت حركة الإصلاح الديني. بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك بصدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية، التي فسرت الصلة بين الإنسان والله من منظور علمي بحت، عن طريق كمية الحركة، والامتداد وما يشمل العالم من نظام. إلا أن حركة الإصلاح الديني قد استبعدت جميع هذه الوسائل، وجعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله وسيلته الإيمان والعبادة؛ وكنتيجة لهذا الاتجاه فقد استبعد الفكر الأرسطي

B — Russell; B: **Wisdom The West,** New York, 1967 p 246 — 248.

C — Sichel; Edith; **The Renaissance,** London 1940.

(١) تعد الحركة البروتستانتية أول هجوم سدده لوثر وكالفن إلى المنهج المدرسي. فقد هاجما المدرسيين في موقفهم الإيماني الذي نتج عن تفسير الكاثوليك للحقائق الأولى في الإنجيل عن طريق الكتاب المقدس؛ وفي سبيل البحث عن الحقائق الأولى لإيمانهم كانوا يلجئون إلى الكتاب المقدس والمجامع الكاثوليكية المقدسة. وفي ضوء هذا الموقف الكاثوليكي انطلق المذهب البروتستانتي يحتج على هذه الطريقة في العبادة بدون أن يشكك في قيمة وقدسية الكتب المقدسة فرأى أتباعه أنه لا إجبار على أي مسيحي في البحث عن مفاهيم الدين ومعانيه في التعليقات الكاثوليكية بل عليه أن يجتهد بذاته، ويسعى مخلصاً راجياً نعمة الله بطريقته الخاصة، وبقلبه الزاهد في حب الله وطاعته؛ وقد ضمن هذا الاتجاه في طياته اليقين الكامل للإنسان، في تفهم قضايا الدين ومواقفه بذاته عن طريق العبادة، وانطلاقاً من هذا الموقف فقد هوجمت السلطة الكاثوليكية لتزمتها المطلق.

Gresson. André, **La Philosophie Francaise** Librairie. Arnauld. colin, Paris 1944.

وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التي امتزجت معها عبادات العهد القديم فأصبحت سمة من سمات التغير في هذه المرحلة، وخاصة بعد ظهور الاتجاهات الرواقية إلى جانب الأفلاطونية وكذلك الأبيقورية Epicurienوغيرها من مذاهب القدماء.

ولم يكن ظهور التيارات إشارة إلى أفول الأرسطية، فقد تسللت إلى الفكر في تيار أضعف مما كانت عليه من قبل. وكان من نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين: تابعت إحداهما أفلاطون، وهي تسعى إلى استلهام دين طبيعي، بينما تابعت الأخرى «أرسطو» وابن رشد شارحه الأكبر، لذا يحق لنا أن نقول مع «بوترو»: «إنه وكما وفقت الكاثوليكية بين فكر «أرسطو» ولاهوت الآباء في العصر الوسيط، نجد البروتستانتية وقد جمعت بين «أرازمس» والوجدان الصوفي، وبذلك مضت المسيحية في طريق جدد شبابها»[١].

وبالإضافة إلى الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك يتزعمه «نيقولا دي كوسا» Nicolas (de cuse)«(١٤٠١ ـ ١٤٦٤ م) و «كالفن» Calvin (Jean)(١٥٠٩ ـ ١٥٦٤)، وكذلك «جيوردانوبرونو» Bruno (Giordano)(١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)، وهو من أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، وأشدهم قلقاً وحماساً في تمثيل روح عصر متغير، مضطرب[٢].

وبالنظر في محاولات هؤلاء الفلاسفة، نجد أنها تمثل إعادة التفكير في مسألة إثبات وجود الله بالأدلة العقلية، فقد اتجهت محاولاتهم إلى التفكير في مسألة معرفة الله والطبيعة، ذلك أن الصراع الذي كان قائماً في هذا العصر لم يكن منصباً على مسألة الوجود الإلهي ـ الذات الإلهية ـ أو ـ الصفات ـ

---

(١) Boutroux; E: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine**. Ernest Flammarion Paris 1947. P. 13.

(٢) Wright; W: **A History of Modern Philosophy.**

فحسب بل كان يدور حول وسائل المعرفة التي تمكن فكر الإنسان المحدود من معرفة الله والطبيعة.

وبالإضافة إلى تيارات الشك السابقة نجد ظهوراً لأنصار هذا المذهب عند «ميشيل دي مونتاني» Montaigne (Michel de) : (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)، ثم مذهب «بيير شارون» Charron (Pierre) (١٥٤١ ـ ١٦٠٣) و «بيير جاسندي» Gassendi (Pierre) (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) الذي دار بينه وبين «ديكارت» نقاش حاد حول معرفة الله بالوسائل الفلسفية.

على أنه كان لا بد من أن تحدث مواجهة بين المعترضين وأصحاب موجات الشك[1] في اللاهوت المسيحي، وفي الفلسفة التي تسانده، ومن ثم فقد ظهرت تيارات ذات طابع إيماني عند كل من الأب «مارين مرسين» Mersenne (١٥٨٨ ـ ١٦٤٨) الذي كان صديقاً حميماً لديكارت، فذهب إلى أن الفكر هو السبيل إلى المعرفة اليقينية لله، كما نادى بالنزعة الميكانيكية انطلاقاً من الألوهية وكانت حملته ضد الملحدين والشكاك من أقوى الحملات التي واجهت أنصار مذهب الشك، على نحو ما فعلت حملة «ليونارد ليسبوس» (١٥٥٤ ـ ١٦٢٣) ضد مذهب الشكاك، واعتباره خروجاً على المسيحية الكاثوليكية، في سبيل تحقيق شعارات الساسة أمثال «ميكيافلي» Machiavel Nicolas (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) الذي تصور أن الدين لا يتعدى حدود الاحتياجات العملية للدولة.

---

(١) تابع اللاهوتيون مذهب الشك مختلفين في ذلك عن أتباع الأديان السماوية المؤمنين بما أنزله الوحي، وهم المعروفون بالإلهيين. وأتباع اللاهوت فئة تحاول معرفة الله عن طريق أسباب طبيعية فسموا (أصحاب لاهوت طبيعي أو لاهوت عقلي) لأنهم يتخذون من الطبيعة سبيلاً لمعرفة الله، فهل يستطيعوا بما يدركوه عنها أن يجدوا من الأسباب ما يسوغ اعتقادهم في وجود الله مع تمسكهم باللاهوت السماوي.

Ablurey; Castells: **An Introduction to Modern Philosophy** . University of oregon. U. S. A 1963. P. 7.

وهكذا زادت حدة المشكلات الفلسفية لاقترابها من اللاهوت، وازداد اضطراب الفكر الإنساني بين امتزاجه به أو انفصاله عنه، وظل الحال على ما هو عليه حتى بدايات القرن السابع عشر الذي كان يحمل بذور ثورة شاملة جديدة على كل ما هو قديم.

ويمكننا أن نلاحظ وجود ثلاثة اتجاهات هامة في عصر النهضة **أولها**: نزعة الشك الفلسفية، وتقابلها من **الناحية الثانية**: نزعة الإيمان، **وثالثها**: هي النزعة العقلانية، التي حاولت أن تتوسط باعتدال بين مذهبي الشك والإيمان، وهي التي سادت القرن السابع عشر.

وقد تميز القرن السابع عشر ـ بالإضافة إلى روح الصراع الدينى والمذهبي ـ بالنزعة العلمية القائمة على الكشف والاختراع حتى لقد عرفت هذه المرحلة «بعصر المنهج» الذي انفصلت بتأثيره العلوم تدريجياً عن أمها الفلسفة، إلا أنها لم تلبث أن ألتقت معها فيما بعد في صورة جديدة، وذلك في مجال البحث العام، وفي فلسفة العلوم بوجه خاص لقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهج والتجربة وفلسفة العلوم، الذي تبناه القرن السابع عشر أثر كبير في مساندة الثورة على المنطق الأرسطي القياسي، باعتباره استدلال عقيم لا يصلح في مجال البحث العلمي، أو هو «مصادرة عن المطلوب» كما ظهر المنطق الرياضي جديداً مزوداً بالرموز على يد رسل، وليبنتز وجودفر، وجورج بول، وهاملتون، وبيانو، وفريجة، وسمى بالمنطي الرمزي، كما تحول المفهوم النظري للأشياء إلى واقع عملي تجريبي، أدى إلى ثورة علمية نتج عنها العديد من الاختراعات والمكتشفات، التي أثرت مجال الكشف والابتكار في ميدان العلم الطبيعي.

وتخطت روح التقدم والتجديد مجال العلم، لتنسحب على مجالات الحياة الأدبية والفنية. فإذا بتطور هائل يسري في كيان الفن والسياسة،

والشعور القومي، والأدب. كما امتدت هذه النهضة لتشمل الحياة الاجتماعية والأخلاقية، فتطورت الأخلاق القديمة وظهر ما يعرف بأخلاق العاطفة وأخلاق المنفعة[1] وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية.

وقد أسهمت الفلسفة الفرنسية في التغيير الذي طرأ على هذا العصر وشمل كافة جوانب الحياة الإنسانية بما فيها مجال الدين، فتجتاح هذا العصر نهضة فكرية، وبخاصة في فرنسا وتظهر أمهات المذاهب الحديثة. وفي مقدمتها مذهب «رينيه ديكارت» الذي أسهم بدور فعال في ثورة التجديد، وقد عبر «دلبوس» عن دور الفلسفة الفرنسية في مجال الفكر الإنساني بقوله: «ما كان للفلسفة الفرنسية أن تؤدي دورها دون أن تنظر لما خلفه العقل البشري من معارف في محاولة لإعادة النظر فيها، حيث وجدت في تراث الإنسانية دافعاً ضرورياً لأداء دورها الفكري الرائد على الرغم من أن هذا الدور لم يكن جزءاً من مهمتها أو هدفاً من أهدافها»[2].

على أن الفلسفة الفرنسية ـ العقلية ـ لم تكن ذات طابع عقلي فحسب، فنحن نلاحظ أنها قد استوعبت اتجاهات الفكر الديني المنحدرة إليها من آباء الكنيسة في العصور الوسطى، كالقديس «أنسلم» S. Anselm[3] والقديس

---

(١) أخلاق المنفعة: ظهر هذا المذهب الأخلاقي متأخراً، وإن كانت له جذور قديمة وأصول ثابتة من منظور فلسفي معين في الفلسفة اليونانية المتأخرة خاصة الأبيقورية.

(٢) Delbos: V; **La Philosophie Francaise.** Librairie plan, Paris 1927. P 13.

(٣) أنسلم: (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) إيطالي النشأة، أول مفكر نسقي في العصر الوسيط إذا استثنينا أوريجين، تصدى للمشكلات التي أثارها الجدليون في عصره بالعبارة المشهورة «إيمان يسعى إلى الفهم» ودعى إلى عرض العقيدة الدينية المسيحية على العقل، من أهم ما قدمه لتاريخ الفكر الفلسفي ومن أهم أفكاره أيضاً دليله المشهور به على وجود الله. وهو الدليل الأنطولوجي «Ontologie».

أوغسطين ودون سكوت[1] Scotus, John Duns ويأتي بعد ديكارت René Descartes فلاسفة دينيين أمثال بليز بسكال[2] Blaise Pascal ونيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche موضوع الكتاب.

---

(١) دون سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) اسكتلندي دخل الرهبنة الفرنسيسكانية، يمزج مذهبه بين النظرية الأرسطية في المعرفة المتعلقة بطبيعة الأشياء المادية وبين النظرة الفرنسيسكانية. يرى أن موضوع التكامل الفلسفي هو الحقيقة أو الوجود غير محدد.
الموسوعة الفلسفية المختصرة تأليف فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق م د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧١ ص ١٩٠.

(٢) بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٥م) فرنسي المولد والنشأة ـ رجل دين وفيلسوف وعالم. كان متصوفاً عميق التدين، وضع أسس النظرية الرياضية في الاحتمال وقد نشر له كتابه الخواطر بعد وفاته وهو يبرهن فيه على معقولية الإيمان.
نفس المرجع السابق ص ٩٤.

الفصل الثاني

مشكلة الوجود (الأنطولوجيا)
عند «مالبرانش»

مقدمة

أولاً ـ وجود الله

ثانياً ـ الذات الإلهية

ثالثاً ـ الصفات الإلهية

١ ـ الوحدانية ٢ ـ الأزلية ٣ ـ اللانهائية

٤ ـ العلم (سبق العلم الإلهي) ٥ ـ القدرة ٦ ـ البساطة

٧ ـ الحق ٨ ـ روح المشورة ٩ ـ الروح

١٠ ـ الرحمة ١١ ـ العدل

مقدمة

انتهينا في الباب السابق من عرض مفصل لحياة «مالبرانش» بصفته أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وأكثر الفلاسفة ـ الذين تابعوا «ديكارت» على منهجه ـ تأثراً به.

وقد أشرنا من خلال الفصول السابقة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته كما ألقينا الضوء على العلاقة بين مذهبه ومذهب «ديكارت»، ومدى استفادته من منهجه واستمداده من طبيعياته ورياضياته.

كما قدمنا عرضاً تاريخياً للصلة بين الفلسفة والدين باعتبارها من المسائل الماسة بالموضوع. أما في هذا الباب فسوف نعرض لمبحث الوجود عند «مالبرانش».

فنعرض فيه للوجود الإلهي بصفة عامة، من خلال موضوعي الذات الإلهية والصفات، كما ذكرها «مالبرانش» في مذهبه ثم نوضح دوره في البناء الميتافيزيقي لمذهب الفيلسوف.

أولاً : الوجود الإلهي :

إن فكرة وجود الله عند «مالبرانش» ليست موضوع برهان، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحاً ويقيناً.

وإذا كان الفيلسوف قد استفاد من أدلة «ديكارت» على وجود الله ـ على نحو ما استفاد من فلسفته بوجه عام ـ إلا أنه مع ذلك لم يستند في إثباته لهذا الوجود «Existence en Soi» على الدليل الأنطولوجي «Ontologie» لديكارت وأنسلم S. Anselm من قبله. ـ وفحواه أن فكرة وجود كائن لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقياً وجود هذا الموجود ـ ففكرة الكامل تتضمن وجود بالضرورة، لذلك يستحيل حدوث أي تغير في نفوسنا عن طريق علة خارجية، وهو موضوع الدليل الأول «لديكارت» من حيث أنه يجب البرهنة على وجود الله من وجوده الفعلي، باعتباره إلهاً قادراً عالماً بالقوانين الكلية للطبيعة وخاصة قوانين اتحاد النفس والجسد.

لذلك فليس هناك ثمة خلاف بين «مالبرانش» و «ديكارت» في هذا الصدد، إلا من جهة إضعاف الأخير لبرهان وجود الله المستمد من إدراك، مخلوقاته، فقد افترض وجود روح شريرة قد تخدع الإنسان وتضلله (الشيطان الماكر) Le Malin Genie. أما «مالبرانش» فقد بلغ تأثره بديكارت أقصى حد، عندما أثبت وجود الله عن طريق الرؤية في ذات الله، فكأنه في إثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية في ذات الله لا يحتاج لأي مدد خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود، على نحو ما يفعل المستندون إلى الدليل الأنطولوجي. وهكذا نراه قد اختزل فكرة الدليل الأنطولوجي، ففي حين أكد «ديكارت» على أنه لا يمكن أن تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متحققة في الخارج مشيراً بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركاً، والله موضوعاً للفكر نجد أن «مالبرانش» قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن

طريق الذات الإلهية، التي تحتويه بطريق النعمة Grâce وتمنحه المعرفة عن طريق المعاني، فيتمكن من الرؤية في الله بمعونة الله ذاته، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسها، وهو أيضاً موضوعها، فالكائن الكامل في تصور «مالبرانش» يعطي انطباعاً عن وجوده، فيحيا الإنسان بداخله، ويعرف تلقائياً وبدون إرادة منه، لكن عن طريق إشراق حضوري مباشر.

ولكن هل تستطيع المعاني وهي النماذج الأزلية للموجودات على ما ذكر «مالبرانش» أن تقوم بدور في إثبات وجود الله أو أن تمدنا بفكرة واضحة عن وجوده؟(١)

إن «مالبرانش» يفترض استحالة وجود أي معنى نستطيع من خلاله معرفة الله، لأن المعرفة به تحصل بمجرد التصور Conception ـ أي تصور رؤية هذا الكائن اللامتناهي ـ وافتراض وجوده الفعلي، كما ترجع إليه جميع الكمالات الحقيقية.

بهذه الكيفية يحول «مالبرانش» فكرة (اللامتناهي) وهو موضوع البرهان الأول عند «ديكارت» إلى حدس Intuition أو رؤية Vision لوجود الله اللامتناهي، الحق بذاته والواجب وجوده من ذاته Aséité من حيث أنه لا يملك أية فكرة عنه، ويستحيل عليه فهم أي معنى عنه من خلال أي مضمون متناه معقول، ففكرة الله لا تخرج عن مجرد رؤية أو تصور أو حدس الواقع اللامتناهي في ذاته، وكما يتجلى للعقل الإنساني إذ أن مجرد التفكير فيه يستلزم وجود ذاته، وهي قضية لا تقل يقيناً عن حدس الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود». إن ذلك يعني أن معرفة الله ـ طبقاً لمذهب «مالبرانش» ـ تقتضي إستناداً روحياً إلى حقائق الدين والتسليم الإيماني، فلا يمكن تصور وجوده، إلا عن طريق (الرؤية في الذات) أو بمعنى «مالبرانش» الرؤية في الله

(١) Copleston; Frederick: **A History of Modern Philosophy** Volum 4 New York 1963. P 199.

Vision en Dieuمن حيث أنـه يمثل خـالقاً متسـامياً لا متنـاهي يستحيـل على شيء جزئي أن يتمثله، من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته Dans Lui Mêmeكما لا يمكن تصـوره إلا بـالتفكيـر فيـه[1]، أي عن طـريق تـأمله والإستغـراق في محاولة معرفته. وربما ألمحت هذه المسألة إلى موضوع ديني متمثـل في فكرة الحلول أو التجسد Incrnation التي أشار إليها الدين المسيحي فـي الآيـة: «وحياتكم مستترة مـع المسيح في الله»[2]، ويشيـر مضمونهـا إلى تواجـد الإله وحلوله في الإنسان بحيث لا يستطيع بلوغ هذا الاتحاد أو الحلول إلا بمـداومة التأمل والتفكير، أو الاستغراق الـروحي ومزاولة العبادة، لمحاولة معـرفة وجـود الله الذي ما أن يحدسه الإنسان، حتى يشعر بالغبطة الروحية وبأنه ملك ناصية المعارف والحكمة Sagesse ويرى «مالبرانش» أن وجود الله لا متناهياً، لا يقتصر على مكان معين بل يشمل العالم كله، إنه وجود روحاني يتحد بالأجساد بصورة روحية، فهـو ليس جسداً، إذ لو كـان كذلـك لما اتحـد بالأجسـاد بمثل هـذه الكيفية، وحيث أن الإله ليس جسماً ممتداً، محدوداً في إطار المكان، لذلك فهـو موجـود في كل مكـان، بحيث يمثل جـوهره الإلهي إمتداداً كبيراً كـالذي نشـاهـده في الفيـل الضخم، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الصغير.

والإمتداد الإلهي متساو، لا متناه، كامل Parfait[3] في سعته وعـظمته، وكامل أيضاً في جميع الأجسام الممتدة، ومن هنا يمكن القول بأن «الله موجود

---

(١) Malebranche: **La Recherche de La Verite** Liv IVX Nu et III T I P. 154.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس: إصحاح ٣ آية ٣٠ ص ٢٧.

(٣) وردت صفة الكمال عند مالبرانش من بين صفات الله، وقد سبق أن أشار إليهـا أرسطو في الميتافيزيقا بمعنى الموجود الذي لا يفـوقه مـوجود آخـر «كالـطبيب الذي لا ينقصـه صفة من فن الطب». كما أشار ديكارت إلى صفة الكمال في المقال عن المنهج بقوله: «إن طبيعة لها بذاتها جميـع الكمالات التي أستـطيع أن أتصـورها هي في كلمـة واحدة «الله».

= **Discours deLa Methode,** Dieu Les Preuves de son Existence et sanature - III P 38.

في العالم بقدر وجود العالم فيه». وقد تناول «مالبرانش» هذا الموضوع بإسهاب في مؤلفه «أحاديث في الميتافيزيقا والدين»[1].

ثانياً ـ الذات الإلهية:

عرضنا فيما سبق لفكرة وجود الله عند «مالبرانش»، وأشرنا إلى أنها تعد من أكثر الأفكار يقيناً، وأنه يستحيل على مخلوق جزئي أن يمثل هذا الوجود من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته، التي يكشفها للنفس بنور جوهره الذاتي Par sa Propre Substance حيث تتمكن النفس من معاينة نور الله في حضرة اشراقية معرفية، وإلى هذا المعنى يشير «مالبرانش» في قوله: لا يوجد سوى الله الذي تستضيء نفوسنا بنوره الذاتي، إنه إلهنا الوحيد اللامتناهي الذي تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أي مخلوق ـ على حد قول القديس «أوغسطين»[2].

والذات الإلهية Essence التي تدركها النفس مباشرة واحدة مطلقة، فالله واحد، وقد تبين ذلك من قول أوغسطين في نص «مالبرانش»: « ـ إلهنا الوحيد» وكذلك فيما ذكره «مالبرانش»: «لا يوجد سوى الله» وهذه النصوص تشير في جملتها إلى وحدة الله، التي لا تقتصر على «الوحدة العددية»، بل تتعداها إلى «وحدة الذات».

ولما كان «مالبرانش» مسيحياً كاثوليكياً على ما سبق أن ذكرنا، فقد رأى أن الذات الإلهية واحدة في ثالوث، والثالوث لا يعني انقسام أو تركيب في

كما يشير إلى نفس هذه الصفة. في مواضع متفرقة من التأملات يذكر ديكارت في التأمل الرابع: «.. فالله من حيث أنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ...»
Méditations. M, P 212.

(١) Malebranche: **Entretiens,** Entretien P 173. 177.

(٢) Malebranche: **La Recherche** Tome, I P 411.

هذه الذات الواحدة التي أشار الكتاب المقدس إلى وحدانيتها، كما نفى وجود أي تركيب فيها.

وبالإضافة إلى وحدة الذات الإلهية، يذهب الفيلسوف إلى أن الله عارف لذاته محب وعاشق لها، وهو ذو علم محيط بما تتصل به هذه الذات اللامتناهية، مع سائر المخلوقات الجزئية، التي يعرف من خلالها جميع معاني ونماذج المخلوقات، كما يعرف أيضاً النظام الأبدي الثابت لكمالاته الإلهية، ذلك النظام الدقيق الذي تسير حكمته بمقتضاه اختياراً لا قصراً أو إجباراً.

بعد أن عرضنا لما تتصف به الذات الإلهية من وحدة وكمال نشير في هذا الموضع إلى علاقتها بالذات الإنسانية المخلوقة، الذي يرى «مالبرانش» أنها إذا ما اتحدت بجلالها فإنها تبلغ الكمال والنعمة Grâce ويرى «مالبرانش» أن هذا الاتحاد الذي يحصل بين الإنسان والذات الإلهية لا يحدث مع الأجسام بالطريقة الحسية المألوفة بل بصورة مباشرة مع الله الذي تتحد به العقول وتشترك جميعها في نوره الإلهي Lumière Divine من حيث أنها لا تستطيع الحصول على أي معنى إلا في حالة اتحادها به، حيث يمنحها النور والمعرفة، وهنا فإن ثمة تشابه يبدو بين فكرة «مالبرانش» الميتافيزيقية في النور والمعرفة الإلهية، وبين معطيات عقيدته المسيحية التي وردت في قول الآية: «أنا الرب وليس آخر مصور النور»[1] وبتحليل هذه الآية يتضح لنا معنى الله مصور النور الذي ذكره الفيلسوف والذي لا يملك أحد سواه أن يمنحه للإنسان L'Homme.

وفقاً لما تقدم يتبين لنا الاتفاق الخفي بين ميتافيزيقا «مالبرانش»، وعقيدته المسيحية» في كون الله مصدر النور، الذي تشترك جميع المخلوقات

(١) أشعياء، أصحاح ٤٥ آية ٧ ص ١٠٤٧.

في استمدادها له من منبعه الحقيقي الأعلى والأسمى، الذي يمنحها بالإضافة له، الذكاء والفهم والمعرفة إذا ما اتحدت به.

ولا يقتصر الأمر عند حد التقاء الفلسفة والدين في فكر الفيلسوف، بل يتبين لنا من روح النص أثر فكر «ديكارت» عليه فإذا تأملنا معنى عبارة: «إن عقولنا جميعاً تتساوى لأنها تتحد مع العقل الإلهي الذي ينير ملكاتها»[1] فسوف نجد وجه شبه كبير بينها وبين قول «ديكارت»: « - إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس» وهو يقصد بذلك أن العقول جميعاً تتساوى في حصولها على النور الفطري الذي منحه الله لها وتتساوى أنصبتها في الحصول عليه في حال استرشادها بقواعد سليمة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ فيصبح الإله عند «ديكارت» وهو الضامن ليقين المعرفة العقلية وصدقها، هو نفسه الذي يمنح النور والموهبة والذكاء عند «مالبرانش» وهنا يبدو من نصوص الفيلسوفين أن الإله هو المصدر الأساسي والمنبع الأول الذي تتحد به العقول وتستمد من نوره الأذلي الذكاء والقوة والمعرفة Connaissance.

على ضوء ما سبق يظهر لنا مبلغ ما يحصل عليه ذهن الإنسان من الكمال والخير في اتحاده بنور الخالق؛ ومن ثم يصبح حصول المخلوقات على الخير، واتجاهها نحوه مقروناً باتحادها بالذات الإلهية التي يستحيل على النفوس الإنسانية ونماذجها أن تتمثلها لأنها هي التي خلقتها بإرادتها الحرة Création Arbitraire وبقدرتها اللامتناهية على خلق وحفظ الوجود، ومنحه القدرة على الحركة التي يستحيل على المخلوقات إدراكها، لأنها من قبيل الأسرار الإلهية.

طبقاً لما تقدم نرى أن الألوهية تتميز بحرية كاملة في إصدار أفعالها الحرة التي تجهل المخلوقات سر إرادتها الفعالة.

---

(١) Malebranche: **La Recherche,** Tomer P 411.

ويتجه بنا هذا الموضوع إلى بحث نظرية الفعل الإلهي، بمعنى كيف يؤثر الله في المخلوقات، وكيف يخلق فيها الإرادات الجزئية، وفي هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر «مالبرانش» الميتافيزيقي عن أثر الفعل الإلهي على مخلوقاته. وبين فريق الأشاعرة المسلمين وابن سينا أيضاً في هذا الصدد. كما يتفق من جهة أخرى مع ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة من تدخل الله الجزئي في جميع الأشياء المخلوقة.

وفي مفهوم «مالبرانش» تصبح العلية واضحة في الطبيعة، كما يصبح الله هو العلة الوحيدة لكل شيء؛ ومن ثم فإنه يتدخل في الطبيعة (العالم) بصورة مباشرة، أي يتدخل في الجزئيات عن طريق علل تبدو في ظاهرها كأنها العلل الحقيقية لحوادث الأشياء، لكن الواقع يكشف عن الاختلاف بين هذه العلل الظاهرة لنا في الطبيعة، والعلل الحقيقية مثل ظاهرة حدوث الليل والنهار، وحركة دفع العربة باليد لتحريكها أو دوران الأرض حول نفسها، الذي يحدث نتيجة له تعاقب الليل والنهار. . . إن هذه التي نطلق عليها عللاً لا تحمل معنى العلة بالمفهوم الكامل لها، لكنها علل ثانوية «أو علة مناسبة»، أو بمعنى آخر مناسبات للفعل الإلهي، أي أنها الوسيط الإنساني لتدخل العلة الأولى أو الألوهية إذ لا بد من مجال أو مناسبة لحدوث الفعل كما يجب أن يدخل الفعل في سياق نشارك فيه باعتبارنا بشر، ومن ثم فإن «العلل المناسبة» ليست في حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع، داخلة في نطاق النظام العام، الذي رسمه الله في خلقه للطبيعة وهذه مسألة سنشير إليها تفصيلاً فيما بعد. أما فيما يتعلق بمسألة الخلق، فإن المخلوقات تصدر عن العقل الإلهي إلى حيز الفعل في صورة أشكال ممتدة، فتنتشر الموجودات التي لا تنطوي على أي نوع من الضرورة تبرر وجودها، ولما كان «مالبرانش» يرى أن الله ليس بالضرورة خالقاً للعالم المادي، فقد لزم عن ذلك استحالة برهنته العقلية على وجود الأجسام Le Corps.

أما المخلوقات فهي ليست إلا جزءاً من الخالق، كما أن ما تنطوي عليه عقولها من معاني، ما هي إلا تغيرات خاصة للعقل الإلهي الذي يحتويها، وينظر إليها من جهة ما تنطوي عليه من كمال، لذلك تصبح العقول في حالة اتحادها بالله خاضعة له ومسيرة بأمره في جميع ما تحتويه من معاني، فيصبح الله على حد تعبير الفيلسوف هو «موطىء» أو «محط» النفوس، كما يكون الملأ Plein هو مكان الأجسام المادية.

مما سبق يظهر لنا أن المخلوقات عند «مالبرانش» تصدر في عملية خلقها عن الله الحاوي لها جميعاً، لأنها مشتقة من إشراق نوره ويجب الإشارة إلى أن رؤية النفوس للموجودات اللامتناهية، الموجودة في الذات الإلهية، لا تعني الرؤية المباشرة لماهية الله المطلقة، لأنه يستحيل على النفوس الجزئية رؤيتها بطريقة مباشرة، كما أنه يمتنع وجود معنى ممثل أو نموذجي لله، كما سبق أن ذكرنا، ولذا يستحيل الإحاطة بالذات الإلهية، لكنه يمكن معاينتها في حالة صلتها بالمخلوقات، أو في اشتراكها معها، لأنه لا يمكن معرفة الأشياء الحسية في الله إلا بواسطة معانيها، وفي هذا الصدد يعبر «مالبرانش» عن وجود المخلوقات المادية، والأرضية الممثلة في الله بصورة روحية أي عن طريق معانيها فيقول: « ـ إن جميع المخلوقات وحتى ما كان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد في الله وجوداً روحياً»(١).

ويدحض «مالبرانش» تصورات بعض الفلاسفة الذين يتصورون استحالة

---

(١) **Malebranche; la recherche**, tome (1) p 412

وهذا هو نص الفيلسوف بالفرنسية: ـ

«Toutes les Cretures même les plus marérielles et les plus terrestres sont en Dieu quoi — que d'une manière plus spirituelles»'

فعل الخلق، منكرين قدرة الإله الواسعة على فعل شيء من عدم، وهم يذهبون في تصورهم ذلك إلى حد إنكار قدرة الله على مجرد تحريك قشة وينطوي موقفهم هذا على إنكار قدرته على بث الحركة في المادة. ويرى «مالبرانش» أن المادة المخلوقة لا يمكن أن تحصل على صورتها أو حركتها إلا عن طريق الخلق، حيث تكون معلومة من قبل في ذات الله، يخلقها بإرادته الحرة التي لا تنفي فعل الخلق على ما ذهب إلى ذلك «ديكارت» منكراً البحث عن العلل الغائية.

و «مالبرانش» كذلك لا ينفي الخلق بصورة قاطعة، فيجعل من المخلوقات مجرد تغيرات للجوهر الواحد، على ما ذهب «سبينوزا»(١) صاحب مذهب وحدة الوجود، الذي تصور الحرية الإلهية ضرورة بدون إرادة حرة.

إن «مالبرانش» على ما يظهر لنا يذهب مذهباً مختلفاً عنهما، فيتصور أن حرية الله مطلقة في خلقه، من حيث أنها قد أرادت الخلق، وهو يكاد يقترب في هذا التصور من فكرة «ليبنتز»، الذي يرى أن الله خلق أفضل العوالم الممكنة بموجب كماله»(٢).

---

(١) Spinoza : **L'ethique** traduit par Roland Gaillios édition Gallimard 1954 proposition XV P 34.

وهذا هو نص «سبينوزا» بالفرنسية

«Tout ce qui est en dieu et rien sans dieu ne peut ni etre concu

يبرهن سبينوزا في القضية رقم ١٤ من قضاياه على أن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد، بمعنى إنها «الله». ومن منطلق هذه الفكرة يمكن أن نستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية ومواقفه الفلسفية، ويمكننا أن نضع أية فكرة تحت عناوين ثلاثة: إما أن تكون جوهراً أو صفة أو حالة، والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر والله، فيصبح الجوهر أو الحقيقة واحدة وأبدية، ولا متناهية.

(٢) Leibniz; **Théodicée,** par Paul Janet librairie Hachette, Paris 1878 (Essais sur la bonté de Dieu » P 78 para 10.

يوجد اتفاق بين تصوري «ليبنتز» و «مالبرانش» في مسألة خلق الله للعالم على وجه =

ويرى «مالبرانش» أن الحرية الإلهية متسامية مطلقة، تكاد تخلو من أية دوافع، إلا دافع محبة الله لذاته، وإرادته الخاصة في حب مجده، حتى يسعد بعمل يتمثل فيه كماله الذاتي

ثالثاً ـ الصفات الإلهية:

أشرنا في الفصلين السابقين إلى مسألة وجود الله عند «مالبرانش» كما عرضنا لحقيقة هذه الذات، التي تحتوي معاني الموجودات جميعاً، فتسهم بإيجابية وفاعلية في خلق وحفظ الوجود.

وسوف نشير هنا إلى صفات الله Attributs Divins فهو على ما يرى الفيلسوف جوهر لا متناهي، واحد، بسيط، ثابت، قائم بذاته (واجب الوجود) ومن صفاته اللامتناهية الكمال أيضاً، صفة الخير، والتعقل، والعدل، والرحمة، والصبر. وقد عرض «مالبرانش» لهذه الصفات تفصيلاً في الحديث الثامن من «أحاديث في الميتافيزيقا والدين».

فالله هو «الموجود الكامل اللامتناهي الثابت، لأنه لو كان متغيراً للزم وجود علة لتغيره، لكنه قائم بذاته لا يتأثر بأي علة من حيث أنه (علة ذاته)، وعلة ما يحدث من تغير في العالم وحيث أنه علة ومبدأ إرادته، فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير»[1]. ومن تحليل هذا النص يتبين لنا كمال ولا نهائية وثبات الوجود الإلهي، الذي هو علة ذاته، وعلة ما يحدث في العالم من حوادث.

الكمال، حتى يتسنى له أن يسعد بعلمه الذي يمجده... كما يتفق الفيلسوفان في تصور فكرة الاتصال الروحي بين الخالق والمخلوق، والذي عبر عنه «ليبنتز» بالزمالة مع الله من حيث أن كل نفس ناطقة تشبة الله؛ لأنها تدخل في نوع من الزمالة معه. بينما ذهب «مالبرانش» إلى تأكيد هذا المعنى نفسه في رؤيته لوجود الأشياء في الله وجوداً روحياً.

(١) **Entretiens**, Entretiens p 185

ويحاول «مالبرانش» أن يصل من فكرة وجود الله كعلة ومبدأ لإرادته إلى حقيقة الثبات الإلهي التي يشير إليها في نصه: «.. يستحيل أن يتصف مخلوق جزئي محدث بالثبات والخلود والضرورة، واللاتناهي لأنها صفات خاصة بالخالق الذي هو الله»[1]. ويجمل «مالبرانش» في هذا النص صفات الله اللامتناهية التي تختص بها ذاته دون سواها والتي لا تشكل كثرتها أو تعددها انقساماً أو تعدداً في هذه الذات الإلهية من حيث أنها قد مارستها منذ الأزل، فهو عالم ومعلوم، عاقل ومعقول مريد ومراد، عاشق ومعشوق منذ الأزل، وسوف نشير إلى صفات الله تفصيلاً فيما سيأتي.

١ ـ الوحدانية **Unicite**:

يشير الفيلسوف إلى وحدانية الخالق في ميتافيزيقاه من حيث أنه يمثل جوهراً واحداً فهو: «الوجود الكامل اللامتناهي...»[2]. ويعني لفظ الوجود الكامل أنه وجود واحد بمعنى الوحدانية الدينية التي أشار إليها الدين المسيحي، وقد عبر «مالبرانش» عن الوحدانية في البحث عن الحقيقة بقوله: «ينبغي البحث عن الحقيقة التي يبحث عنها «ديكارت» لأنها تمكننا من معرفة الله...»[3] ولفظ الله في هذا النص دليل على وحدانيته العددية.

ويقصد بمسألة الوحدانية الإلهية أن الله منفرد بالأزلية والوحدانية منذ الأزل، فهو غني عن الأغيار رغم أن وجوده في ثلاثة أقانيم إلا أن هؤلاء الثلاثة تعد من مستلزمات وجوده الذاتي، وإذا كان أحد الأقانيم وهو أقنوم (الإبن) قد تجسد في المسيح، فإن ذلك لا ينقص من شأن الأقانيم الثلاثة في ذات الله الواحدة لأن وحدانيته ليست مطلقة Absolu مجردة Abstract بل جامعة تجمع صفاته، فتصبح هذه الأقانيم التي يتميز أحدها عن الآخر واحدة،

(١) **Entretiens, Entretien 2 P 44.**

(٢) Malebranche: **La recherche** Li V. 1 — part II P 70.

(٣) Malebranche: **La recherche** Liv I part II P 70.

في ذاته لا انفصال لأقنوم عن الآخر، ولو صح التصور الأخير لأصبح وجود الله محدداً ومجسماً، في حين أنه لا تحديد ولا تجسيم لذاته. وعلى الرغم من أن الله لا حدود له ولا جسم، فهو في ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه روح لا حصر ولا شكل لها.

واستلزمت إشارة الفيلسوف لنوع الوحدانية الإلهية أن يعرض لمسألة الأقانيم كإقنوم الإبن «مثلاً الكلمة» يقول: «ـ يقول كلمة الله حيث إنني عقل إلهي ونور روحي»[1]. ويقصد الفيلسوف من كلمة الإبن التي استهل بها نصه السيد «المسيح» الذي بدأ معظم نصوصه بما قاله هذا «الإبن» وقد ورد ذكره بالكتاب المقدس فهو الذي استهل القديس يوحنا انجيله بحقيقة وجوده حيث يقول: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله»[2] وقد اكتسب لفظ «الكلمة» معاني مختلفة على مر العصور، فقد استعمل بمعنى (عقل الله) عند أفلاطون، أما فيلون السكندري فقد أسماه «حكمة الله»، أما الكلمة فتعني في المسيحية يسوع كما في الآية: «والكلمة صار جسداً وحل بيننا ورأينا مجده كما لوحيد من الأب مملوء نعمة وحقاً»[3].

من خلال هذا العرض الصفات الله يتبين لنا إيمان «مالبرانش» بوجود الذات الإلهية ممثلة في ثلاثة أقانيم، تتساوى جميعها في ذات الله الواحدة لا عظيم فيها أو صغير لأنها لا تمثل شيئاً خارج ذاته من حيث هي ذاته الحقيقية الأزلية التي تتصف بالوحدة والتفرد.

ولا تقتصر الصفات الإلهية على الوحدانية، إذ تمثل الأزلية صفة من صفات الله اللامتناهية الكمال.

---

(١) إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول، آية ١ ص ١٤٠جـ
(٢) إلياس مقار: قضايا المسيحية الكبرى ـ الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية د. ت ص ١١٨.
(٣) إنجيل يوحنا: إصحاح ١، آية ١٤ ص ١٤٥.

٢ ـ الأزلية **Eternité**:

وتعد الأزلية صفة من صفات الذات الإلهية الأنطولوجية. يقول «مالبرانش» في معنى الأزلية: «لا يوجد في ذات الله ماضي ولا مستقبل إنما هو أزلي أبدي»[١].

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفيلسوف يصف ذات الله بالأزلية والسرمدية متفقاً في ذلك مع ما ورد بمعطيات مذهبه الديني.

٣ ـ اللانهائية **Infinité**:

وكما أن صفة الأزلية تعني أن الله غير محدود بزمان محدد، فإن صفة اللانهائية الأنطولوجية تعني أنه غير متعين بمكان معين. فالألوهية في تصوره حالة في كل مكان في العالم، ممتدة في سعة عظيمة «لأنه لا يوجد سوى الله الذي يحتوي العالم المعقول، والذي من خلاله ترى المخلوقات الأشياء في العالم»[٢].

ويشمل هذا الإمتداد الإلهي العظيم السعة العالم برمته، حيث يكون الله حاضراً وموجوداً على الدوام لا يحده حد. ويطلق اللاهوتيون على هذا الحضور الإلهي إسم (الحضور الكلي) ويعني حضور الله الأزلي السرمدي الذي لم يراه، ولا يستطيع أن يراه أحد. وإلى هذا المعنى تشير الآية الدينية «ويحل عليه روح الرب»[٣]. ومن النظر في معنى هذه الآية نرى فيها وجه شبه مع قول «مالبرانش» عن: «أن أكثر الموجودات مادية وأرضية موجودة في الله وجوداً روحياً»[٤] ويعبر هذا النص عن الوجود الروحي للموجودات في الله الذي يستحيل عليها أن توجد فيه، بدون أن يوجد ويحل بها، لأن روحه تحل

(١) **Entretiens**, Entretien P 185.

(٢) **Ibid.**

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس: إصحاح ١ آية ١٧ ص ٣١٣.

(٤) سبق أن أشير إلى موضعها.

في كـل مكان فـالله: «عظيم السعـة موجـود في كل مكـان، وتمتد في رحـابه جميع الأجسام مثلما يتتابع الزمن كله في أبديته. . .

وهو بإيجاز شديـد لم يكن وسوف لن يكـون إنه يكون Celui qui est[1]

أما المقصود بعبـارة «سوف لن يكـون إنه يكـون» هو دوام حضـور واستمراريـة وتـواصل الـوجـود الإلهي. ومن مفهـوم هـذا النص تتضـح لنـا صفتي الأزليـة واللانهائيـة كصفتين في الله الذي يمثـل وجوده في كـل مكان من العـالم دليلاً على لا نهائيته، كما أن تتابع الزمن وثبات الذات الإلهية وحضورها، يشير إلى أزليتها وسرمديتها، وحلولها العام في الكون على ما جاء بنص الفيلسوف الذي يقول فيه: «. . . الله هو «هو» «جوهر لا متناهي»[2] ويعني تكرار كلمة «هو» أن الله من ذاته، أما كلمة اللامتناهي فمن معانيهـا أنه أزلي سـرمدي من حيث أن وجوده لا يتعين بزمان بل هو في مطلق الزمان.

٤ ـ العلم (سبق العلم الإلهي) **Omniscience**:

إذا كـان الله يتصف في ميتافيـزيقـا «مـالبـرانش» بـالـوحـدانيـة والأزليـة واللانهائية وهي من صفاته اللامتنـاهية الكمال، فمن صفاتـه أيضاً العلم بكـل شيء، فهو عليم بكل ما يدور في العـالم من حوادث على مـا ذهب الفيلسوف بقوله: «. . . إن الله علة حدوث أي تغير في العالم»[3].

ويفيد هذا النص سبق علم الله من حيث كونه علة حـدوث التغيرات في العالم لعلمه بها وبالقوانين التي تتحكم في سيرها، كما أنـه عالم أيضـاً بنظام الكون، فالذي يقدر على إحداث التغير لا بد وأن يكون على علم كامل بكـل ما يتعلق به من أمور.

---

(١) **Entretiens,** Entretien p 185.

(٢) **La Recherche,** Tome 1 P 412

(٣) **Entretiens** T 8 P 185.

ويلتقي تصور «مالبرانش» في صفة العلم الإلهي مع معطيات عقيدته، ومع ما جاء بالأديان السماوية في صفة علم الله الأزلي. ويحاول الفيلسوف من جهة أخرى ربط صفة علم الله بالإرادة فيقول: «إن العلم والإرادة الإلهيين يمثلان شيئاً واحداً في ذات الله» وترتبط صفة العلم الإلهي بموضوعين هامين في ميتافيزيقا «مالبرانش» هما موضوع المعاني المثالية، ومسألة الرؤية في الله، وسوف نشير إلى هذين الموضوعين حين عرض «مشكلة المعرفة» لكن لتعلقهما بصفة العلم الإلهي فسوف نوجز رأي «مالبرانش» في هذا الصدد فهو يتصور أن حصول العقول على المعرفة يتأتى من اتحادها بعقل الله، الذي تعرف من خلاله معاني الأشياء، كمعنى الإمتداد المعقول، ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم لا تحدث عن طريق المعرفة المباشرة بل بطريق العالم العقلي، أي رؤية الامتداد المعقول في الله، التي تعد جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهي، فليس هناك ثمة وجود ضروري للأجسام التي لا تؤثر على العقول لذلك فإن الامتداد المعقول الذي يرى في العقل هو نفسه الذي يرى في الأجسام.

ويرى «مالبرانش» أن المعارف التي يحصل عليها الإنسان إنما تأتيه من الله عن طريق الانتباه Attention، الذي يمثل فعل المعرفة بالنسبة للنفس، فتدرك من خلاله حقائق الوجود Existenceالتي لا تراها إلا في الله والذي يراها من جهة أخرى في ذاته لأن هذه المعاني المثالية (النموذجية) تمثل موضوعات تأمله الأزلي.

ولكن إذا كانت المخلوقات ترى المعاني المثالية أو نماذج الأشياء في ذات الله، فهل يستطيع هو بدوره أن يرى هذه المعاني الممثلة للمخلوقات في ذاته؟. إن هذا السؤال ينطوي على مشكلة «مالبرانش» في المعرفة الإلهية، والمعروفة بمشكلة (السكون في الذات الإلهية)، وتعني هذه المشكلة التي انساق إليها الفيلسوف بمنطق مذهبه، أن المخلوقات ترى المعاني في الله،

حيث تصبح هذه الرؤية من قبيل المصاحبة لعقل الله، كما تمثل اتجاهاً للنفس في حالة الحضور الإلهي.

ومن الجدير بالذكر أن رؤية المعاني في الله، لا تعني شعور الذات الإلهية بها، من حيث أن الشعور هو حالة تتعلق بالنفس، فحسب يحدثها الله بها، وهو غير حاصل عليها، ومن ثم فإن المعاني توجد في الذات الإلهية، دون أن يكون لديها شعور بها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العقل الإلهي على ما يرى «مالبرانش»، الذي يتأمل معاني الأشياء ونماذجها في ذاته، استحال عليه أن يبرهن على احتوائه على الجزئيات، لذلك فقد تعذر في ميتافيزيقاه تبرير خلق الجزئيات والأفراد ـ ونستطيع أن نتلمس في هذه المسألة استمداد «مالبرانش» من الأفلاطونية» العقل الأفلوطيني» ـ الذي تأثر به «مالبرانش» وهو أيضاً ما استند إليه الفيلسوف الإسلامي ابن سينا، مبرراً به رفضه للعلم الإلهي بالجزئيات إلا على نحو كلي. لكن هذه المسألة ستخلق إشكالاً يواجه الفيلسوف فحواه إنه إذا كان العقل الإلهي الثابت الذي لا تغير فيه ولا تطور على غرار عالم المثل الأفلاطوني يتضمن المعرفة والإرادة، وإذا كان الله يخلق العالم، وينشر مخلوقاته في كل مكان، فكيف إذن يمكن لنا تصور صدور تغيرات مختلفة عن شيء ثابت أزلي في ضوء ما سبق ذكره من صفاته؟

إن وصف الفيلسوف للإله بالكمال المطلق، كما أن صفاته اللامتناهية الأزلية إنما تجعل من الضروري أن تتسم ذاته بالسكون المطلق، وهي نفس المشكلة التي واجهت الفكر الأفلاطوني من قبل فيما يتعلق بنظرية المشاركة Participation[1] كيف إذن يمكن لنا تصور أن تكون الذات الإلهية موضع

---

(١) نظرية إستخدمها أفلاطون للدلالة على النسبة بين المثل والموجودات الحسية. تعني أن الموجودات إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل.

رغبات وإرادات جزئية عارضة وهي ذات ثابتة وأزلية؟

وهكذا نرى أن «مالبرانش» يحاول الخروج من هذا الأشكال ـ الذي انتهى إليه مذهبه ـ بتصوره عن «المعاني» التي يرى أنها إذا ما نظر إليها من جهة الله فإنها تصبح ذات طبيعة لا متناهية وكمال مطلق، أما إذا نظر إليها من جهة تعلقها بالمخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معاني جزئية أو نفوس جزئية.

٥ ـ القدرة Omnipotence:

تعد صفة القدرة على كل شيء من بين الصفات الأنطولوجية اللامتناهية الكمال في الذات الإلهية، وقد سبق ذكر العلم الإلهي وهي صفة ترتبط بقدرة الله من حيث أن العلم والقدرة أمر واحد في ذاته. ويرى «مالبرانش» أن قدرة الله اللامتناهية وإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم، وتستمر في حفظه.

كما يرى الفيلسوف أن هذه القدرة العظيمة على الخلق والحفظ لا يختص بها سوى الخالق، وليس لمخلوق جزئي أن يتصف بها أو حتى أن يدرك الصلة بين الخالق والمخلوق فهي سر إلهي، وقد أشار «ديكارت» إلى حفظ الله للعالم في نظريته عن الخلق المستمر «وأيدها» «مالبرانش» بفكرته عن العناية الإلهية للعالم التي عبر عنها «ديكارت» في التأملات بقوله «إنها ترفعه من العدم في كل لحظة من لحظات حياته»[١].

وليس هناك ما هو أكثر دلالة على قدرة الله اللامتناهية من خلقه للمعاني التي يضعها في الذهن البشري بحيث يعجز الإنسان عن خلق أي معنى منها، ويثير الفيلسوف هذه المسألة ويربطها بصفة القدرة الإلهية في «البحث عن الحقيقة» بقوله: «تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعاني متصورة أنها مخلوقة على صورة الله ومشتركة معه في قدرته، غير أن الله وحده

(١) Descartes, **Méditations** M, Khodoss, Florence, Paris 1963 P 38.

هو القادر على خلق الأشياء من العدم، وعلى إبادتها وخلق أرتال من الجراد بدلاً منها، ولذلك فقد تصور هؤلاء أن في قدرتهم خلق ومحو معاني الأشياء كما يتراءى لهم على غرار ما يفعل الله تماماً»[1].

ومن تحليل هذا النص نستخلص الآتي:

أولاً: أن هناك إلهاً مهيمناً هو الأب الكلي للعالم، وأنه مصدر العطاء والمعرفة، القدرة والعلم ودليل ذلك أن النص يذكر أنه لم يمنح أحد غيره مثل هذه القدرات المحيطة فهو وحده القادر على كل شيء.

ثانياً: إن على الإنسان أن يعرف تماماً أن قدراته متناهية بالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة الكلية.

ثالثاً: إن العلم اليقيني للإنسان يكون بقدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التي لا يستطيع بها إدراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية في ذاته.

ومع هذا فإن «مالبرانش» يفسح المجال أمام هؤلاء الذين يتمسكون بأنهم على يقين في إيمانهم بقدرتهم على تصور العالم الخارجي، أو القدرات الإلهية بالنسبة للإنسان والعالم كما تتراءى لهم، بمعنى آخر إن الذين يزعمون أن للإنسان قدرة وحرية للفعل في أي اتجاه، يظل تصورهم هذا في نطاق الوهم والخيال وإلى ذلك يشير «مالبرانش» بقوله: «يبدو أن هذه المشاركة التي يتصورها البعض في قدرة الله هي نوعاً من الخيال والغرور تجعلهم يتصورون مثل هذه المشاركة لأنهم في الحقيقة لا يشتركون مع قدرة الله في شيء...»[2].

---

(١) **La Recherche** Tome I P 382.

(٢) **La Recherche** ; Tome I P 832.

إن «مالبرانش» ينقد هذه الآراء الضحلة ويخطئها في قوله: «إن أب الأنوار لم يمنح الإنسان جميع هذه القدرات»[1].

من هذا النص يتبين قدرة الإرادة الإلهية على خلق المعاني أو إفنائها (إبادتها)، وهذا هو موقف أتباع «مالبرانش» الذين يرون أن الألوهية تتسع لجميع هذه الأوهام وتحملها إلى أن تتبدد نهائياً، ويعود المرء ليؤمن في يقين تام بقدرة الله.

إن الألوهية في مذهب «مالبرانش» قادرة بلا حدود على خلق المعاني كما أنها تفعل في حرية مطلقة، فهي مسئولة وحرة في إرادة خلقها للمعاني وفي إفنائها، وهنا نجد ثمة إشارة من الفيلسوف إلى معنى الحرية الإلهية في قوله: «نحن لا نرى الأشياء عن طريق المعاني التي نخلقها؛ من حيث أن الله لا يوجدها فينا في كل لحظة نحتاج فيها إليها».

ولا تتوقف قدرة الله عند حد كونها «العلة الأولى»، كما لا تتوقف أيضاً عند حد خلق الأشياء فحسب، بل تتعداها إلى تبسيطها حتى يتسنى للمخلوقات إدراكها، فهي التي تخلق الأشياء في سهولة وبساطة، يعبر «مالبرانش» عن ذلك بقوله: «... ومن قدرة الله وحكمته خلقه للأشياء العظيمة في سهولة وبساطة أي بطرق بسيطة وميسورة»[2].

إن هذه البساطة التي تنطوي عليها صلة الله بمخلوقاته، هي التي تيسر لهم قضاء حوائجهم وتحقق آمالهم في الحياة الدنيا والآخرة.

والخلق الإلهي ليس فعلاً عشوائياً، لا هدف له ولا غرض منه، إنما

---

(١) Ibid P 390.

(٢) **La Recherche** P 399.

تخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة، قدرتها إرادة الله منذ الأزل من حيث: «أن الله لا يخلق أمراً من الأمور إلا لغاية معينة»[٢].

فالأمور في العالم تسير وفق غايات محددة، وأهداف سبق معرفة الله بعللها، وبما سوف يترتب عليها من نتائج، بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهي للعالم.

والله في تصور «مالبرانش» فعال. والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية، التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته، بل هي ذاته نفسها ـ وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط بالعلية، فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية في العالم، التي تخلق المناسبات والفرص لأفعالها، كما تفسح المجال لإرادتها الحرة في جميع أفعالها تجاه المخلوقات، ومن أجل هذه العلية الحقيقية والدائمة في الكون Univers ينكر «مالبرانش» أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعال على نحو ما جاء في فلسفة «أرسطو» والمدرسيين عن احتواء الأجساد والنفوس على صور وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها، إن «مالبرانش» يهاجم هذه الآراء ويكفرها قائلاً عنها: «إنها أفكار وثنية ولا يجوز قبولها. وأن هذه الصور والكيفيات أو القوى التي يفترضونها ما هي إلا خيال مفارق للعقل الذي يبرهن على أن هناك ثمة علاقة ضرورية بين العلة والمعلول. «ومالبرانش» لا يرى أية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول لكنه يدركها حقيقة واقعة بين العلة الأولى ومعلولاتها، أما التجربة فلا تطلعنا على علة تحريك جسم لجسم آخر. ما هي العلة إذن وراء الصلة بين النفس وحركة الجسد، وما هي العلاقة بين إرادتي حين أحرك ذراعي؟ بين فعل متعلق بالنفس وهو الإرادة، وحركة جريان الأرواح الحيوانية في أعصابي وأنا أجهل أفعالها الحيوية والفسيولوجية؟ كيف تحدث الحركة التي

---

(١) Ibid.

أريدها من بين عمليات معقدة ومركبة داخل جسدي لا علم لي بهـا، ولا إرادة لي في فعلهـا الـداخلي؟ إن العلة الحقيقيـة هي التي تعلم مـا تفعـل وكيف تفعل، فلا التجـربـة تـطلعني على العلة الحقيقيـة، ولا العـادة أيضـاً، وليس التعاقب المجهول الـذي يحدث بين فعلين هـو العلل الحقيقية؛ إن الله وحـده هـو العلة الحقة التي تعلم مـاذا وكيف تفعل، والتي بث النـظام في الكـون، وربطت بين المخلوقات وأخضعتها بفضل قوانينها الكلية الثابتة بعد أن سلبتهـا فاعليتها الذاتية. وأصبغت عليها الفضل والنعمـة، الرحمـة والعنايـة، فدبـرت أمورها ووظفت مواقفها وكيفت حوادثها بحيث تتنـاسب مع قـانون العلة الأولى ومعلولها. أما الوهم الخاطىء الذي نشأ في تصورنا عن العلية فمرجعه الحكم عليها في إطرادهـا واعتيادنـا عليها، وجهلنـا الحسي بالشيء الـذي يمثل العلة الحقيقيـة[1]. ولا ينقشع هـذا الوهم ويتبـدد إلا بالعـودة إلى الإيمان بـالحقيقة الأولى، العلة الأولى ـ ألا وهي الله ـ.

بعد عرض صفة القدرة الإلهية، نحاول القاء الضوء على صفة لا متناهية أخرى من صفات الله هي صفة «البساطة».

٦ ـ البساطة **Simplicité** :

تتعلق هـذه الصفـة بفكـرة الـوحـدانيـة، ووحـدة الـذات، كمـا تتضمن المعاني والعلاقات: «. . . تنطوي بسـاطة الـذات الإلهية على معـاني الأشياء وعلى ما بينها من علاقات أزلية»[2].

ويتضمن هذا النص إشارة واضحة إلى صفة بساطة الـوجود الإلهي التي تعني أن ذات الله واحدة لا تركيب ولا تقسيم فيها، تعجز المخلوقات عن فهم كنههـا. يقول «مـالبرانش» عن هـذه البساطـة التي يصبـح فيهـا الثـالـوث ذاتـاً

---

(١) **La Recherche** : B 6, sec 2 P 384 — 385

(٢) **La Recherche ; Entretien** 8 P 181.

واحـدة: «إننا غيـر قادرين على فهم البسـاطة الكـاملة لله والتي تتحول جميـع الموجودات من خلالها إلى معان في الذات الأزلية»[1].

ويجـدر بنـا أن نشيـر في هـذا المـوضـع إلى الحـل الـذي انتهى إليــه «مالبرانش»، لما انتهى إليه من مشكلات أفلاطونية حول المثل، والعـلاقات التي تـربط بينها، ذلـك أن المثل الأفـلاطونيـة، المتمثلة عقليـاً في أنـواع في العـالم المعقـول أصبحت هي المعـاني التي تنـطوي عليهـا الـذات الإلهيـة، وبذلك حلت الذات الإلهية، محل العالم المعقـول، بل أن مشكلة العـلاقات بين المثـل المتقاربـة التي لم يستـطع أفـلاطـون أن يحلهـا عن طـريق التعبيـر الرياضي عن المثل، استطاع «مالبرانش» أن يجعلها أزلية وبسيطة في ذات الله أي تصبـح في حـالـة كمـال. وأخيـراً فـإن كـونهـا في ذات الله، التي تعجــز المخلوقات عن إدراك كنهها، يدفع بنـا إلى الكف عن التساؤل عن حقيقتهـا، وإثارة المشكلات حول طبيعتها، وبذلك يقطع الطريق على التيـار الأفلاطـوني المتأخر، الذي انصب نهائياً في الرياضيات.

٧ ـ الحق Vrai:

أما من ناحية صفة الله الجوهرية التي أشار إليها «ديكارت» من حيث أنه الحق، ومصدر كل حقيقة، ومعيار صدقها، فقد ذكر «مالبرانش»: ـ أن الله هو مصدر المعاني التي تحصل عليها المخلوقـات، وهذا يجعـل الصلة وثيقة بين المعـرفة والألـوهية، ممـا يسمو بمـرتبتها ويسهم في صـدقها، وإضفـاء اليقين عليها، من حيث أنها تنبثق عن الانتباه الذي هو صلاة للنفس، تضـرع بـها لله حتى يهبها المعرفة.

ولما كان الله هو روح الحق، فهو أيضاً روح المشورة والإلهام.

---

(١) Ibid; Entretien 2 P 46.

٨ ـ روح المشورة:

إذا كان «ديكارت» قد ألمح إلى مسألة المشورة الإلهية وروح الإلهام ممثلاً في الحدس العقلي Intuition بالمعرفة، الذي يعد نوعاً من الإلهام الرباني، ينطوي على المعارف اليقينية الواضحة والمتميزة وإن لم يشر هو نفسه صراحة إلى ثمة مسائل لاهوتية مباشرة. فإننا نلاحظ أن الانتباه المالبرانشي يزيد على حدس «ديكارت» العقلي، بما له من طابع صوفي، فيصبح الإلهام الإلهي للمخلوقات مجلى للحقيقة المشار إليها سابقاً.

يرى «مالبرانش» أن الله ينعم على المخلوقات بالمشورة والحكمة عندما يهبهم المعرفة العقلية الخالصة، من حيث أن جميع معاني الموجودات موجودة في عقله الذي خلقها، وقد أشار الفيلسوف إلى الله باعتباره روح الحكمة والفهم، حين لجأ إليه متسائلاً عما غمض عليه من أمور الفلسفة والطبيعة معبراً عن ذلك بقوله: ـ «إذا توجهت إلى الله أسأله فيما يعن لي من أمور ميتافيزيقية وطبيعية، فإنه سيكون لي نعم السيد المخلص، الذي لن يساعدني باعتباري مسيحياً فحسب، بل لكي يجعلني فيلسوفاً عميقاً أبلغ الكمال بالطبيعة والنعمة»[١].

يتبين لنا من هذا النص أهمية الألوهية في تحصيل المعرفة، وأخذ المشورة حينما لجأ «مالبرانش» إليها مستلهماً الحقائق فيما غمض عليه من أمور، وأما لفظ مخلصاً كصفة يخلعها على الإله فهي تدل على مدى صدق المعارف التي يحصل عليها، وكيف سيصبح بالعون الإلهي عارفاً حكيماً متأملاً، يصل إلى الكمال عن طريق الإيمان القائم على الطبيعة والنعمة الإلهيتين، وهذا ـ على ما نرى ـ هو ما يرمي إليه الفيلسوف من معنى هذا النص الذي يتضمن مسلمتين دينيتين:

---

(١) **La Recherche** ; Tome (1) P 455.

الأولى: هي أن الله هو روح المشورة وقد جاء الكتاب المقدس بما يعبر عن ذلك في الآية التي تقول: «أنا هو نور العالم من يتبعني لا يمشي في الظلمة بل يكون له نور الحياة»[1].

والمسلمة الثانية: تتعلق بإيمان «مالبرانش» المطلق بالنعمة الإلهية، عن طريق ما يأمر به الكتاب المقدس المسيحي، مشيراً إليها في الآية° «إلى الشريعة وإلى الشهادة أن لم يقولوا مثل هذا فليس لهم فجر»[2] وتشير هذه الآية إلى العودة لأصول الدين والإيمان بحقائقه، كما تظهر من خلال نصوص الفيلسوف مسحة إيمان مؤداها أن التقرب إلى الله والتوجه له أساس يقين المعرفة، وهدف الخلاص الذي يستحيل بلوغه إلا بطريقي الطبيعة والنعمة، يقول «مالبرانش»: «لكن يا ليتني أسمع صوت من يتحدث إلي بوضوح، ويخاطب أعماقي ببساطة ومحبة عن طريق تبشير إنجيله»[3]، أي عن طريق ما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد. وهكذا يبدو أن ثمة ربط واضح يظهر بين مجالي المعرفة، والإيمان Foi.

٩ ـ الروح Esprit:

تعد صفة الروح من بين الصفات الأنطولوجية في ذات الله التي ذكرها الفيلسوف، وأتت على وفاق مع مذهبه. فالله «روح» Espritتحل في كل مكان منذ الأزل، تعلم بما تفعله المخلوقات وبما سوف تفعله يقول «مالبرانش»: «إن جميع المخلوقات إنما توجد في الله وجوداً روحياً»[4].

ويعني وجود المخلوقات في الله روحياً، في حين أنها ليست كذلك، دليلاً على روحانية ذات الله، وشاهداً على اتفاق الفيلسوف مع معطيات مذهبه

---

(١) يوحنا: إصحاح ٨ آية ١٢ ص ١٦١، ١٦٢جـ .

(٢) أشعياء: اصحاح ٨، آية ٢ ص ١٠٠٢ .

(٣) La Recherche; P 455.

(٤) Ibid.

المسيحي في الآية: «الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا»[1].

١٠ ـ الرحمة Clemence :

تعد صفة الرحمة من بين صفات الله اللامتناهية الكمال وهي تتعلق بفعله إزاء مخلوقاته، وقد أشار إليها «مالبرانش» في قوله: «. . . المخلوقات الخاضعة لرحمة الله وعنايته»[2]. وهذا نص صريح في الإشارة إلى هذه الصفة، وفي بيان أثرها وفضلها على المخلوقات وللفيلسوف نص آخر يذكر فيه صفة الرحمة بصورة غير مباشرة يقول فيه: «. . . لكن يا ليتني أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسي بوضوح وبساطة تساير ضعفي فيهبني الحياة. . .»[3] وتظهر رحمة الله فيما يتصف به من الوضوح والبساطة التي يساير بها ضعف المخلوق المتناهي وحاجته إليه فيمنحه من خلالها الحياة والنعمة.

١١ ـ العدل : Justice :

تعد صفة العدل من صفات الله المتعلقة بفعله إذ «ينطوي العقل الإلهي على العدالة الأصلية الجوهرية Justice Originale Essentielle وعلى الطيبة العنصرية La bonté même bon»[4] وتبدو عدالة الله واضحة من خلال هذا النص بالإضافة إلى صفتي الطيبة والخيرية

---

(١) يوحنا: إصحاح ٤ آية ٢٤ ص ١٥١.

(٢) La Recherche; Tome (1) P 382

(٣) Ibid P 455.

(٤) Entretiens; En, 2 P 9.

البَابُ الثَالِثُ

مشكلة الطبيعة (الفيزيقيا)

مشكلة الطبيعة (الفيزيقيا)

مقدمة

طرحنا في الباب السابق مشكلة الوجود، موضحين دور الألوهية الفعال في عملية الخلق Creation، وعرضنا لبعض المسائل الرئيسية التي تتعلق بفعل الخلق كمسألة وجود الله وطبيعة الذات الإلهية، كما قدمنا عرضاً لصفاتها الجوهرية اللامتناهية والفعالة في الوجود.

وفي هذا الباب نعرض لمسألة العلم الطبيعي، ومدى ما تتصف به الطبيعة من الدقة والنظام والكمال، وسوف يشتمل هذا العرض لمسألة الطبيعة على موضوعات رئيسية ثلاثة هي:

أولاً كمال الترتيب والنظام في العالمين الطبيعي والإنساني مبينين تصور «مالبرانش» لدقة النظام والكمال في العالم

ثانياً عرض عام لمسألة العلية المناسبة نبحث فيها معنى العلية عند الفيلسوف، وكيف طبقها على الحوادث الكونية، وما هي الصلة بينها وبين الألوهية، ثم دورها في الأفعال الإنسانية والحوادث الطبيعية.

ثالثاً: بيان لمسألة الصلة بين النفس والجسد، وهي من الموضوعات الرئيسية التي نتناولها بغرض الوقوف على حقيقة الصلة بين هذين الجوهرين، وهل هناك ثمة دور تلعبه الألوهية في إيجاد مثل هذه الصلة؟.

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

(تعليق وتقييم)

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

يبرز دور الألوهية بجلاء في مسألة كمال النظام في العالم باعتبارها موطىء النفوس ومصدر المعاني التي ينطوي عليها الذهن الإنساني.

وهنا نتساءل عن الدور الذي تلعبه الألوهية في التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائياً ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية في تنظيمه؟.

يرى «مالبرانش» أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب عجيبين. فهو يتحرك بفعل قدرة الخالق المسببة للحركة الأساسية التي تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة إعجاب بعقل الخالق اللامتناهي وهذا ما يشير إليه في قوله: ـ Hierarchie Mouvement

«يبدو لي أن النفوس تتوجه بميول Inclinations على غرار الحركات التي تسري في الأجسام لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهي»[1].

وفي هذا النص يحاول «مالبرانش» أن يبرز دور ميول النفس (الأرواح) في الإعجاب بحكمة الخالق، تلك الميول التي تختص بها الأرواح وتنفعل

---

(١) La Recherche; Tome II p 2.

بها كما تفعل الحركة في الأجساد فتتحرك هي والنفوس معاً بما يبثه الله فيها من حركة، أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية، التي خلقها لكي تصنع الجمال والكمال الذي نلمسه في الكون، يقول «مالبرانش»: «إن ميول النفوس، مع حركة العالم المادي تصنع معاً كل جمال وكمال»[1]. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يذهب «مالبرانش» إلى أن استمرار النظام في العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية.

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكوني على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام؟.

يجيب الفيلسوف على ذلك بالإشارة إلى مجد الألوهية فيذهب إلى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعي نحو خالقها، الذي منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى في إظهار مجده Sa Gloire وعظمته Sa Grandeur

وإظهار مجد الله ليس أمراً مستغرباً في فلسفة مالبرانش من حيث أن أفعاله برمتها إنما تحدث أساساً للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذي هو غايته الأولى، لكن ذلك لا يعني أنه ليس من غاية لله سوى إظهار مجده، فإن له غايات أخرى أقل في الدرجة كغاية حفظ المخلوقات وفي هذه المناسبة يقول الفيلسوف: ـ

«حقيقة لا جدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى ذاته»[2] ولكن ينبغي ألا يفهم أن الغاية المجيدة لله والتي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها

---

(١) **La Recherche**; Tome II p 3.

(٢) **La Recherche**; Tome II p 4.

المتجهة لذاتـه أن صلته بمخلوقـاته هي صلة صـانع بمـا صنعه، على نحـو ما جاءت في فلسفة «أرسطو» لكنها تعني أن المخلوقات لا يمكن أن توجـد سوى في الله منبع كل حق، والتي لا تستطيع إرادته أن تخلقها بحيث لا يتمثـل فيها الخير. ومن ثم فإن ميول النفوس وحركة الأجسـام التي يبثها الله في الكـائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في إضفاء الكمال على العالم Le Monde.

وبالإضافـة إلى ما تلعبـه الحركـات والميول من دور في إضفـاء الكمال والنظام على العالم، فإن قانون «تطور المخلوقات المنظمـة» يسهم بنصيب في هذا الفعل الإلهي، وهو قانون Loiيقوم على تصـور ميكانيكي للعـالم وفحواه أن ميـلاد المخلوقات الحيـة التي نـراهـا إنمـا تنبثق طبقـاً لقـوانين ميكـانيكيـة Mecanisme«من بـذور كانت مضمـرة في مخلوقـات حيـة سـالفـة»[1] وهـذا القانون ينطوي على نظريـة «مالبـرانش» في الأصول البـذرية» La theorie de l'emboitement des germes [2] وفحـواهـا أن كـل فـرد من كـل نـوع مـن المخلوقـات يحمل بـذور جميع المخلوقـات في ذاته متـداخلة واحـدة داخـل الأخرى. فالكائن الحي يحمل بمرور الزمن بذور المخلوقات التي تمثـل نفس نوعه فتنشأ الحياة في المخلوقات الحية.

ومن الجدير بالذكر أن «مالبرانش» لم يكن يرمي بهـذه الميكانيكيـة التي ذهب إليهـا قانـوناً للتكويـن، إنمـا كـان يقصد بهـا قانـونـاً لتـطور المخلوقـات المنظمة التي يستحيـل أن تحدث معلولاتهـا صدفـة وإلا فكيف يتسنى لنا فهم الحكمة والقدرة في عمل الأجهزة الـدقيقة التي تتكـون منها أصغـر الحشرات حجمـاً وهي تعمل جميعـاً في تآزر ونـظام عجيب، ووفق حكمة مـرسومـة في سبيل تحقيق هدف البقاء الأسمى، ويحاول الفيلسوف وهو يضرب هذه الأمثلة لمدى دقة ونظام الكون أن يبرز تجلي حكمة الله الـلامتناهيـة، التي تسري في

---

(١) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** P. 15.

(٢) راجع أفلوطين في نظرية الأصول البذرية «التاسوعات».

العالم فتخلق المخلوقات وغيرها كما تتنبأ بنتائج قوانين الحركة مما يسهم في إقامة نظام كوني عجيب مؤسس على دقة (رقة) Finesse التكوين الإلهي لنظام الطبيعة Ordre de la nature ثم يعود «مالبرانش» لطرح نتائج الخلل البسيط الذي يحدث في مثل هذا النظام العجيب القائم على الكمال والجمال والدقة. فيرى أنه على الرغم من هذا التنظيم الإلهي للعالم ومخلوقاته، إلا أن خللاً بسيطاً يحدث في هذا النظام يمكن أن يغيره، فمجرد نبت صغير ينمو على الأرض في جهة اليمين بدلاً من جهة اليسار، أو ينمو بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شيء في الكون»[1] ومن تأمل هذا النص يتبين أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي. Lois Naturelle. ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجاده.

يتفق «مالبرانش» مع «ليبنتز» الفيلسوف الألماني في مسألة سعي الإرادة الإلهية لخلق أفضل العوالم الممكنة[2]، وإذا كانت الميول والحركات،

---

(١) **Entretiens**; Entretien 6 P 125.

(٢) في سبيل تكوين رؤية متكاملة لفلسفة «ليبنتز» يقترح الرجوع إلى المصادر التالية:

١ ـ دكتور علي عبد المعطي محمد، «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية ـ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ ـ وهي دراسة متكاملة باللغة العربية عن «ليبنتز» مع ترجمة المونادولوجيا

٢ Carr; Herbert, wildon; **The Monadology of Leibniz** School of philosophy — los angelos. first printing 1930.

٣ Ruth; lydia, saw; **Leibniz,** Apelican book London. first published 1954.

٤ Janet, paul; **Extrais de la théodicée,** Essais sur la bonté de dieu, la Liberté de l'homme et l'origine dumal, Paris, librairie hachette, 3 edit 1878.

«قانون تنظيم المخلوقات» قد أسهم بدور فعال في إضفاء النظام والدقة على العالم، فإن مسألة العلية التي يطرحها «مالبرانش» في فلسفته تلعب هي الأخرى دوراً رئيسياً في هذا الموضوع.

وتعني العلية في تصوره نظرية في المناسبات أو «العلل المناسبة»؛ وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم، فهو يتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي، فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليست له أية فاعلية في إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة. هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات، هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء، ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطىء سلبية لا حراك فيها، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التي هي أصلاً من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله.

ويرى جوييه Gouhier أن الفيزيقا الديكارتية التي تأثر بها «مالبرانش» تطلعنا على أن العالم المادي محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما: تقرر أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها في خط مستقيم. والثانية: تذهب إلى أن الحركة تنتقل في جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر[1].

---

(1) Gouhier; H; **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse** Librairie philosophique Paris 1921 P 53.

وبتحليل مدى تأثير قاعدتي الميكانيكا الديكارتية على «مالبـرانش» نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده، والذي يتمثـل في فكرتـه عن الخلق المستمر الذي يأخذ طريقه في حركة مستقيمة لا تتوقف، وهذا هو التطبيق المـالبرانشي لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى. أما القاعدة الثانية فتتمثل في رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية حيث يتجه الله إلى بث الحركة في الأجسام التي خلقهـا فتمتلئ حياة ثم تعـود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين حركة واحدة؛ أعني الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركـة المتجهة إلى الله في صـورة عبـادة وتبجيل من نـاحية المخلوقـات، وهي تؤثر في ذلـك إلى الفعل الإلهي في الاحتفاظ بالكائنات أو بالخلق المستمر للعـالم والتي تعني من جهة أخـرى أن حـركة رفـع ذراعي هي بتدبيـر من الله، ولا يعني ذلك أكثـر من وجود عللاً مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التي تريد العالم على أفضل حال ممكن.

وبالرغم من دور الألوهية الفعال في خلق وتنظيم العـالم، فإن ذلـك لم يمنع بعض العقول المجدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله العجيب؛ وهم يبـررون دعـواهم بمـا يمـوج في العـالم من فسـاد وفـوضى وظلم وشـر، بالإضافة إلى وجود الشـواذ والمعوقين وغيـرهم، وما تنـزل بالإنسـان الخير من كـوارث ومصائب (كحـالة المـوت المفاجيء) أو المـرض المزمن وغيـرها من أنواع الشرور.

يجيب «مـالبرانش» على دعـاوي هؤلاء المعترضين بقـوله: إن الله خلق العـالم من بين عـدد لا متنـاهي من العـوالم الممكنـة، التي تشملهـا حكمتـه اللامتناهيـة، ويتحرك وفق قـوانين الحركـة التي خلقها بـإرادتـه وقـد كـان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن، وذلك لمـا تتسم به الـطريقة التي تم بها الخلق الإلهي من قوة ومضاء، وكذلك لبساطة إرادة الله التي تفعل

ما يمجدها ويشرفها دائماً، الأمر الذي لم يحدث في حقيقة الواقع وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن «مالبرانش» ينظر بتفاؤل وهو يرى أن الشذوذ الموجود في حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال، فالحقيقة أن الله يصنع الخير وهو في الآن عينه يصنع الشر الذي لا يحدث إلا بإرادته الحرة، ولا يعني ذلك أنه لا يفعل الخير الذي يفعله بإرادته فحسب، إلا أنه على الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فإن الشر قد يوجد في ثنايا الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك، لأن القوانين الإلهية لم تكن في أصلها لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة غير متفقة مع ناموس الطبيعة، والأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخي «مالبرانش» التأكيد على هذه المعاني فأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل، يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث في العالم في المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Défaut والفساد[1] في العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهي فيه، ذلك أن مدار هذا الفعل في جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد، فالله محبة يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه «لله المجد في الأعالي» كما يقول الإنجيل، وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته بمنح نعمته لخلقه جميعاً، إذ أنه يعمل عن طريق رسالة المسيح لخلاصهم، ومن ثم يصبح الهدف النهائي لمذهب «مالبرانش» هو تعبيد الطريق لكي يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التي يحركها الحب، والتي تصل بالمؤمن المسيحي إلى الخلاص Redemption. لذا فإن الفيلسوف يتجه في بحثه عن الكمال والجمال الذي يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد، في سبيل العمل من أجل الآخرة «الأبدية السعيدة».

---

(١) Dégénérescence ou corruption.

تعليق وتقييم:

بعد أن عرضنا لدور الألوهية الفعال في عملية الخلق ننتهي إلى الملاحظات التالية من خلال عرض مشكلة الطبيعة، وكمال النظام والدقة في العالم:

أولاً: إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التي يراها ممكنة للتحكم في العالم وحفظه.

ثانياً: إن الله حر بحرية ليست مطلقة. مستقلة عن جميع العلل ـ على ما يذهب لذلك ديكارت ـ لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته، كما يعلم الطرق والأساليب التي تمكنه من صنع أكمل عالم.

ثالثاً: إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا تعني إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم لأن هذا يعني مخالفة للوسائل البسيطة التي خلقه بها.

رابعاً: إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أي حادث أو مناسبة في الكون الطبيعي، كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود في العالم، لكنه لا يفعل ذلك ـ أي لا يسلك وفق إرادات جزئية ـ لأنه: ـ «يكفي نفسه مؤونة الإرادات الجزئية»[1] وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذي يعد أكمل وأعظم ما تصنعه إرادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

خامساً رأينا من خلال عرض «الفعل الإلهي» إن فعل الله للعالم لا متناه في حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك؟. إن «مالبرانش» يذهب في هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٩٧.

في مسألة فعل الله اللامتناهي في عالم متناهي، ذلك لدخول السيد المسيح في نظام هذا الخلق الذي اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله[١]، ويبلغ الاتجاه الروحي ذروته عند «مالبرانش» عندما يذهب في اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة[٢]. مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضرورياً ومحتماً حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Le péché originale[٣].

سادساً: إن العالم في تصور «مالبرانش» امتداداً يمكن رؤيته «معقولاً» في الله لكن هذا الإمتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئي بالألوان التي تمثل الإدراكات الحسية التي تحصل في النفس عندما تتأثر بالإمتداد؛ وهنا تصبح رؤية الأجسام حضوراً لفكرة الامتداد في النفس تلك الفكرة التي تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة ـ على حد قول «مالبرانش».

سابعاً: إن فكرة الإمتداد الكلي أو اللامتناهي هي الفكرة الضرورية الثابتة التي يستحيل محوها من الذهن، فهي خالدة ودائمة كالوجود تماماً.

ثامناً: إن العلم الطبيعي قائم على فكرة الإمتداد وأشكاله وقوانين الحركة ـ نلمح انسياقاً وراء فكرة الإمتداد عند «ديكارت» ـ «والأجسام عند «مالبرانش» آلات. لأنها جميعاً من إنسان وحيوان، ونبات، وجماد لا نفس لها ولا شعور. فالكلب الذي ينبح لا يفعل ذلك لرؤيته لشيء ما، كما أن عواءه ليس دليلاً على ألم بجسده لأنه لا يشعر.

تاسعاً: إن الألوهيه هي نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام تكونها

---

(١) **Conversations chrétiennes**; con, 8 P 178.

(٢) Entretiens; **sur la Métaphysique et sur la religion** Ent, g ch 5 P 212.

(٣) Ibid entr 14 ch 12 p 311.

أو خلقها لأنها صادرة عن «أصول بذرية». وهذه النظرية في الأصول البذرية مأخوذة عن «أوغسطين» الذي يقول بصددها: « ـ أن تكون الأحياء دليل على غائية، تشير إلى حكمة الله»[1].

عاشراً: إن نظرة «مالبرانش» إلى العالم الطبيعي على ما رأينا مستقاة من منبعين هما: «ديكارت» والقديس «أوغسطين». فقد تابع الأول في فكرتيه عن الإمتداد المادي، وأشكاله. وفي النظرية الآلية. وقد ذهب بفكرة الامتداد الديكارتي إلى حدودها البعيدة، فانتهت به إلى تصور الامتداد المادي معقولاً في الله. أما متابعته للنظرية الآلية التي كانت شائعة في فكر علماء هذا العصر، فقد اتفق فيها مع رأي «ديكارت» إلى حد أن أمثلتهما التي ذكروها في تفسير هذا الرأي قد أتت متشابهة في مؤلفاتهما (الكلب كمثال للآلية في الحيوان البحث عن الحقيقة «لمالبرانش» والعالم «لديكارت»). أما «أوغسطين» فقد كان منبعاً روحياً له إذ تأثر بآرائه المستمدة من الكتاب المقدس وأخذ عنه نظريته في «الأصوف البذرية»..

(1) La Recherche; Tom 11 P 432.

الفصل الثاني

العلية المناسبة

أولاً : مكانة العلية من ميتافيزيقا «مالبرانش» (مفهوم العلية) .

ثانياً : دور الألوهية في العلية عند «مالبرانش» ومدى إسهامها في تنظيم الوجود.

أ ـ العلية والصلة بين النفس، والجسد

ب ـ العلية، والإمتداد المادي

جـ ـ تصور العلية بين «مالبرانش وديفيد هيوم» .

د ـ العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت، والأشاعرة المسلمين .

الفصل الثاني

العلية المناسبة

Causes Occaisionelles

أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة كمال الدقة والنظام في العالم الطبيعي، وأبرزنا مكانة الألوهية في هذه المسألة.

وفي هذا الفصل نثير مسألة العلية Causalite عند «مالبرانش» حيث نتعرض لها من خلال أربعة جوانب هي:

الجانب الأول: من حيث مكانتها من فلسفة «مالبرانش» باعتباره أول من أثارها في الفكر الفلسفي الحديث.

الجانب الثاني: «ونعرض فيه لدور الألوهية فيها ومدى إسهامها في تنظيم الوجود فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما: الصلة بين النفس والجسد، ومسألة الامتداد المادي.

الجانب الثالث: وسوف يتعلق بدراسة تحليلية مقارنة لمسألة العلية بين التصور الميتافيزيقي لمالبرانش، والتصور التجريبي لدافيد هيوم David Hume باعتبار أن فكرة العلية عند الأول تعد تنبؤ بالعلية عند الثاني. ثم بيان لمدى الاتفاق والاختلاف بينهما.

الجانب الرابع: وفيه نتعرض لمسألة العلية عند مالبرانش في مقارنة بين مفهومها عند ديكارت، والأشاعرة المسلمين.

أولاً: مكانة العلية من ميتافيزيقا «مالبرانش»

(مفهوم العلية)

يتمثل مفهوم العلية عند «مالبرانش» في العلاقات المنظمة التي تحدث بين أنواع المخلوقات وقد استمد منه الفيلسوف فكرة القانون Lois، أما مفهوم العلية الطبيعية فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات في العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات فكل علة يتبعها معلول.

ويرى «مالبرانش» أن الشيء الذي يبدو علة Causeظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن عليتها الحقيقية هو الله، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هي إلا أسباب طبيعية، أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة، تكون كالقوابل للفعل الإلهي طبقاً لما تحدده قوانين الله وإرادته، ووفق حكمته الأبدية ومشيئته.

ويرى «مالبرانش» أن فعل المعجزة Miracleلا يفعله الله طبقاً للقوانين العامة التي تعهدها المخلوقات وتدركها عقولهم بالمنطق بل - يحدثها - المعجزة - وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة لله منذ الأزل (هنا إشارة من «مالبرانش» إلى الفقه المسيحي ورجوعاً إليه وهو ما يفوق قدرة الطبيعة، ويعلو على مستواها، ويتمثل في الأسرار التي تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله يستحيل فعلها على المخلوق؛ لأنه لا يعلمها بقوته الذاتية كإتحاد النفس بالله عن طريق النعمة، ومعاينتها له في الآخرة بإتحاد الذات الإلهية بها، وهكذا يذكر «مالبرانش» المعلومات الفائقة للطبيعة التي لا تستند في حدوثها إلى القوانين التي وضعها الله لصنع العالم).

وقد أشار «مالبرانش» إلى موضوع المعجزات الذي ورد في العهد

القديم وذلك في (الإيضاح الرابع من كتاب الطبيعة والنعمة) فيناقش «أرنو» في هذا الصدد مؤكداً إيمانه بالمعجزات التي حدثت في هذا العهد، ومنكراً لصدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة، وحدوثها طبقاً للقوانين الإلهية، فيتفق مع «أرنو» على أنها تمثل معجزات، وأن ما يحدث في العالم منها أكثر مما يتخيله الإنسان.

ويرى «مالبرانش» أن الله قد وهب المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال في العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بإرادة فردية جزئية ترتبت على قدرة القانون الإلهي الكلي، ومن ثم تصبح المعجزات من الأعمال أو الأفعال التي رتبها الله غير أنها قد ظهرت في صورة إنسانية. وحقيقة الأمر أن مسألة العلية لم تظهر عند «مالبرانش» بلا سوابق أو أصول فقد ظهرت من قبله في ميتافيزيقا «ديكارت» ولكن بغير وضوح، ولعل الثاني قد أحس في بعض المناسبات بأن «العلية المناسبة» سوف تنتهي طبيعياً من فلسفته فظهرت بصورة أكثر وضوحاً عند تلميذه «مالبرانش» في نظريته الكاملة عن «العلل المناسبة».

وتفترض نظرية «العلل المناسبة» أن الألوهية هي العلة الوحيدة في الوجود وأن جميع ما نسميه عللاً فما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي، وهنا نجد تطويراً لنظرية المناسبات التي أشار إليها «ديكارت»، تلك النظرية التي يرجع فيها «مالبرانش» كل علة حقيقية إلى وحدة داخل إطار من المناسبات (الفرص) Occaisions المتناهية ونتيجة لذلك يتصور أن الناس تتجه في عبادتها نحو الأشياء التي يمكن أن تمارس شيئاً من القوة على حياتهم، ولذا فقد أحس الفيلسوف بضرورة الاحتفاظ بكل قوة علية Force Causale للإله حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه.

والحقيقة أن «مالبرانش» يختلف في تصوره عن (القوة العلية للإله) مع «ديكارت» ومع القديس «توما الأكويني» اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء

المتناهية، وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة. ويبدو أن «مالبرانش» قد أخفق في تصور هذه العلية كمظهر من مظاهر القدرة الإلهية بخيريتها المطلقة، ولو أنه كان قد أضفى شيئاً من الفاعلية على الأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة، ومن ثم تستمر قوانين الإله الكلية Lois générales في الحركة بدون فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية، كالتي تحدث للعقل والجسم على سبيل المثال، ولذلك فإن الأشياء المتناهية تقدم المناسبات اللازمة أو «العلية الطبيعية» ـ فتتمكن القدرة الإلهية وفقاً لها من التصرف في العالم في ضوء ظروف معلومة وبتطبيق قواعد الميكانيكا الديكارتية التي سبق ذكرها ـ بهذا التفسير نستطيع القول بأن الأشياء أو الجزئيات لا تعتبر قوابل سلبية تماماً بل هي قوابل تحتمل نوعاً من الإيجابية؛ من حيث أنها تستعد بذاتها لقبول الأثر الإلهي.

ثانياً: دور الألوهية في العلية عند «مالبرانش ومدى إسهامها في تنظيم الوجود.

تلعب الألوهية دوراً هاماً في تنظيم الوجود وسوف نطرح أهمية هذا الدور من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي:

أ ـ موضوع الصلة بين النفس والجسد.

ب ـ موضوع العلية والامتداد المادي.

جـ ـ تصور مفهوم العلية بين «مالبرانش»، و «دافيد هيوم».

د ـ مفهوم العلية بين تصوري «مالبرانش»، والأشاعرة المسلمين.

وسوف نحاول تفسير هذه الموضوعات فيما سيأتي:

أ ـ العلية والصلة بين النفس والجسد:

يمتد أثر العلية عند «مالبرانش» إلى الوجود بأكمله فنلاحظ أنها تسهم

بـإيجابيـة في إيجاد صلة بين جـوهـري النفس والجسـد، فبحث الإنسـان عن أسباب بعض العلل يجعله يتدرج بفكـره صاعـداً من المعلول إلى العلة فيصل في النهاية إلى علة أولى نهائية ليس بعـدها علة أعـظم منها. لـذلك فـإن على الإنسـان أن يتوجـه مباشـرة في ابتهالـه ودعواه إلى الله خـالق الطبيعـة بدلاً من اللجوء إلى الخرافات، ويذكر «مالبـرانش» مثالاً لهـذا الموضـوع في قولـه «لو إنك سألتني عن سبب ما أحس به من ألم عندما أوخز، فإنني أخطأ لو فسـرت هذه الوخزة على أنها فعل خاضع للقوانين الإلهية، على اعتبار أن الوخزة لا بد وأن يعقبها ألم ، لأنها تؤثر مبـاشرة على الأعصـاب الموصلة للمـخ، فيتأثـر تبعاً لها. . . ولكننـا لو حـاولنا تفسيـر إدراك الألم ونشاط المـخ، من حيث أن هذا الأمر إنمـا يخضع لقـوانين إلهية عـامة مجهـولة، فـإنه يجب التسليم بـأن الوخز المفضي لـلألم إنما يتم بتـأثير مبـاشر من الله. وتعـد الصلة بين النفس والجسد مثالاً واضحاً على ذلك»[1].

وهكذا يعرض «مالبرانش» لمـوضوع العليـة بصورة تحليليـة. فيرى أنـه ليس هناك ثمة علاقة بين إرادتي وحركة ذراعي، أي بين ذلك الفعل الروحي، وحركة الأرواح الحيوانية التي تسـري في أعصاب معينـة، من بين العديـد من الأعصاب التي يتكون منها الجسم فتحدث الحركة. ولكن كيف يحدث ذلك؟ إن العلة الحقيقية يجب أن تفهم ماذا وكيف تفعل؟

لقد خلق الله العالم بحيث أخضع المخلوقات للبعض الآخـر عن طريق قوانين كلية ثابتة، ومعنى ذلك إنها قد سلبت فاعليتها الخاصة. أن «مالبرانش» ينقد حكمنا بـالعلية على أي اقتـران مطرد في الـطبيعة. دون أن نحس بـوجود شيء آخر أقوى وأسمى من مجرد ما ندركه أمامنا.

ولا يقف دور العلية عند حـد الصلة بين جوهـري النفس والجسد، تلك

---

(١) **Entretien** 4, P 86.

الصلة التي تعد مظهراً فريداً من مظاهر العلاقة بين الفكر والوجود، بل يتعدى ذلك إلى دورها الفعال في موضوع الامتداد المادي.

ب ـ العلية والامتداد المادي: Etendue:

يذهب «مالبرانش» في موضوع الصلة بين العلية والامتداد المادي إلى القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادي لأنه: «لو اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى وتفيد هذه الحركة ضرورة اصطدام الأجسام طبقاً لنظام الطبيعة في اتصال الحركة؛ وهذا يعني أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية لبعضها البعض، من حيث أنها لا تستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة فيها، فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التي تحفظه دائماً»[1]. فالجسم هنا هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر تكون علته الحركة الطبيعية التي يستقبلها عن طريق الجسم الأخير. وينطبق الحال نفسه على النفوس التي لا توجد ماهياتها الجزئية، التي تعرف وتحس وتريد كقوة ذاتية فيها، ومن ثم يستحيل عليها الحصول على المعارف أو الإحساس بالأشياء إلا إذا استمدت قوتها وإرادتها وفعلها من نور الله، التي تتوجه بإرادته الكلية نحو الخير العام عن طريق الانتباه، الذي يتصور خطأ أنه علة إرادة وفعل المخلوقات.

ويرى «مالبرانش» أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناتجة عن قوة إتحادهم، والقدرة على الإحساس تأتي نتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتداد مادي. فهل يوجد ثمة ارتباط ضروري بين هذا الاهتزاز الصادر عن الامتداد المادي وبين قدرة النفوس على الإحساس؟. ولما كان من المستحيل حدوث إرتباط قوي بين شيء مادي وآخر روحي، فإن الامتداد المادي يعد هو العلة الحقيقية لما يحدث للنفس.

---

(١) Entretien 4. P 37 — 88 — 89.

وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من إحساسات، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليست هي بالعلل الحقيقية»[1].

ومن جهة أخرى فإن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم، وهنا ينتفي الإرتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع ذاتها، فإرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد.

إن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد يتوقف على وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل مستند إلى قدرة الله المباشرة وحكمة قوانينه. ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكنه ينتج فحسب من تأثير فعل الله الذي هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة، أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات Occaisions.

جـ - تصور العلية بين «مالبرانش» و «دافيد هيوم»:

إنتهينا مما سبق إلى أنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكن فعل الله هو العلة الأساسية في العالم، أما ما نفترضه من علل فما هي إلا مناسبات لهذا الفعل الإلهي.

ويسوقنا البحث في هذا الصدد إلى عرض موقف «دافيد هيوم» David Hume(١٧١١ - ١٧٧٦) فيلسوف عصر الإنارة الذي كان له هو الآخر تصور في مسألة العلية. فما هو نوع العلية التي أشار إليها «هيوم»؟ وهل تتفق أفكاره في هذا الصدد مع ما أشار إليه «مالبرانش» الفيلسوف الفرنسي السابق عليه من تصور في هذا الموضوع.

---

(١) Entretien 4 P 90.

يـذهب «هيـوم» في تفسيـر العليـة إلى أنهـا تـرجـع إلى التجـربـة Expérienceالتي تختلف عن معنى القـوة Forceالذي سـاقه «مـالبرانش» في هـذا الصدد. فـالتجربـة عند الأول هي التي تسمـح لنا بـالإستدلال بـالمعلول الحاضر على العلة الماضية وبـالحاضـرة على المستقبلة وفقاً لمبـدأ العادة[1]. وحيث أن التجربة هي التي تعيننا على فهم العلية لذلك فـإنها ليست ضـرورية وليست مكتسبة بطريق الحواس. ومن جهة أخـرى فإن التجـربة ليست معقـولة عن طريق الاستدلال العقلي، «فالحواس تبين لنا مجرد التعـاقب بين الظواهـر الخـارجيـة ولا تنـطوي على أي قـوة ذاتيـة في العلة التي تتسبب في إحـداث المعلول، ومن نـاحية أخـرى فـإنني أستـدل بـالحس البـاطن على أن حـركـة أعضـائي صادرة عن أمـر الإرادة»[2] غير أنـه لا يرى أي عـلاقة ضـروريـة بين حـركة الأعضـاء وأمـر الإرادة. كمـا أنـه لا يـرى أي ضـرورة لفعـل ذهني في تحـريك عضـو مادي «وهنـا ينفي أن تكون عـلاقة العليـة مكتسبة بـالاستدلال Inference[3].

وهكذا ينفي «هيوم» فكـرة الضرورة من العليـة، ويرجعهـا إلى التجربـة التي تـدفعنا للتصـديق بـأن معنى العلة مغـايـر لمعنى المعلول، لـذلـك فـإنـه يستحيـل على الأذهـان « Raisons» أن تستمـد معنى المعلول من معنى العلة أوليـاً، حتى أن الإنسـان يعجـز في أثنـاء الإستـدلال عن تـوقـع حـدوث نفس المعلولات بعـد نفس العلل[4]، من حيث أنه ليس في مقـدور العقل البـرهنـة على أن الحالات التي لا تقع في حيـز التجربـة يجب أن تشابـه الحالات التي جربناهـا ومن ثم فليس في وسع التجـربة Experienceأن تبـرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي من حيث أنها ذاتها قائمة على هذا الافتراض.

(١) Stroud, Barry: **Hume,** ù London 1977 P 35.

(٢) Ibid.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٥٧ ص ١٦٧.

(٤) Stroud; Barry; **Hume** P 104.

ولما كان «هيوم» فيلسوفاً تجريبياً فقد اتجه في تصور العلية اتجاهاً تجريبياً. فرأى على عكس «مالبرانش» أنها تعني شيئاً قد تكرر بعده حدوث شيء آخر، حتى أن حضور الأول يجعلنا نفكر دائماً في الثاني. ولذا يتسم تحليل «هيوم» للعلية بالطابع السيكلوجي، فإن معنى تكرار شيء وحدوث الأول، ثم تفكيرنا الدائم في الثاني في كل مرة إنما يعني تداعي بين الأفكار Association ـ كما يعرف في علم النفس ـ فإذا حدث على سبيل المثال واشتعل لهب اقترنت به أو صاحبته حرارة فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب والحرارة إنما يؤدي إلى أن تنشأ في عقولنا علاقة تداعي بينهما بحيث تؤدي فكرة أحدهما إلى فكرة الآخر، وهذا هو تفسير الرابطة الضرورية بينهما؛ ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة والمعلول مجرد عادة فكرية[1].

ومن جهة أخرى فإن «هيوم» ـ يتصور مختلفاً مع مالبرانش ـ أنه لا توجد ثمة قوة مجهولة غامضة، أو فاعلية غير منظورة، تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر، كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بلياردو إلى كرة أخرى فتحركها.

والحق أن العلية عنده لا تعني أكثر من شيء يتكرر حدوث شيء لاحق له، فإذا حضر الشيء السابق، فإننا نفكر في حضور اللاحق، وعندما يحضر اللاحق، نفكر في وجود السابق وهكذا دواليك.

في ضوء ما سبق فإن علاقة العلية ترد في مثل هذه الحالة إلى علاقتي التشابه Ressemblance loi de la contiguité وهما علاقتان أصليتان من قوانين

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ ـ الطبعة الأولى ص ١٥١.

تداعي المعاني[1] كما أن هذا التفسير السيكلوجي لمبدأ العلية عند «هيوم» إنما يستند إلى دعامتين سيكلوجيتين هما مبدأ العادة ومبدأ التكرار، كما يحدث تأثيرهما عن طريق علاقتي التشابه والتجاور[2].

إن هذا التفسير السيكلوجي الذي برر به هيوم اعتقاده بمبدأ العلية، يختلف مع ما ذهب إليه «مالبرانش» من ناحيتين الأولى هي: إرجاع العلاقة العلية إلى التجربة عند «هيوم» وفي حين أن «مالبرانش» قد رآها علاقة ضرورية Necessaire والثانية هي، استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة في حين غلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثاني[3].

د - العلية عند «مالبرانش» بين تصور «ديكارت»، والأشاعرة المسلمين:

في ضوء ما سبق رأينا كيف أخذت نظرية العلل المناسبة مكانتها في فلسفة «مالبرانش»، باعتبار أن الله هو العلة الوحيدة في العالم.

وقد استبعد «ديكارت» هذا التصور المالبرانشي من مجال العلم والميتافيزيقا لكن تصور الأخير لكيفية خلق العالم وكيف أعطى الله المادة حركتها الأولى الأزلية بحكمته اللامتناهية[4]، إنما يدلل على أنه العلة الوحيدة في الوجود الذي ينظم حركة العالم الميكانيكية. وتتجه المخلوقات في رحابه تستنير بحكمته اللامتناهية، وتستلهم منه حقائق الدين والأخلاق. ولا يفوتنا أن نذكر ونحن بهذا الصدد أن «مالبرانش» قد استفاد من «ديكارت» في هذه المسألة - العلية - في موضوع حفظ الوجود أو الخلق المستمر Creation Continuée.

---

(١) تتعلق علاقتي التشابه والتجاور بمذهب التخير Eclectisme أو تداعي المعاني الذي يقوم على قانوني: التجاور في الزمان والتجاور في المكان.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٥١.

(٣) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** P. 126.

(٤) **Entretiens;** Entretien, 2 et 8 P 44. et 173.

ومن الملاحظ أن فكرة «الخلق المستمر» لم تظهر فجأة في نسق «ديكارت» بدون مقدمات أو أصول، إذ أنها فكرة مدرسية قديمة. ذهب أصحابها إلى أن حفظ العالم أو تواصله وتواجده إنما يعد «خلقاً مستمراً» وقد أخذ «ديكارت» هذه الفكرة عن المدرسيين ثم نقلها عنه «مالبرانش» وبلغ بها قمة تصوره عن تدخل الإلّه في العالم في فكرته عن العلية.

ولما كان أثر «ديكارت» واضحاً على «مالبرانش» في مسألة «الأفكار الواضحة المتميزة» فقد ذهب الأخير إلى استحالة قيام المخلوقات بأي فعل بدون مساعدة إلّهية مباشرة. وبذلك يتسنى لنا القول بأن «مالبرانش» قد استبعد أي قوة علية من النفوس أو الأجسام عندما أرجع كل علية حقيقية إلى الله ولذلك فقد استند في هذه المحاولة إلى ثنائية «ديكارت» عن الفكر والامتداد التي يتصور معها استحالة أي تأثير من الناحية المنطقية للنفس على الجسد أو العكس.

وقد صاغ «مالبرانش» مذهبه في العلية وهو يتفق فيه إلى حد كبير مع المسلمين من الأشاعرة. فقد صاغ الباقلاني الإسلامي مذهب الأشاعرة بصورة ذرية، فتصور العالم مخلوقاً من جواهر أو ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم من حيث أنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه، فهو يرى أنه لا توجد علل ثانوية وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة «ويمثل على ذلك، بأن النار لا تحدث الاحتراق»[1] أي أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق عندما يتقابل النار مع الخشب.

مما سبق يتضح لنا وجود تشابه في موضوع العلية بين «مالبرانش» وبين الفكر الأشعري الإسلامي ويدل على ذلك وجه الشبه بين مثال الاحتراق والخشب عند المسلمين والمثال التالي الذي ذكره «مالبرانش» وميز فيه بين

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية ـ الإسكندرية ١٩٧٠ ص ١٣٩.

نـوعين من الامتـداد في الكـون أحـدهمـا عقلي والآخـر مـادي. يتميـز الأول بالضرورة والأبدية والشساعة التي تتمثل في الخالق الذي يشترك مـع المخلوق ممثلاً لمادة شاسعة هي الفكرة الذهنية لعدد لا نهائي من العوالم الممكنة، أما الامتداد المادي فهو الذي تنبـع حركتـه من إرادة الله وليست من الأجسام التي لا تملك ثمـة تأثيـر على بعضها البعض، فلو على سبيـل المثال تحـركت كرة وحركت أخرى مقـابلة لها فلن تـوصل الأولى شيئـاً للثانيـة لافتقارهـا إلى القوة الـذاتية التي تـوصلها إلى الثانيـة، لكنها في هـذه الحالـة تكون علة واقعيـة أو حقيقية فحسب أو (علة مناسبة) تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة في مناسبة معينة»[1] فإذا كانت الفكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانيـة، فإن الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلّهي مباشر أو أثر مباشر. ولذا تصبح النـار والخشب مناسبتين للفعل الإلهي.

مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة قد حطموا مبدأ الضـرورة والمعقوليـة في الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية فجعلوا العـالم مجلى لعملية خلق متجدد (مستمر).

في ضـوء ما سبق من آراء الأشـاعرة في إفسـاح مجال التـدخـل الإلهي الكامل في العـالم تبرز مشكلة خـطيرة تتعلق بـالحريـة فإن إيمـان هذه الفـرقة الإسلامية بالعلية إنما قد جعلهم ينكرون الحريـة الإنسانيـة على اعتبار تـدخل الإله المستمر في كل فعل من أفعـال المخلوقات، ولـذا فلا يبقى للحـرية أي سند طبيعي أو ميتافيزيقي.

مما سبق نرى أن العلية في تصور «مالبرانش» لا تخرج عن فعل الألوهية في الوجود الذي هو السبب النهـائي لما يحـدث في العالم من حـوادث، وإن كنا نراها في قالب واقعي، وفي سياق إنساني نشترك فيه بعقولنا من نـاحية، أو بأجسادنا من ناحية أخرى.

---

(١) Entretien 8, P 90 — 91.

الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

تفسير "مالبرانش" للصلة بين النفس والجسد

الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى مشكلة الصلة بين النفس، والجسد في أثناء عرض «موضوع العلية». وفي هذا الموضوع وقبل تفسير الصلة بين هذين الجوهرين نود الإشارة إلى فكرة «النفس» وماهيتها عند «مالبرانش»؟

فهو يرى أن وجودها يعد إحدى الحقائق الواضحة التي لا يوجد ما هو أكثر وضوحاً منها[1] ومن جهة أخرى فإننا نعلم وجودنا بأوضح مما نعلم أجسادنا، لكننا لا ندركها في ذاتها، ولا نكون عنها فكرة أو معنى[2] بهذا المعنى يعبر «مالبرانش» عن وجود النفس وجلائها وسهولة إدراكها، غير أنه يرى استحالة إدراكها في ذاتها، أو تكوين أي فكرة أو معنى عنها.

يقول الفيلسوف عن النفس: «إن إحساسي الداخلي ينبئني بوجودي وإني أفكر، وأريد، وأحس، وآلم... لكنه لا ينبئني بمن أكون وبطبيعة فكري، وإرادتي، وعواطفي، بل وبما بين هذه الأشياء من علاقات»[3].

وهكذا تتأتى معرفة النفس عن طريق الرؤية البسيطة والإحساس الداخلي. إلا أن جهل الإنسان بمعرفة ذاته يعني عجزه عن رؤية نفسه في الله، وأن العلم المتعلق بالأجسام بين وواضح عن العلم المتعلق بالنفس.

---

(١) La Recherereche: Tome II P 327.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

ونحن نلاحظ أن «مالبرانش» يقف على نقيض «ديكارت» في هذا الموقف، ففي حين يرى الأخير أن المعرفة بالنفس أكثر يقيناً وثباتاً من المعرفة بالجسد محل التغير والتبدل فإن الأول يرى أنه لا يستطيع معرفة نفسه إلا عن طريق الحس الباطن الذي لا يجدي في معرفتها بصورة قاطعة وإنه لكي يعرفها لا بد من اختبارها عن طريق الإحساسات والمشاعر والفكر، ولذا فإنه يقطع صلة علم النفس بالمنهج الرياضي - الذي برز عند «ديكارت» - ويتناوله بالمنهج التجريبي.

إن هذه الناحية هي نقطة الخلاف الوحيدة بين «مالبرانش» و«ديكارت» في هذا الصدد، أما ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة بين هذين الجوهرين فهناك اتفاق بين الفيلسوفين بشأنها.

لقد تناول «مالبرانش» مسألة التمييز بين النفس والجسد عند «ديكارت»، وأدلى بدلوه فيها محاولاً تفسيرها، متفقاً معه على تمايز الجوهرين وتباينهما، يقول في ذلك: - «يجب علينا ألا نخلط بين صفات النفس وأحوال الجسد»[1] وبذلك يظهر التميز الحاسم بين الجوهرين عند «مالبرانش». فإذا ألقينا جانباً مسألة «معرفة النفس والجسد وأيهما أيسر إدراكاً - وهل حقيقة إننا لا ندرك ذات النفس ولا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال؟» باعتبارها مسألة اتجه فيها الفيلسوفين اتجاهين متعارضين كما سبق أن أشرنا، لوجدنا أن هناك اتفاقاً عاماً حول مبادىء هذه المشكلة التي ورثتها فلسفة «مالبرانش» عما ورثته من مشكلات ألقتها فلسفة «ديكارت» لمن لحقوها.

إن مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد هي قضية ديكارتية الأصل إذ الفكر والامتداد جوهران منفصلان[2] وقد أبرز «مالبرانش» هذا التصور في

---

(١) **La Recherche:**Tome 11 P 342.

(٢) يتفق «مالبرانش» مع «ديكارت» في مسألة الامتداد غير أن الأول يجعله روحياً في الله.
Brehier; E: **La Philosophie et Son Passé Paris 1910. P 89.**

قـوله: «تبين لي بعـد تفكير عميق أن الفكـر جوهـر النفس، والامتداد جـوهـر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر»[1].

ويرى «مالبرانش» أن النفس تتكون من قـوتين الأولى: تتمثل في العقـل الذي تتحدد وظيفته في القدرة السلبية على استقبال المعاني، أما القوة الثانية: فهي سلبية وإيجابية معاً وتمثلهـا النفس التي لا تنتشر ـ لا تسـري ـ في الجسد ولا يستقبل أي إحساس في اتحاده بها بـل يظل منفصـلاً عنها. ولـذا فإنهـا لا تستطيع امتداد أو حركة، كما أن الجسد من جهة أخرى لا يحس شعوراً تحس به النفس، ومن ثم ينشأ فصل كامل بين طبيعة الجوهرين ولا يتم اتحادهما إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعاني النفس وانفعالاتها، مع تأثيـرات المخ وحركات الأرواح الحيوانية[2]. ذلـك لأن النفس موجـودة في الأصل في جـزء من المخ وهي تعمل على الاتصال بين أعصابنا[3].

وينتهي الفيلسوف من هذه المسألة إلى تصوره الطريف في الآلية ـ متفقاً في ذلك مع «ديكارت» ـ فيذهب إلى أنه إذا وضع جسد بدون نفس فيمـا يشبه وضع الجسم السليم الكامل، فإنه يصبح قـادراً على القيام بجميـع الحركـات التي تصاحب انفعالاتنا، وتبدو الحيـوانات على هـذه الصورة فهي لا تعـدو أن تكون مجرد آلات خالصة[4].

وينسحب هـذا التصور الآلي بـدوره على الأجساد، التي يـرى أنهـا آلـة يجـري فيهـا سيـال خفيـف يعـرف بـالأرواح الـحيـوانـيـة Les Esprits Animaux التي ينجم عنهـا آثـار لا متنـاهيـة في مسـألـة الصلة بين النفس والجسـد. إن هذه النتـائج والآثـار المترتبـة على الصلة بين الجوهـرين هي ما

---

(١) **La Recherche:** P 347.

(٢) **La Recherche:** P 49.

(٣) Ibid Tome I P 26.

(٤) Ibid.

عجز «ديكارت» عن تقديم حل مقنع لها فأرجعها إلى علة فسيولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية Gland Pineale التي تقوم بالربط، والوصل بين النفس والجسد. ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد. أما «مالبرانش» الذي أراد أن يضع حلاً معقولاً لهذه الصلة فقد لجأ إلى الألوهية باعتبارها علة حدوث ما يجري في العالم من حوادث، فما يمكن تسميته عللاً على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي، القادر على إحداثها في الأصل.

«إن العلية عند «مالبرانش» تبدو على هذه الصورة تطويراً «لنظرية المناسبات» التي ظلت كامنة بغير وضوح في ميتافيزيقا «ديكارت». إذ يتصور «مالبرانش» أن استحالة التأثير بين جسد أو نفس على جسد أو نفس آخر، بدون حدوث تأثير متبادل بينهما، إنما تمثل حالة جزئية من حالات استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، ومن ثم فليست الأجساد علة النفوس أو العكس.

تفسير «مالبرانش» للصلة بين النفس، والجسد:

هكذا اتجه «مالبرانش» لحل مشكلة «ديكارت» عن الصلة بين النفس والجسد بنفس إيجابية كل منهما على الآخر لاجئاً في ذلك إلى نظريتيه في «الرؤية في الله» و«العلل المناسبة».

وقد فسر «مالبرانش» هذه الصلة في «أحاديث في الميتافيزيقا والدين» بقوله: «يستحيل وجود علاقة علية بين جسد وآخر، ذلك استحالتها بين جسد ونفس»[1] بل يغالي في هذا الرأي إلى حد تصوره إنكار وجود صلة بين جسد وآخر أو نفس وأخرى لانعدام الفاعلية الخاصة في كل منهما على التأثير في الأخرى[2] ويعطي مثالاً لذلك بحركة الضغط على العينين التي ينتج عنها رؤية العين لضوء ما لا وجود له على الطبيعة. ويرجع ذلك إلى سببين أولهما:

---

(١) Entretien 4. P 88.

(٢) Entretien 4. P 88 — 89.

الإيمـان والشعور القـوي بوجـود الله الخالق لقـوانين اتحـاد النفس والجسـد. وثـانيهما: مـا ينتج عن القـوانين الطبيعيـة من مؤثـرات تصـل إلى المـخ طبقـاً للقانون الذي يقول: ـ «إن ضغطاً أو اهتزازاً يعقبه إحساس معين»[1] وهـو أحد قوانين اتحاد النفس والجسد.

وهكذا يتضح من نصوص الفيلسوف دور الألـوهية المتـواصل في إيجـاد الصلة بين النفس والجسـد، فليس لأحـدهمـا تـأثيـر على الآخـر «إذ لـو كـان للجسد قدرة على التأثير في نفسي بنفس الدرجة التي أحس بها فسوف يصبح أسمى وأشرف من النفس، متميزاً بقوة غامضة وعجيبة»[2].

إن مسألة التميز بين النفس والجسد، من الموضوعات التي تتدخل فيها الألـوهية بصفـة مباشـرة كي تخلق صلة بينهما. لكن هـذه الصلة ستتحول عن طريق الخطيئـة الأصلية إلى خضـوع وتبعية من النفس للجسـد حسبما تـتطلبه «إرادة الله الكلية من علل مناسبة، تخلقها هذه الإرادة العليا، بل تصبح علتهـا الوحيدة في العالم».

إن «مـالبرانش» يـذكر العـديد من الأمثلة التي تبـرهن على فعاليـة هـذه الإرادة. فهو يرى أن حـركة رفـع ذراعه ـ مثـلاً ـ إنما تحـدث بتدبيـر من الله، وكـذلك سقـوط الإنـسان بسبب ارتـطامه بحجـر على الأرض، إن مجرد وجـود «حصـاة» ملقـاة على الأرض أمــامي يجعلهـا علة طبيعيـة لتعثـري في حــال مصـادفتهـا في الـطريق، غيـر أن إرادة الله الكليــة هي العلة الميتـافيـزيقيـة لسقوطي، التي أرادت لي أن أتعثر بـإرادة جزئيـة أو على ـ حد تعبيـر جوييه ـ «دون أن أستعير من الطبيعة أية أداة»[3].

هكـذا تبدو الألـوهيـة هي علة مـا يجـري في العـالم من حـوادث وعلة

---

(١) Entretien 4. P 88 — 89.

(٢) Ibid P 86.

(٣) Gouhier; H: **La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse** P 44.

اتصال عناصر الامتداد والفكر المنفصلة بعضها عن البعض الآخر. لذلك ترجع لها كل فاعلية حقيقية في نطاق الوجود، وكل صلة تجمع بين الفكر والامتداد، أما وجود الأشياء المشخصة، المحسوسة ـ الجزئية، فهو ثانوي يتخذ صفة «العلل المناسبة».

وتتدرج الصلة بين النفس والجسد التي تفسر بالتوازي أو التقابل في نطاق فاعلية إرادة الله الكلية. بما يفسر معه أن ما نراه في النفس الإنسانية، من معاني[1] وحركات إرادية، في حال اتصالها بالجسد، إنما تحدثها إرادة الله. وهنا يبرز دوره الجوهري في خلق الصلة بين جوهري النفس والجسد عن طريق ما تخلقه إرادته المنفذة الفعالة من مناسبات.

---

(١) يذهب «مالبرانش» إلى أن الفكر جوهر النفس ـ وهو موقف مأخوذ أصلاً من «ديكارت» ـ الذي يرى استحالة وجود نفس لا تفكر بالرغم من وجود نفوس لا تحس أو لا تريد. ولذا يصبح المعنى وحده هو جوهر النفس، أما عدا ذلك من نواحي التفكير المختلفة مثل الإحساس أو التخيل فما هي إلا تغيرات يمكن أن يحسها الفرد دون أن يعتريه أي تغير لأن الإرادة من صفاته الدائمة سواء اتحد بالجسد أن يتصور الإنسان معنى بدون إرادة تماماً، كما يتصور جسماً بدون حركة لذلك فإن قدرة الإرادة تنفصل عن المعنى. والإرادة عند «مالبرانش» فعلاً من أفعال النفس يعرفها بأنها: الدافع أو الحركة الطبيعية التي تدفعنا نحو الخير اللامتناهي بصفة عامة.

الباب الرابع

مشكلة المعرفة
(الابستمولوجيا)

مقدمة :

الفصل الأول : نظرية المعاني .

الفصل الثاني : الرؤية في الله .

* تعقيب وتحليل

مشكلة المعرفة

مقدمة

إذا كان الجوهر الإلهي عند «مالبرانش» هو علة ما يحدث في العالم من حوادث، وهو خالق الصلة بين جوهري النفس والجسد، فهو أيضاً مؤسس المعرفة، وسندها الأول ومعيار صحتها. وكلما اقتربت المعرفة من اليقين، فإن علامة صحتها تكون في انبثاقها من المعين الإلهي، مما يؤكد بأن المعرفة التي نراها في الله هي تلك التي تتسم بالجلاء والوضوح والتميز، ويتبع هذا أيضاً أن أي معرفة غامضة أو متناقضة فإنها تزداد ابتعاداً عن المصدر الإلهي كلما تناقضت درجة اليقين فيها، ويدخل تحت هذا النطاق سائر معارفنا الحسية.

ويبدو أثر «أوغسطين» على «مالبرانش» فيما كان يذهب إليه «من أنه لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان» فقد حذا الأخير حذوه فرأى أن الإيمان هو طريق العقل والفهم، وأن الدين هو منبع الحقيقة، التي يستحيل بلوغها بدون الإيمان.

وبالإضافة إلى أثر «أوغسطين» على نظرية المعرفة عند «مالبرانش» نجد ثمة تأثير لفكر «ديكارت» أيضاً في هذا الصدد ولا سيما في مسألة انبثاق المعرفة من المعين الإلهي، وما يلزم عن ذلك من ضرورة تميزها بالوضوح، والجلاء، والتميز. ويجدر بنا ونحن نعرض لمسألة المعرفة عند «مالبرانش»

أن نتناول مسألتين أساسيتين فيها الأولى وهي نظرية المعاني، والمسألة الثانية هي الرؤية في الله.

الفَصْلُ الأول

نظريـة المعـاني

الفصل الأول

نظرية المعاني : Les Idées

يتحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التي تحصل معرفتها بالموضوعات المتحدة بها اتحاداً مباشراً، والتي لا تدرك سواها، والمقصود بهذه الموضوعات هي المعاني Les idées التي تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة، ولهذه المعاني حضور إبستمولوجي في النفس من حيث كونها الموضوعات المباشرة لها، التي تتسم بطابع إلهي لحضور الله الدائم بالنفوس، واتحاده الوثيق، بها.

ويرى «مالبرانش» أن الكمال الإنساني إنما يتأتي عن طريق الإتحاد بالله. يقول: ـ «إن ما تتحلى به النفس من الكمال إنما يتأتى من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك. فإن ما يعتريها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج من خضوعها للجسد»[1].

ولا تقتصر مسألة الاتحاد بالله عند «مالبرانش» على النفوس الإنسانية فحسب بل تتعداها إلى نفوس الشياطين، فيرى أنهم لا ينفصلون عن الله

---

(١) Entretien, Ent 2 P 46.

بصورة كاملة لعجزهم عن إدراك أية حقيقة ضرورية بدونه، غير أنه ينبه إلى أن رؤيتهم ناقصة لأنها لا تعني رؤية لذات الله (من حيث رؤيتها لكل شيء فيه) ولذا فإن معرفتهم بالحقائق تكون ضعيفة ومضطربة[1].

والاتحاد بالله، كمال للنفس وسمو بمنزلتها، لأنها في هذه الحالة الإلهية تدرك الحقيقة، وتعشق الفضيلة، لكن ما يعتريها من نقص واضطراب يرجع إلى انقيادها للجسد الذي ما أن تتعلق به حتى تعجز عن رؤية المعاني في الله الذي يحضر فيها إبستمولوجياً.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء والشهوات وذلك بتخليصها من قيود البدن، ولا يحدث هذا التطهير إلا بالانتباه.

والإنتباه Attention هو سبيل النفس في الحصول على المعرفة، وهو يختلف عن الحدس الديكارتي Intuition العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها، وتصبح في موقف سلبي، تتوجه بنية خالصة، وفي انتباه تام، يعتبر صلاة لها تتوجه بها إلى خالقها ليمنحها المعرفة، التي تحصل مباشرة بإشراق حضوري، لا تجد فيه النفس أي صور للاستدلال ولا للمنطق، إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذجاً Archétype أزلية للموجودات، ذات طبيعة إلهية.

ولا تبلغ النفس كمال المعرفة، إلا بطريق المعاني، في حالة اتحادها بالله فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس، كما أنه يمثل الملاء مكان Espace الأجسام المادية، فترى النفوس التي تنتشر في الملاء الإلهي المعاني في الله، الذي ما أن تتحد به وتراها حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق

(١) **La Recherche**; Tome II P 172.

الأبدية، ونظام الطبيعة المثالي ذلك لأن المعاني مثالية، متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفراده[١].

ويعني تصور «مالبرانش» في أن الله هو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس أنه متحد بنفوسنا بطريقة يمكن القول معها بأنه (مكان) الأرواح كما يكون الفضاء هو مكان الأجسام المادية، فيستطيع الذهن رؤية الموجودات التي يمثلها الله.

وعلى الرغم من قول «أوغسطين»: « ـ بأن الذات الإلهية لا تحتوي إلا على الأشياء الثابتة والكاملة. فإن «مالبرانش» يضيف إليها وجود الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد، لذلك تصبح رؤيتنا للأشياء الخارجية غير واقعية، لأن حواسنا لا تعرفنا أية حقيقة يتوقف عملها على حفظ أجسادنا، ودليل ذلك أن جمال العدالة لا يحس به، ولذا فيجب علينا أن نلتزم بالقاعدة التي تقول: « ـ باستحالة معرفة الأشياء في ذاتها عن طريق الحواس، لأنه لا توجد رابطة ضرورية بين وجود فكرة في ذهن الإنسان، وما يمثلها في الواقع الخارجي، فنحن لا نملك أية معرفة يقينية إلا للوجود الإلهي الذي نعرفه بذاته، ونراه برؤية حالية مباشرة une vue Immédiate et directe فهو الذي ينير عقولنا، ويجعلها قادرة على إدراك جميع حقائق الميتافيزيقا والرياضة البحتة، وسائر العلوم الكونية، التي تبدو معرفتها في نظر الناس خرافة، لكنها تشير في حقيقة الأمر إلى اهتمام العقل بالله، ومحاولة معرفته باعتبارها أكمل وأسمى معرفة يحصل عليها فالله لا يرى الحقيقة كما نراها نحن، بل يراها في جوهرها، كما أننا من جهة أخرى نكون في محاولة مستمرة لرؤيتها في هذه الذات الإلهية.

وعلى الرغم من أن الله يهب مخلوقاته المعرفة بنظام الطبيعة، لكنه لا يكشف لهم جميع أسرارها حتى تصبح عقولهم على استعداد دائم للخضوع

---

(١) **Recherche**, Tome 11. P 365.

للإيمان. وهو هدف «مالبرانش» الديني من فلسفته الذي يجعله يذهب إلى الاعتقاد بأن حالة تفكير الإنسان وما يحتويه عقله من ذكاء إنما تشبه إلى حد بعيد «التفكير الإلهي» من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماماً»[١].

فهم لا يستطيعوا رؤية الأشياء من مجرد وجودها بل تحصل رؤيتهم لها عن طريق ما يقذفه الله من نور في نفوسهم فيرونها كمعان معقولة، تبدو للعقل مثلاً، أو نماذجاً روحية للأشياء، بحيث يستطيعون التمييز فيها بين علاقات مقدار، وعلاقات كمال[٢]، وهي ما تكون في استقلال عن عقولنا وفي نظام نموذجي متصاعد، لذلك فإنها تصبح أكمل من المخلوقات يقول «مالبرانش» في هذا الصدد: « ـ تعد هذه المعاني أسمى وأرفع مرتبة من الأجسام ذاتها، لذلك فالعالم العقلي يبدو وقد شمله الكمال بدرجة تفوق ما يوجد منه في العالم المادي والدنيوي»[٣].

ونحن نلاحظ مما سبق أن «مالبرانش» يحذو حذو «ديكارت» الذي ينكر وجود تشابه بين حواسنا، وبين الأشياء، فنحن لا نستطيع أن نرى الأشياء بحواسنا كما هي موجودة عليه في الواقع ولذا فقد فسر الإدراك Perception على أنه عملية مفسرة وبناءة وقد سار «مالبرانش» في هذا الطريق

---

(١) La recherche, Tome III P 144.

(٢) يرى «مالبرانش» أن علاقات المقدار هي علاقات معاني من نفس النوع كالعلاقة بين إصبع القدم ومعنى القدم، ومنها معاني الأعداد وتستخدم في العلوم النظرية، أما علاقات الكمال فهي علاقات بين معاني مختلفة كالعلاقة بين النفس والجسد وهي لا يمكن قياسها، ولا تقبل أي تحديد كمي، فلا تبين مقدار الكمال ودرجته، ونستطيع أن نشتق منها قواعد عملية يحقق اتباعها الخير المشترك ومثال ذلك: يجب أن نحب العدالة، طاعة الله فوق طاعة الناس.

La Recherche tome I P 366.

(٣) **La Recherche**; Tome I p 343.

إلى أقصى مداه فذهب إلى إنكار قيمة الحـواس في تعرفنـا على الأجسام التي نعرفها عن طريق ما يخلقه الله فينا من معاني، تعجز نفوسنا لقصورها عن خلق أي معنى منهـا مهما بلغت من قـوة، لأن الله وحـده هـو القـادر على خلقهـا، وعلى إيجـادها فينـا في كل لحـظة «وقد لا يـوجدهـا في عقولنـا في أي لحظة نحتاج فيها إليها»[1].

وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن الله هو خالق المعرفة ومؤسسها وسند يقينها ووضوحها.

ويقـودنا مـوضوع المعـاني إلى بحث مسألـة الرؤيـة في الله «باعتبـارهـا الركيزة الثانية بعد المعاني في بحث مشكلة المعرفة عند «مالبرانش».

(1) Ibid P 390.

الفصل الثاني

الرؤية في الله

* تعقيب وتحليل

الفصل الثاني

الرؤية في الله

عرضنا لنظرية المعاني، وفسرنا طبيعتها، وما تنطوي عليه من مثالية ومعقولية. وفي هذا الموضع نتساءل عن كيفية رؤيتها وهل في إمكان الإنسان أن يراها في ذاتها؟

يذهب «مالبرانش» في تفسير هذا الموضوع إلى استحالة رؤية هذه المعاني في حد ذاتها. ذلك لأن النفس لا ترى الأشياء الطبيعية في ذاتها، ويصور هذه الرؤية في كتاباته فيقول: « ـ إن النفس لا تخرج من الجسد كأنها ذاهبة في نزهة في السماوات، كي تتأمل هذه الأشياء، فالحقيقة أن هذه المعاني حقائق موضوعية لأنها خارجة ومستقلة عنا، ومن ثم فلكي نعرف حقائق الأشياء يجب أن نتحد أو نرتبط بمعنى هذا الشيء في ذاتنا»[١] وبهذه المناسبة يقول «مالبرانش»: « ـ يعني بهذا الشيء» هو الشيء المباشر أو الأقرب إلى النفس»، إنه الشيء الذي يلمس النفس ـ يمسها ـ أو يغيرها[٢].

ومن ملاحظة نصوص «مالبرانش» يتبين لنا استحالة إدراك أي شيء خارج حدود النفس، ما لم تتحد بمعنى هذا الشيء الخارجي الموضوعي في ذاتها. يقول الفيلسوف في تفسير ذلك: ـ «هل من المعقول أن رؤيتنا لشيء ما

---

(١) Le Recherche; P 399.

(٢) Ibid.

تعني أن نفوسنا قد ذهبت في السماء حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشيء؟ وهل حقيقي ـ على حد تعبيره ـ أن النفس تصبح في السماء عندما ينظر الإنسان إلى النجوم؟»[١] إن «مالبرانش» يرى خطأً مثل هذا التصور لأن النفس ترى النجوم في العقل ما دامت لا تخرج من الجسد الحالة به، لكنها تراها من حيث هي معنى، لذلك ينبغي لكي نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به.

ويعبر «مالبرانش» عن هذه الحركة التي تدفع النفس نحو الشيء لكي تتحد به في عملية المعرفة «بالرؤية في الله»[٢] ونعني بها اتحاد العقل مع الله ـ ولذا فإنها تهدم أهمية الحواس ـ ويصبح دخول «المعنى» بين الشيء المعروف، والروح العارفة قد حطم معه كل صلة يمكن أن تحدث بين المعنى والشيء، فإذا ما أدخلت «الرؤية في الله في تكوين القضية فسوف يصبح تساؤلنا هو: ـ كيف نعرف معان الأشياء؟ لا كيف نعرف الأشياء بحواسنا إذ أننا لا نعرفها بطريق المعرفة المباشرة، بل عن طريق العالم العقلي بما له من صلة قوية بنا.

مما تقدم يحق لمالبرانش» أن يكون فيلسوفاً روحياً عقلياً مثالياً على حد قول «جوييه» الذي يقول عنه: ـ «لقد عبر «مالبرانش» عالم الحسيات والصور فلم ير فيه سوى المظاهر. ثم اصطدم بعد ذلك بالمعاني وهي لا تقاوم ولا تتغير»[٣].

أما ما يتعلق برؤية الامتداد المعقول في الإله. فإن «مالبرانش» يراها جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهي، فليس ثمة وجود ضروري للأجسام كما أنها لا تؤثر على العقول، ولذا فإن الإمتداد المعقول الذي نراه في الذهن، هو الذي نراه في الأجسام وهذه المسألة هي ما دعت «أرنو» في دراسته عن

---

(١) **La Recherche;** Tome I P 378.

(٢) Ibid.

(٣) Gouhier ; H, **La philosophie de Molebranche** P 213.

«الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة» إلى مناقشة «مالبرانش» وتفنيده في تصوره عن وجود مخلوقات خرافية - وهمية - لا جدوى منها تعرف باسم «المعاني»، لأن المعرفة بالأشياء، وهي العملية الأساسية للعقل إنما يرجعها الإنسان بطريقة خطأ إلى «الرؤية في الله» تلك الرؤية التي لا تحتاج إلى وسائط والتي تميز بين المعاني باعتبارها عمليات في عقلنا من جهة، وباعتبارها مضامين موضوعية من جهة أخرى.

وهكذا يتبين لنا أن الفيلسوف قد دفع بالاتجاه العقلي إلى أقصى مداه عندما اتخذ الإله دعامة لنظريته في المعرفة، وهذا الحال نجده عند «ديكارت». فمن أين تأتي عقلي المعرفة اليقينية المتميزة لو لم يكن هنالك إله يمدني بالمعرفة اليقينية. لذلك فإننا نرى أن «مالبرانش» وهو يفسر نظريته في المعرفة، إنما قد توسط بين سابقه - ديكارت - الذي استخدم القدرة والصدق الإلهي ضماناً لصدق المعرفة وبين «سبينوزا» الذي كان يرمي إلى المطابقة الكاملة بين الصورة المعقولة، والواقع المعروف، بوضعه للأفكار العقلية الخالصة في الماهية الإلهية ذاتها.

ننتهي من عرض موضوع الرؤية في الله كسند للمعرفة عند «مالبرانش» ونتناول مسألة هامة أخرى تتعلق بهذا الموضوع، هي مسألة الأفكار الواضحة والمتميزة وأول ما نلاحظه في تفسيرها أنها ديكارتية من الدرجة الأولى استمدها «مالبرانش» من فلسفة «ديكارت» ومن متابعته لمنهجه الذي أعجب به أيما إعجاب وتبرز نصوص «مالبرانش» وهي منطوية على الأسلوب نفسه والأفكار الديكارتية نفسها الذي يصرح في مؤلفاته بأنه قد تابعه فيها، وأيده في تفسيرها إلى حد كبير. يقول في هذا الصدد: «ينبغي علينا إدراك الأفكار الواضحة والمتميزة، التي لا يمكننا الوصول إليها إلا بتحليل المركب منها إلى آخر بسيط»[1] وهو يعبر عن فكرته هذه بصورة أكثر وضوحاً في «البحث عن

---

(١) **La Recherche;** Tome 11 P 312.

الحقيقة بقوله: «ينبغي على الإنسان إذا شرع في البحث أن يبدأ بالأفكار البسيطة والأكثر فهما في سبيل الوصول إلى تحليل الأفكار المركبة، لذا يتسنى له من خلال البحث أن يولي اهتماماً للأفكار البسيطة الواضحة بذاتها»[١].

ومن النظر إلى هذه النصوص نلاحظ اهتمام «مالبرانش» بالفكر الواضح المتميز، وبالطريقة المثلى التي يضمن بها بلوغه. كما يتبين لنا من خلالها أثر فكر «ديكارت» واضحاً. فالنص الثاني في مضمونه لا يتعدى المعنى الذي تشير إليه القاعدة الثانية من قواعد «ديكارت» في المنهج وهي المعروفة «بقاعدة التحليل» ولم يتوقف الأمر به عند حد استمداده من فكر «ديكارت»، بل تعدى ذلك إلى هجومه على المعرفة عند «أرسطو» والسخرية منها تـأسياً بديكارت من قبله.

يقول «مالبرانش» في هذا الصدد: «إن كتب «أرسطو» الثمانية عن الطبيعة، ما هي إلا منطق خالص لا يعلم فيها الفيلسوف إلا اصطلاحات عامة، فهو يبحث في العديد من الموضوعات التي لا جدوى منها ولا تعبر مصطلحاته إلا عما هو حسي غامض، متصوراً بذلك أن فكره يجيب في كلمتين على عدد لا متناهي من المسائل»[٢].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مدى اتفاق الفيلسوفان ـ «مالبرانش» و «ديكارت» ـ في هجومهما على فلسفة «أرسطو» باعتبارها لا تقدم جديداً أو مفيداً للمعرفة الإنسانية، كما تتصف بالحسية والغموض.

بهذه الكيفية هاجم «مالبرانش» المعرفة الأرسطية، وأقام بدلاً منها المعرفة الهندسية للطبيعة المادية. النابعة من «الرؤية في الله» أي رؤية الامتداد المعقول الذي هو المعرفة اليقينية التي تمكن العقول بما تنطوي عليه

---

(١) Ibid.

(٢) La Recherche; Tome 11 P 313.

من معاني واضحة متميزة عن صفات المادة، ولوجود علاقات واضحة ومحددة من الوصول إلى نتائج إيجابية واضحة ومتميزة وهـذا هو مـا نسميه علماً قبلياً Apriori وهو ما لا نستطيع تطبيقه في معرفتنا لذاتنا.

إن الفيلسوف يعزي وضوح الفكرة وتميزها إلى الإنتباه الذي هـو الشرط اللازم والضروري للمعرفة الواضحة المتميـزة، كما يـراه طريق «الميتـافيزيقيـا الحقة». فالانتباه في ضوء ما سبق هو شرط المعرفة الواضحة المتميزة الخليقة بعقـل الإنسان وفكـره. يقول «مـالبرانش» في هـذه المناسبـة: « ـ ينبغي على الباحث عن الحقيقة ألا يتصور جهداً أو مشقة في سبيل هذا البحث، إذ يكفيه ما تمليه عليه أفكاره المتميزة الواضحة من اليقين، فالأفكار الغامضة لا تنطوي في الغـالب على الصـدق والبـداهـة التي تـدفـع النفـوس المنتبهـة إلى إدراك الحقيقة»[1].

ويبرز معنى الانتباه واضحاً من خلال تحليل هذا النص الذي يهيب بمن يبحث عن الحقيقـة البحث منها في ذاتـه وهنا فـلا مشقـة ولا عنـاء في السعي إليها، ولا جهد في الحصـول على لذتهـا الروحيـة، لأنها تتكشف إثـر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخالق، والـذي يصل بـذات المنتبه إلى نـور الحقيقة الفياض.

وهكذا يرى «مالبرانش» أن الميتافيزيقا الحقة هي التي تـدفعنا إلى تـأمل العمل الإلهي، فتسمو بنـا لرؤيـة الحقيقة (الـواقع) عن طـريق الانتباه، الـذي يختلف عن الحدس العقلي الديكارتي، فهو عنـد الأول يتخذ طـابعاً صـوفياً، بينما يتسم عند الثاني بالطابع العقلي.

والنفس الإنسانية عنده تتحول بفعـل الإنتباه إلى نفس سلبيـة تتوجـه إلى الله في خشـوع وانتباه تـام كـأنهـا صـلاة تضـرع بهـا إلى خـالقهـا حتى يهبهـا

(١) La Recherche ; T, 11 P 11.

المعـرفة، التي هي درب من الإشـراق الحضوري، تتـلاشى فيه جميـع صـور الإستدلالات العقلية[1].

والإشراق الحضوري الذي يحدث في عملية المعرفة، إنما هو استمداد وتأثر بالأفلاطونية المحدثة، تدرك النفس من خلاله النماذج الأزلية للموجودات كمـا تبصر الأشيـاء كمعان معقـولـة، وهي لا تحصـل على هـذه المعـرفـة إلا باتحادها بالله الـذي يكشف لها حقـائق الكون الأبـدية، ونـظام العالم الثـابت المعقول Intilligible.

وهنـا يبرز دور الألـوهية واضحـاً في مسألـة «الإنتباه» الـذي هـو الشـرط الضروري للمعرفة التي تدرك النفس[2] من خلاله نماذج الموجـودات الأزلية، ونظام الكون وسائر المعارف الإنسانية.

لـذا يحق لنا القـول بأن الألـوهية هي منبـع المعرفـة[3]، وسند يقينهـا، ومعيار ما تنطوي عليه من فكر واضح متميز.

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة ص ١٠٤.

(٢) قسم الفيلسوف الفكر إلى ثلاث قدرات يستقبل بها معانيه من الله بطرق ثلاثـة، أو عن طريق ثلاثة أنواع من المعاني هي: ـ

أولاً: معاني حسية أي تتعلق بـالحواس Senses وتستقبـل مختلطة بالحسيـات فتسمى معان حسية أو مختلطة بالحواس.

ثـانياً: معـاني خيال وذاكـرة Imagination — Mémoire وهي معـاني تستقبـل من الله مختلطة بصور وينتج عنها إحساسات ضعيفة مشوشة.

ثـالثاً: معـاني عقلية خـالصـة أو (فهم) Entendement ou esprit pur: وهي معـاني تستقبل خالصة نقية لا تشوبها الحواس.

La recherche, Tome I P 452

(٣) يذهب «مالبرانش» في تفسير الصلة بين المعـرفة والمعـاني إلى أننا لا نـرى الأشياء في ذاتها عن طريق معانيها، لأننا نراها في الواقع. غير أنه أحياناً ما نرى أشياء لا وجـود لها في الواقع، مما يدل على أننا نراها في معقولية وتميز كامل أكثـر مما نتـوهم إدراكنا لهـا بالحواس.

والحق أن الألوهية إذ تهب المخلوق القدرة على الرؤيـة فإنهـا تطبق قـوانينها الأزليـة =

تعقيب وتحليل:

في ضوء عرضنا لمسألة الرؤية في الله يمكننا الإشارة إلى هذه الملاحظات التالية:

أولاً: مما سبق نرى أن «مالبرانش» قد رد كل شيء إلى الله مناقضاً «أرسطو» والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء هي التي تطبع صورها في النفس. لكن «مالبرانش» يرى استحالة تأثير الأدنى على الأعلى (الأسمى). وقد سبقه إلى هذا الرأي كل من «أفلاطون» و «أوغسطين». ورؤية الأشياء تعني عنده أن الموضوعات المباشرة لأذهاننا حين ترى الأشياء، فإنها لا تراها في حقيقتها (في الواقع) بل ترى أو تحس شيئاً متحداً بنفوسنا اتحاداً وثيقاً ويطلق على هذا الشيء إسم الفكرة Idée غير أنه يجب ملاحظة أن ذهننا لا يمكن أن يتقبل أية فكرة غريبة أو مختلفة عنا، أو بعيدة عن إدراكنا.

ثانياً: إن الدور الذي تلعبه الحواس في عملية المعرفة بصفة عامة لا يفيد في شيء عن معرفة العالم، فالإدراك الحسي ليس الوسيلة المباشرة للتعرف على الأشياء. بل أن دوره يقتصر على مجرد الإشارة والتنبيه إلى العلاقات التي تربطنا بالأشياء التي تحفظ حياتنا العملية، وإذا حللنا موقف «مالبرانش» بصورة أكثر دقة، وجدنا أنه ينتهي إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها «ديكارت»، الذي ذكر فيها دور الحواس باعتبارها القناة التي تصلنا بالعالم المحسوس، وتعرفنا على المدركات من حولنا غير أنه لم يأمن جانبها، ولم يطمئن لأحكامها، لأنها غاشة خادعة لهذه الأسباب

المنظمة الكلية، التي تفعل من خلالها في صورة منظمة متكاملة وهي إذ تفعل ذلك فإنها لا تصنع معجزات ولا تسلك بإرادات جزئية في ظل قوانينها إلا إذا تطلب النظام أو سمح بذلك لأن فعل الألوهية يحمل دائماً طابع صفاتها الثابتة اللامتناهية.

La recherche; T II P 466.

وغيرها . . . استبعد «ديكارت» أحكام الحواس. بعـد أن أثبت خلوها من الدقة واليقين.

إن نفس هذه النتيجة نلمحها تبرز في نـظرية «مـالبرانش» في المعـرفة. ويكفي أن نـذكـر عبـارة: «الـرؤيـة في الله» حتى يتضـح لنـا أبعـاد المـوقف المعرفي، فالإدراك الحسي انفعال فحسب يعرفنـا عن طريق الإشـارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء المـاثلة أمامنـا في العالم المـادي. وفي هـذا المـوقف إقـلال من قيمـة الحـواس وقصـرهـا على مجـرد الإشــارة إلى المحسـوسـات، وإضعـاف من الثقـة المـطلقـة في أحكـامهـا المتغيـر حسب مقتضيات الزمان والمكان.

ومن جهة أخرى فقد أشار «مالبرانش» إلى ضحالة الأحكـام الصادرة عن الخيـال، لأنهـا لا تستنـد إلى منـطق العقـل، كمـا تختــزن فيهـا الكثيــر من المـوضوعـات الزائفـة، التي ما أن تعـرض على العقل حتى تنهـار أمام منـطقه وبـداهته. وهـذا هو نفس المـوقف الـديكـارتي، الـذي رفض أفكـار الخيـال وتصوراته، كما نصح بعدم الركون إليها لخداعها وبطلانها.

ثالثاً: إن المعاني التي تعرف النفس العالم من خلالها ليست فطريـة فيها، أي غـريزيـة أو مطبـوعة فيهـا، لأنها لا متنـاهية بينمـا النفس التي تحتـويهـا متناهية، فكيف يحدث ذلك، أي يلتقي المتناهي واللامتنـاهي في شيء واحد؟

إن عدم تطابق النفس وهي شيء متناه، مع المعـاني وهي شيء لامتناه، كلي سـام ورفيع، يـدفـع إلى القـول بـأن الأخيـرة متنـاهيـة، ولمـا كـان هـذا الافتـراض الأخير مستحيـل، فإن «مـالبرانش» يفتـرض أو يصطنـع تبريـراً لهذا التطابق الحادث بينهما لا يرجعه إلى الله القادر على كل شيء.

وإذا كان هذا الموقف هو سبيل «مالبرانش» إلى وضوح المعـرفة ويقينهـا

عن طريق الرؤية في الله. فإن «ديكارت» من جهة أخرى يرى أن المعرفة الكلية والأزلية موجودة في حقائق أزلية، فطرية منذ الأبد يبلغ الإنسان عن طريقها اليقين الكامل في العلوم والرياضة.

إن محاولة «ديكارت» التأكيد على فطرية المعارف في الذهن، وخلق الإلّه الأزلي لها إنما يعطي لأفكار العقل ـ إذا أحسن قياده ـ مفتاح الصدق واليقين وهذه المحاولة تجد وجه شبه مع ما اصطنعه «مالبرانش» من محاولة تمثل معاني أو أفكار لا متناهية، تصبح بقدرة الله في حال تطابق مع الذهن الإنساني المتناهي، في سبيل تحقيق هدف المعرفة الأسمى في الصدق والموضوعية.

رابعاً: يرى «مالبرانش» إن الذات الإلهية هي ما «نرى فيها» يقصد بذلك أننا نرى معاني الأشياء المادية، والحقائق الكلية الضرورية من خلال هذه الذات. وإذا كان المخلوق يرى معاني الأشياء المادية في الله. فهل يوجد لله معنى يمثله؟

يجيب «مالبرانش» على ذلك: بأنه لا يوجد لله معنى يمثله من حيث أنه متمثل بذاته، يرى برؤية مباشرة ـ روحية قلبية ـ حالة وحضورية، وعلى هذا الاعتبار يكون الله حال في العالم، حاضر لجميع المخلوقات، لا يمثله معنى، من حيث أنه ليس شيء جزئي متناه، ينتظر أن يمثله معنى لا متناهي، إنه الكلية ذاتها واللانهائية. حيث لا يرى إلا في ذاته، ولكن كيف تحدث هذه الرؤية في الذات؟

إنها تحدث عن طريق مداومة التفكير فحيث يكون الإنسان دائم التفكير في الله، فإنه يكون دائماً موجود. فدوام التفكير فيه يعني دوام تواجده.

ولما كان «مالبرانش» يرى أن الوجود الإلهي مقرون بالتفكير فيه فقد أخذ على «ديكارت» ـ دليله الوجودي ـ الذي يبرهن فيه على وجود الله من خلال

مرحلتين: **الأولى**: هي فكرة الله، **والثانية**: هي وجوده فكأن هناك انفصال بين فكرة الله كمعنى من جهة، وبين فكرة وجوده من جهة أخرى، وهذا يتم في زمن يقتضي استخدام العقل والمنطق. لكن «مالبرانش» يذهب إلى حدوث هذه المعرفة بطريقة مباشرة في ذات الله، وبالتالي فهي تحدث في نسبتها إلى المخلوقات من جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها.

خامساً: يضاف إلى وجود الله سائر الكمالات التي تطلق على اللانهاية. التي لو تصورت في ذاتها أصبحت متصورة للعقل أي معقولة ويمكن الحكم بأنها تخص الذات الإلهية. أما إذا تصورناها في حالة مطلقة إلى اللانهاية، فإننا نعجز عن إدراكها بالعقل. وتعد الحقيقة التي هي «الله» ـ عند «أوغسطين» ـ واحدة من هذه الكمالات، فالله هو الحق بل هو الحق الكلي أو ـ على حد قول «أوغسطين» ـ الحقيقة الكلية كما أن الحقائق والقوانين الأبدية هي الذات الإلهية نفسها.

وهنا يبرز ثمة تشابهاً بين احتواء ذات الله على الحقائق والقوانين الكلية ـ على ما يرى «مالبرانش» ـ وبين خلقها للحقائق الأبدية Verité eternelle بمحض إرادتها على ما يذكر «ديكارت» في نظريته عنها.

إن الهدف يكاد يكون واحداً يتمثل في منح الإله قدرة مطلقة على خلق واحتواء الحقائق الأزلية، والقوانين الكلية التي هي مناط تقدم العلم بما تحتويه من صدق ويقين، بل من سمو وقداسة، من حيث أنها في ذات الله بل هي نفسها تلك الذات ـ كما يقول «مالبرانش» أو من حيث أنها قد خلقت بإرادة الذات الإلَهية فأصبحت من صنع قدرته العليا الحرة، التي تضمن لها اليقين والدوام، والأزلية.

سادساً: إن التصور المالبرانشي للفعل الإلهي يرفض تصور «أرسطو»

والمدرسيين، الذي يرى أن في الأجسام والنفوس صوراً وقوى وكيفيات قادرة على إحداث المعلولات بقوة طبيعتها.

إن رفض «مالبرانش» لهذا الرأي الملحد يعني رفضه لتصور وجود ألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلي القدرة، ولما كان لا يوجد سوى الله هو العلة الوحيدة في الطبيعة على ما يرى المؤمنون فإن هذا التصور الآخر الذي يرى في الموجودات صورها وقواها وكيفياتها إنما يعد محض خيال، أو فعل من اختراع المخيلة الرحبة، التي تتمرد على العقل، وتتجاوز نطاقه. فالعلة الحقيقية هي التي يكون بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، ولا تبرز هذه العلاقة سوى بين العلة الأولى ومعلولاتها.

سابعاً: في ضوء ما سبق، من مجهودات «مالبرانش» للوصول بالمعرفة إلى درجة النقاء والصدق فإننا لا نتفق مع الرأي الذي ساقه المرحوم الأستاذ الدكتور يوسف كرم والذي يقول فيه:

«... تنقطع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها ولا تبقى سوى المعاني المتحدة بالنفس، وحيث أن المعاني هي الهدف الأمثل والحقيقة النهائية في المعرفة ففي مثل هذه الحالة يتساوى وجود العالم مع عدمه»[١] فالمعاني حقيقة هي الهدف الأمثل للمعرفة، أما أن تنقطع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها، فلعل الفيلسوف قد قصد من وراء ذلك إفساح المجال للكشف عن الأشياء في حقيقتها في سموها عن الواقع الموضوعي لها، وفي تبريئها من أحكام الحواس المتقلبة، ربما قصد «مالبرانش» المغالاة في الحصول على معرفة نقية خالصة مبرئة لله، وصادرة عنه، ومرئية من خلال معانيه الأزلية. إلى الحد الذي يدفع ببعض الآراء إلى الجزم بأن إبستمولوجيته تنساق بنا إلى حالة يتساوى فيها وجود العالم مع عدمه.

---

(١) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، ص ٩٩.

حقيقة أن «مالبـرانش» قد وجـه الأذهان إلى «الـرؤية في الله» ومـا دامت الـرؤية كـذلك، فـإنهـا تتضمن اليقين والصـدق الكـامـل، حيث أن الشخص المتناهي سوف ينظر إلى العالم المـوضوعي من خـلال معنى لا متناه وهـذا يعني رؤيتـه لكل مـا هـو لا متنـاهي. أي إدراك الأشيـاء في ذاتهـا عن طـريق معانيها.

وهكذا يود «مالبرانش» أن يحصل على اليقين، ويمعن في رؤية النـور، فيضع العالم ـ الذي قسمه «ديكارت» إلى فكر وامتداد ـ برمته في «الله».

وعلى الـرغم من أن هذا المـوقف المالبـرانشي قد سـاعد عليـه مـوقف «ديكارت» الأساسي في تفسيره للعالم والجوهر. إلا أنه ينطوي من جهة أخرى على وجوه تشابه كبيرة ـ سبق أن أشـرنا إليهـا سلفاً ـ كـالمقابلة بين المعـاني، والأفكار، الرؤية في الله، والحقائق الأزلية التي هي من صنعه سبحانه انقـطاع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها ومحاولة التوصل إلى ماهياتهـا الموجـودة أصلاً في الذهن ـ من حيث أن العالم سراب وخداع، وأنه لا أمان للحواس أو الخيـال. الحقائق الأزليـة الأبديـة فطريـة مطبـوعة في النفـوس، المعاني ذات طبيعة إلهية لا متناهية.

نلمـح من خلال هـذه المقابـلات بين نظريتي المعـرفة عنـد الفيلسوفين كيف أنهما كانتـا نابعتين من مصـدر واحد متعـال، وتهدفـان إلى بلوغ الحقيقة العقلية والروحية في أنقى صورهما.

«فمالبرانش» أراد الوصول إلى هدف المعرفة في الصدق والوضوح لكنه لمـا رأى أن «ديكارت» قـد ذهب إلى وجـود جـوهـرين همـا الفكـر والامتـداد يعلوهما الجوهر اللامتناهي، ولما كان شكه في عالم الحس قد بلغ ذروتـه، مما أثر بدوره على فكر «مالبرانش» فقد أحس الأخير أو استشعر بضآلة هـذا العالم المادي المشكوك فيه، وإمعاناً منه في بلوغ الصـدق المطلق فقـد ألقى بعالمي

الفكـر والامتـداد في عـالم الـلامتنـاهي بحثـاً عن الحقيقـة، وأمـلاً في اليقين Certitudeالذي اجتهد «ديكارت» في البحث عنه داخل عالم الحس والمادة، فلما لم يجده نقيـاً مبرءاً من الشبهـة والتغير، فتـح باب العقـل، وشهر سـلاح الشك في وجه الفكر القديم حتى يؤمن اليقين والصـواب، واطمأن إلى الفكـر المجرد فانغلق يفكر به بتواصل، كي يثبت وجوده. . . «الكوجيتـو». . . ويؤمن بخالقه ويبرهن على خلق العالم.

إن مشكلة الإبستمولوجية عند «مالبرانش» يجب أن ينـظر إليها من جهـة البحث عن الحقيقـة واليقين في العالم في المقـام الأول، ثم من جهة إطـالـة التأمل، ومعالجة قضايا المذهب الديكارتي في المقام الثـاني. غير أن النتيجـة ربما كانت واحدة، وهي الوصول إلى الحقيقة «الروحية»من خلال «الرؤيـة في الله». فكأن «مالبرانش» بذلك كان يسعى لبلوغ الهدف نفسه، الذي سعى إليه «ديكـارت» الذي تمثلت الحقيقـة عنده في المثـل الأعلى، للقضية الـرياضيـة البينة الوضوح بذاتها التي لا يشوبها شك، لقد كانت الـرياضـة عنده، حقيقـة أبـدية مجـردة تعيش في ذهن الإنسـان، لا يبلغهـا سـوى العـالم المـوضـوعي المتجـرد من حواسـه، البريء من أهـوائـه وأحـلامـه وخيـالاتـه، حتى يضمن الوصول إلى الحقيقة اليقينية البينة الوضوح بذاتها. وهنا يمكننـا أن نقول: ألم يكن موقف «مالبرانش» وهو يقطع صلته بالأشياء في موضوعيتهـا، متشابهـاً مع مـوقف «ديكارت»، وهـو يسلك سبيـل اليقين في الـريـاضيـات والعلوم. إنني اعتقد أن الغاية القصوى تكـاد تقترب لـدى الفيلسوفين، مـع أن الاختلاف في المذهبين يبدو كبيراً.

البَابُ الخامِسُ

مشكلة الأخلاق

تمهيد

تعد مشكلة الأخلاق Morale عند «مالبرانش» نداءاً بالرجوع إلى العقل الخالص، الذي هو وسيلة الاتصال بالله، كما أنها محاولة إعلاء للجانب الروحي للإنسان سعياً إلى النظام Ordre والكمال Perfection.

وقد سبق أن أشرنا ونحن نعرض لنظرية المعرفة: أن العقل يتضمن معان أو نماذج روحية للأشياء، نميز من بينها علاقات مقدار، وعلاقات كمال، تتعلق الأولى بالعلم النظري، أما الثانية فتتمثل في النظام الدائم الذي ترجع إليه الألوهية في جميع أفعالها. وينسحب هذا النظام أيضاً على العقول، بل يعد قانوناً أولياً لها في تقديرها وفي محبتها للأشياء.

وهكذا يصبح الكمال هو قانون الإرادات والأخلاق، وتتجه هذه الإرادات الجزئية (الفردية) الممثلة في المخلوقات بمحبتها نحو الله، ومن ثم تنشأ الفضيلة التي تعني محبة النظام.

والعقل هو نداء الإله في النفوس من لا يستجيب لأوامره ونواهيه يصبح عرضة للخطأ، فيحكم على الأشياء بعقله الجزئي وليس بعقل الإله الكلي الموجود به، والذي يمثل عطاء إلهياً لا شخصياً في النفوس يمكن من الكشف عن نظام وكمال الوجود.

وعلى الرغم من تباين العقول، الذي تختلف تبعاً له الأخلاق بين الناس

فإن عودتهم إلى العقل الخالص أي (العقل الإلّهي) تجعلهم يتجهون بوحيه إلى الكمال والنظام.

وهكذا تتجه المخلوقات بحب الله، الذي قدره لها ووهبها إياه فتحب من خلاله سائر الأشياء. لكن «مالبرانش» يرى أنه كان في مقدور الإنسان أن يمتنع عن محبة الخير الجزئي، لقصوره وعجزه عن كفايته للمحبة، وارضاء إرادته تماماً، ومع ذلك يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري أو فعل باطن مجرد من الفاعلية ـ لأن الفاعلية لله وحده حسب مسار المذهب ـ كما أن الله هو الذي يخلق ويحقق إرادات الإنسان، كما يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه[1]، ولذلك فلا يفسح الفيلسوف للنفس ثمة فعل تقوم به، ومهما نذهب في تصوراتنا إلى أن الاختيار فعل صوري فإن مسار المذهب ينفي عن المخلوق كل فعل.

وفي ضوء ذلك كيف يمكن تصور الخطيئة وإرجاعها إلى الله؟ يجيب «مالبرانش» على ذلك: بأن الخاطىء لا يصنع شيئاً لأن الشر عدم لكنه يقف ويطمئن عند الخير الجزئي.

ومع ذلك فإنه يرى أن الاختيار كفعل يكفي نفسه بنفسه، كما يحقق الأخلاق والمسئولية. لكنه يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس أن العقل هو قانون الإرادة الذي نتصل عن طريقه بالله، ويوجد فيه نوعان من النسب بين الأشياء نسب مقدار، ونسب كمال، **الأولى**: نتعلق بالعلم، **والثانية**: تتعلق بالنظام الذي يمثل قانون العقول في تقديرها للأشياء، ومحبتها لها، ومن ثمة يصبح قانون الإرادات ومنبع الأخلاق. فتتجه محبة المخلوقات إلى الله أولاً وفوق كل شيء، لأنه الكمال المطلق ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته له، أي درجته من الكمال.

---

(١) La Recherche: Book II Sec I ch 5 P 321.

والفضيلة تعني محبة النظام محبة مستمرة متواصلة، وكل ما يفعله الإنسان لغاية أخرى ليس هو الفضيلة، حتى لو بدا هذا الفعل مطابقاً للنظام: مثل الإحسان الذي يهدف إلى بلوغ المجد الدنيوي، والصيت الطيب أو الشفقة، بغرض إظهار عطف الإنسان.

ويعلى «مالبرانش» من قدر العقل الكلي الموجود فينا والذي يمثل صوت الله، ومن لا يصغي لأوامره يكون عرضة للخطأ والخطيئة، فيحكم على الأشياء من منطق عقله الخاص، لا من خلال العقل الكلي الموجود فيه كجزء لا شخص إلهي، يستطيع بلوغ النظام، بالرغم من تباين العقول، الناجم عن البيئة، والتربية والعادات، وظروف الزمان والمكان هذا الاختلاف الذي يؤدي إلى اختلاف الأخلاق.

واتجاه الناس إلى الأخلاق، وتطبيق قواعدها، والعمل بالتزاماتها ليس إلا رجوعاً للعقل الخالص، الكلي الموجود فيهم، الذين يسعون إليه متساوين في مقدار حبه، عاملين بهداه ومقتضين بأوامره ـ على ما يذكر «أوغسطين» ـ .

وتعبر مؤلفات الفيلسوف «البحث عن الحقيقة»، و«أحاديث في الميتافيزيقا والموت»، و«مقال في الأخلاق» عن اتجاهه الأخلاقي الروحي.

وسوف نتناول مسألة الأخلاق عند «مالبرانش» من خلال موضوعات ثلاثة هامة، يتعلق الأول منها ببحث حالة الصراع النفسي الذي يعانيه الفيلسوف، بسبب ما تفرضه عليه ذاته من الرضى والقناعة، وما تجمع به غرائز جسده من أهواء وشهوات، وموقفه من هذا الصراع.

والموضوع الثاني يتناول: الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة وكيف يقبل الناس على الأولى، ويرهبون الثانية، مع أن الحياة الدنيوية خادعة، زائلة، بينما حياة الأبدية السعيدة Eternité Bien Heureuse أفضل وأبقى.

أما الموضوع الثالث فيبحث في مسألة العودة إلى الله، التي تنطوي

على حـل للموضـوعين السابقين عليـه، فبعد أن يتـردد الفيلسوف بين مـطلبي العقل والحس، بين رغبتي الحياة الحـاضرة، والأبـدية فـإنه يلجـأ إلى إيمانـه الذي يحضره دائماً عند مواجهة صراعات نفسه.

وهذه العودة التي يشير إليها، إنما تنطوي على أن الله روح المشورة كما تشير من جهة أخرى، إلى معنى التوبـة (وهي سر من أسـرار الكنيسة تعـود بها النعمة إلى جميع من فقدوها بسبب الخطيئة).

وهكذا تتلاحق موضوعات الأخلاق في مؤلفات الفيلسوف من صراع بين الدنيا والدين، بين الخير الدائم والشر العارض، وهي مبحث الموضـوع الأول إلى مسألة الخـطيئة مبحث المـوضوع الثـالث إلى موضـوع النعمة، فمـوضوع المحبة Charite ثم بحث في موضوع الخير والحرية، وهي مـوضوعـات دينية روحية تؤسس مذهباً أخلاقياً دينياً ومثالياً.

الفَصْلُ الأول

مَفهوم الفضيلة
بَيْنَ العَقل، وَالحوَاس

* بين الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة بين العقل والحواس

يعرض «مالبرانش» موضوع الفضيلة Vertu في «البحث عن الحقيقة» بصورة رائعة، تبدو من خلال تصويره لموقف الصراع بين رغبته في أن يصبح فاضلاً، أو ثرياً، وأي الطريقين يختار؟ يقول في تحليل هذا الموقف: «إنني لم ألمس في الفضيلة ثمة جاذبية، فهي شيء لا يحس، هي ضرب من الفكر أشبه بالخرافة لكن الثراء... أو أن أصبح ثرياً... فإنها مسألة ذات نفع عاجل وعظيم تشعر الإنسان بالسعادة لأهميتها»[1].

ومن تحليل هذا النص يبدو الصراع واضحاً بين الفضيلة والجاه. من خلال عرض أهميتها، وما يلعبانه من دور في حياة الإنسان يقول «مالبرانش» عن دور الحواس في تقدير أهمية الثروة: «إنني ألمس مدى تقدير الناس للثروة والجاه، ولسبل الحصول عليهما فهم لا يثنون إلا على من يمتلكونها. وهكذا يدفع الحس للبحث عن الثروة وتقديرها لضمان الحصول على السعادة»[2].

ونلاحظ في هذا الموضوع إيمان الفيلسوف بقدرة العقل على تحقيق الخير والفضيلة، ورفض ما ينجم عن الحس من معرفة وسلوك يتسم بالبطلان والخداع، يقول «مالبرانش» في هذه المناسبة: «ينبغي علينا ألا نركن إلى ما تمدنا به الحواس من معارف، وما تمليه علينا من سلوك، لما تتصف به من

(١) **Recherche;** P 455.

(٢) **La Recherche:** P 453.

المخادعة والزيف. وإنه إذا أردنا تجنب الخطأ فلا ينبغي الاعتماد عليها، ذلك لأننا لا نستطيع من الناحية الأخلاقية معرفة العلاقة الموجودة بيننا وبين الأجساد الأخرى، بطريق المعاني الخالصة للعقل لأنها تحدث بواسطة الحواس التي يجب علينا أن نجيد استخدامها، وندرك معارفها جيداً»[1].

واستنكار الفيلسوف للمعرفة المستمدة من الحواس، وإيمانه بالمعرفة العقلية إنما هو استمداد ديكارتي، فالحواس ـ على ما يذهب «مالبرانش» لا تدفع للخطأ فحسب بل للخطيئة أيضاً، ومن ثم كانت الفضيلة صفة يختص بها العقل الخالص.

ويعرض الفيلسوف في نص له لموضوع المفاضلة بين العمل بالفضيلة، وتملك الثروة فيقول: ـ «إن الشغف بالثراء والسعي إليه من الموضوعات الرئيسية التي ترضي ملذات الحس، بينما لا يمثل موضوع الفضيلة شيئاً ذا قيمة، لعدم اكتراث الناس بها، أو بدعاتها»[2].

ومن جهة أخرى يرى الفيلسوف أن النظرة المستقبلية للناس تتوقف على الحس والشهوة، يقول في «أحاديث في الميتافيزيقا والموت» «إن الغالبية العظمى من الناس الحسيين يسلكون مسلك الأطفال في اتجاههم إلى الخير الحقيقي، فلا يسعون لبلوغ سعادتهم الروحية. ولا يقيمون للآخرة وزناً أو أهمية لاعتقادهم بأنها ضرب من الخيال والوهم. إن مثار اهتمامهم ينصب على الأشياء القريبة فلا يعيرون اهتماماً للأمور البعيدة، مهما بلغت من قوة

---

(١) **La Recherche:** P 453.

(٢) تضم العقيدة المسيحية ثلاث فضائل هي المحبة والإيمان والرجاء. وتعد المحبة هي أعظم هذه الفضائل على ما تشير إلى ذلك الآية ١٣ من الاصحاح ١٣ ـ رسالة بولس إلى أهل كورنثوس. ص ٣٨٤ جـ «أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة ولكن أعظمهن المحبة».

La Recherche: Tom 1 P 455.

وسلطان، لأنهم لا ينظرون إلا حولهم، ولا يبصرون إلا بحواسهم، ما يرضي غرائزهم وملذاتهم. . . إنهم ـ مثلاً ـ لا يلتفتون لحركة النجوم في السماء بقدر ما تزعجهم وتؤرقهم وخزة في جسدهم، إنها تصور لهم كما لو أن الطبيعة قد انقلبت رأساً على عقب»[1].

وهكذا يسخر الفيلسوف ممن يخضعون لحواسهم، بل يشبههم بالأطفال في سذاجة عقولهم وغفلتها، ثم يعود مرة ثانية فيصور حال هؤلاء عندما تتقدم بهم السن، وتتدهور صحتهم إلى المرض والهزال «وكيف ستخلو نظرتهم إلى المستقبل من شوائب الحس، وعلائق المادة مما يفسح مجالاً لقوة العقل وحضوره، فيبلغون السعادة الحقيقية»[2].

*بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة:

ينتقل الفيلسوف من عرض مسألة الفضيلة بين العقل، والحواس فيتناول موضوع آخر متصل بها إلى حد كبير هو موضوع الحياة الدنيوية والآخرة السعيدة ـ أو بمعنى مسيحي ـ الحياة الأبدية السعيدة».

إن هذا الموضوع مرتبط بمسألة الفضيلة والشهوة إلى حد بعيد، باعتبار أن الغرائز والشهوات من الأمور المتعلقة بحياة الإنسان فهو يسعى لتحقيق لذته العاجلة، وإرضاء غرور ذاته، المتلهفة لإشباع غرائزها. وأنه في هذا يتناسى أو يتغافل عن الآخرة بما ينتظره فيها من الثواب والعقاب يقول «مالبرانش»: «إن ما يغشى حياة الإنسان من أهواء وشهوات وما يحس به من ميل لحواسه إنما يعد من قبيل الأمور الفانية، إذا ما قيست بما تنطوي عليه الحياة الأبدية السعيدة، العامرة بالخير المقيم، من الكمال والمحبة من ثم فإنه من رجاجة العقل ألا نخلد إلا الثروة وما تجلبه من صيت Honneurs، وقدرة

(١) **Entretiens sur la Métephysique et sur la mort**; P. 3.

(٢) Ibid.

Puissance، وملذات Plaisires، وعظمة Grandeur، وكذلك فإنه لا يجب أن نستند في سعادتنا إلى الصحة والعافية الكاملتين فقد يصيبنا المرض، فنعود إلى الحسرة والضياع، ومن ثم فإن الثورة والملذات على خلاف أنواعها وكذلك الصحة، تعد من الأمور الزائلة إذا قيست بما سيحصل عليه الإنسان في الحياة الأبدية السعيدة من خير وغبطة»[1].

ويرى «مالبرانش» أن ممارسة الإنسان لأهوائه وشهواته في الحياة لا تنتهي ولا تتلاشى إلا بالموت، لذلك فهو ينادي بالبحث عن أهواء وملذات أخرى، من نوع حقيقي غير وهمي لا يقضي عليها الموت، ولا تنتزع بحضوره. وربما يقصد من وراء ذلك البحث عن لذة الإيمان لذلك فقد دعا إلى أن ننتهج في حياتنا سلوكاً يبلغ بنا نشوة الإيمان الغامرة حتى تسعد في الحياة الأبدية الآخرة فيصبح هذا السلوك الدنيوي هو الضامن لملذاتنا الحقيقية في دار البقاء الدائمة، ولذا فإن «مالبرانش» يتصور أن الموت «حادث عادل» لأنه وإن كان يعترض رغباتنا وملذاتنا، إلا أنه من ناحية أخرى لا يحول بيننا وبين سعادتنا الحقيقية، التي سنصل إليها لا محالة بعد هذا الحادث المؤكد وهو (الموت)، بل لعل الموت هو الطريق إلى هذه السعادة، فهو الذي يزيح الستار عن المظاهر الخادعة للثروات المحسوسة، فنقترب من الخير الحقيقي بواقعيته وقيمته، نمارسه في انتباه تام وخالص [2]، وفي إيمان مطلق.

ولذا فإن الإنسان العاقل المؤمن لا يخشى من الموت، بل لعله يتمناه، فهو الطريق إلى الراحة الأبدية، والخلاص من تيار المظاهر الحسية الفانية وهذا الأمر لا يحدث بالنسبة للإنسان، الذي تغلب عليه حواسه، فيتصور الموت ضيفاً ثقيلاً، مزعجاً، وغير مستحب.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

ويلاحظ أن الأمر لا يقف عند بعض الناس عند حد الانسياق في غمرة الشهوات والملذات، ونسيان الجزاء الأخروي، بل يتعدى الأمر بهم إلى الشك في وجود النفس وفي خلودها، وهم يركنون إلى هذا الرأي في سطحية وبلاهة ساذجة[1]، ومن ثم فإنهم يمارسون حياتهم من خلال إقتناص اللذات، والسعي وراء المغريات منكرين خلود النفس وحياة الأبدية.

---

(١) Ibid.

الفصل الثاني

العودة إلى الله

أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند "مالبرانش"

الفصل الثاني

العودة إلى الله

يؤوب الفيلسوف إلى الله من أثر الصراع الذي عاناه بين ما تغريه به الشهوات، والأهواء، وبين ما يمليه عليه عقله الخالص الذي يكمن فيه أثر النعمة الإلهية، إذ أن رغبة متسامية في التحلي بالفضيلة، وأخرى حسية تطلب الثروة والجاه، تدفعانه معاً إلى التقرب من الله والتوجه إليه راجياً منه المشورة.

وهذه العودة ليست جديدة على «مالبرانش» فهو يقول: «إنه يعود إلى الله في جميع ما يخفي عليه من أمور الفلسفة أو الفيزيقا أو المعرفة»[1] كما يذكر في «البحث عن الحقيقة» «سأرجو من الله في هدأة وسكون مشاعري وحواسي ما الذي يجب علي اختياره الثروة والجاه أم الفضيلة؟.

وينتهي الاختيار بالفيلسوف إلى «الفضيلة» تلك الهبة الإلهية التي يدفع لها الإيمان، فيكون اختيارها والتمسك بخيرها عزاء لأصحابها، الذين يمارسونها في كل لحظة، وسخرية من ركونه إلى خياله وثقته في حواسه، وهو يذهب إلى ذلك بقوله: « ـ وسيسخر الإنسان الداخلي الكامن في نفسي من الإنسان الحيواني الذي أبدو عليه»[2].

ومن تحليل هذا النص نجد إشارة إلى العطاء الإلهي اللاشخصي الذي

---

(١) **La recherche**; tome I P 465.

(٢) Ibid.

يكمن في عقله، ويدفعه دائماً إلى ممارسة أفعال الخير والكمال، أما هو في حد ذاته، فلا يمثل أكثر من مجرد إنسان مدفوع برغباته وغرائزه.

* أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند «مالبرانش»:

في ضوء ما سبق، تتجه الأخلاق عند «مالبرانش» وجهة دينية روحية، أساسها استلهام نصوص الكتاب المقدس، والعمل بما يحض عليه من التسامي بالروح، وقتل شهوات الجسد وغرائزه، والعمل على التحلي بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، والسعي في طريق حب الله، لا حب المال والجاه.

ويترتب على ما سبق ارتباط موضوع الأخلاق بمسألة التمييز بين خصال النفس وغرائز الجسد، وما ينتج عن ذلك من إنكار سطوة الجسد، وتحريره من خداع الحواس، والاتجاه إلى تصفية النفس وصقلها بالزهد Ascése واستنكاه باطنها النقي الخلو من شوائب الحس ونوازع الرغبة.

من هذا المنطلق يتجه «مالبرانش» إلى زيادة اتحاد النفس مع الله، والتقليل بقدر المستطاع من مقدار خضوع الروح للجسد وهو اتجاه يهدف إلى دخول جميع المخلوقات في مجتمع واحد مع الله عن طريق ما يخلقه العقل الإلهي (صوت الله فيهم) من أحكام وعلاقات كمال. ويتعلق التمييز بين الروح والجسد بمسألة الخطيئة الأصلية التي يوليها «مالبرانش» اهتماماً خاصاً في مبحث «الأخلاق» فيرى أن أبوينا آدم وحواء قد أورثاها لذريتهما من بعدهما، فالإنسان يولد وهو غير بريء منها، ولا يتطهر منها إلا بحلول النعمة Grâce ويرى «مالبرانش» أن الله قد تنبأ بها، وأن تجسد الكلمة كان هدفاً من أهدافه، التي تتمثل في طريق العودة إلى الحق وهو الطريق إلى المسيح المرفوع إلى السماء الذي هو الحياة وهو النعمة الإلهية أو نعمة المخلص Rédempteur الذي أتى إلى العالم كي يخلص البشر من الخطيئة التي دفعتهم لها شهواتهم الجسدية منذ بدء الخليقة.

ويذكر «مالبرانش» موضوع المحبة فيرى أنها تنبع من مبدأين: هما النور والإحساس، يهدف المبدأ الأول المتعلق بالنور إلى الكشف عن الخير المتنوع الذي نسعى لتحقيقه، وبها تتحقق الرغبات الإنسانية. أما مبدأ الإحساس فيعني الاتجاه للخير والاستمتاع بتذوقه. وتبعاً لذلك تنقسم النعمة إلى نوعين: الأولى: هي نعمة النور Grâce de Lumière والثانية هي نعمة الإحساس (اللذة) Grâce de sentement يتعلق النوع الأخير بالسيد المسيح فيعرف لذلك «بنعمة المخلص» وتعني الإحساس أو اللذة غير المقصودة. أو تعني بمعنى آخر الجاذبية الأولية التي تدفع النفس نحو الخير الذي لا تبلغه بذاتها، بل بروح الإله الذي يدفعها برغبة حية مقدسة في سبيل الإستمتاع بخيرات الأرض. بينما تتعلق نعمة النور بتحقيق الرغبات - كما سبقت الإشارة - فهي التي تتحقق عن طريقها نعمة الخالق السابقة على الخطيئة الأصلية - التي أشار إليها سفر التكوين[1] - والتي بسببها تجسد الله، ولذا كان ينبغي على المسيح، أو (الإنسان الإلهي) لكي يقدس الكون، من الاتحاد معه، وبذلك يخرج من حالته الدنيوية، ويصبح إلهياً، فالكلمة الإلهية أو (الإنسان الله) ما كان لها أن تتحد بعمل الله، بدون أن تتجسد.

وحقيقة الأمر أن الكلمة الإلهية، قد تحولت في اتحادها بجوهري الروح والجسد، الذين يتكون منهما الكون إلى إنسان، لكن موقف «مالبرانش» يضطرب حول مسألة الخطيئة كعلة لتجسد الكلمة، وبهذه المناسبة يقول «مارتن»: «إن تمثل الجانب الإنساني في شخصية السيد المسيح عند «مالبرانش» قد حد من فاعلية الخلاص»[2].

إن الله قد تنبأ بالخطيئة لأن تجسد الكلمة كان أحد أهدافه، كما كان طريق العودة إلى الحق أو (الله)، طريق المسيح الذي هو الحياة.

---

(١) سفر التكوين: إصحاح ٢، ٣، ص، ٥، ٦، ٧.
(٢) Martin: **Malebranche**, P 13.

وهـذه العودة التي تهبط من أعلى، كمـا ينشأ الخلق تمـاماً إنمـا تجعـل المبادأة للألوهية في كل أمر من الأمور، ويبدو هنا الأثر الأوغسـطيني واضحاً، وخاصة في موضوع الـرحمة الإلهيـة Clémence (البر الإلهي): «فهكـذا أحب الله العالم حتى بذل ابنـه الوحيـد لكي لا يهلك كل من يؤمن بـه بل تكـون له الحياة الأبدية»[1] وتشير هذه الآية إلى مسألة الحب الإلهي للعالم وهو موضوع لم يغفل عنه «مالبرانش» ـ فقد أشار إليـه فيما ذكـره عن علاقـات الكمال التي يعرفها «بنظام» وهو القاعدة الثابتة القـائمة على المحبـة الإلهية، التي تخضـع المخلوقات لها فتشعر بالغبطة والرضا، فالله يهب مخلوقـاته الخيـر بل يجبلهم على حبه والسعي له لأنه هدف من أهدافه، وحب له أيضاً يقول «مالبـرانش»: «. . . إن الله إنما يريد لمخلوقاته أن تتصف بالخير والمحبة. . . .»[2].

ويتضـح من هـذا النص إرادة الله في أن تتصف المخلوقـات بـالخيـر والمحبـة، لأن هاتين الصفتين تحفـظهم وترعـاهم لمجده الأعلى، الـذي هـو الغاية الأساسية لـذاته، والتي لا دخـل لحريـة الإنسان ولا لإرادتـه فيه، يقـول الفيلسوف: «على الرغم من الحرية التي تتمتع بها المخلوقـات في القرب من الله أو البعد عنه إلا أنه لا يخلق واحداً منها، بدون أن يوجه إلى محبتـه فتتجه جميعها، في غمرة محبتها، نحو خيره الأعظم وحبه الكبير»[3].

وإذا كانت المخلوقات تتجه في غمرة محبتها لخالقها نحو الخيـر الكلي (الخيـر الإلهي) Bien en généraleالذي هـو مصدر اتجـاههـا إلى الخيـرات الجـزئية، وحيث أن الله لا يحب إلا من خـلال حب واحـد، هـو حب ذاتـه، الذي يمنح الإتجاه نحو الخير من خلاله، لذلـك يصبح حب الخيـر الكلي هو

(١) انجيل يوحنا ـ إصحاح ٣، آية ١٧، ١٨ ص ١٤٩جـ

(٢) **La recherche**; Tome II p. 3.

(٣) Ibid.

مبدأ كل حب جزئي، وهو أيضاً إرادته الخيرة التي يعرفها «مالبرانش» بأنها «التأثير الدائم للإله خالق الطبيعة الذي يدفع النفس نحو الخير الكلي»[1].

وهكذا يرى «مالبرانش» أن المخلوقات تتمتع بحب خالقها فتتجه نحو الخير مستمتعة بحريتها في القرب منه أو البعد عنه» فما هي حقيقة هذه الحرية الإنسانية؟ وما هي صلتها بحرية الإله؟.

لقد أشار الفيلسوف إلى موضوع الحرية **Liberté** باعتبارها إحساس داخلي، في الإنسان يتميز عن الإحساسات الخارجية باليقين والدوام.

والحرية وثيقة الصلة بالوجود الإنساني وأنه لا سبيل إلى تبريرها إلا إذا سلمنا تسليماً مطلقاً باستمدادها من الحرية الإلهية[2]. التي تخلق الخير والشر، كما تؤثر بإرادة الله في الأشياء فتتحرك المادة، وتنتج العلل الطبيعية التي يرجعها بعض الفلاسفة إلى طبيعة عمياء[3]، غير مدركين خلق الله لها بوسائل تتناسب مع كمال ذاته، وفعله المتميز عن فعل الإنسان.

وإذا كان الله قد سمح بوجود بعض الفوضى (الممثلة في وجود الشر وخلق الشواذ) فإن هذا لا يعني أنه يتجه بفعله مباشرة إلى خلق هذا الشر، من حيث أن فعله يتجه موضوعياً إلى فعل الخير وإنما يتسامح الله بوجود الشر مع الخير الذي يقصده ـ جوهرياً وذلك لكي ينفسح المجال أمام الإرادة الإنسانية للاختيار بين ـ الأضداد والنقائض ـ وسائر الاحتمالات.. التي لا يمكن أن تكون كلها خيراً وإلا لبطل معنى الحرية، ومعنى الجزاء الأخروي، وأخيراً معنى الخلاص من الخطيئة.

---

(١) Ibid.

(٢) جان ڤال: الفلسفة الفرنسية من «ديكارت» إلى سارتر، ت فؤاد كامل م فؤاد زكريا ـ دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٢.

(٣) **La Recherche**; P 32.

فليس الشر مبدءاً أساسياً مساوياً لمبدأ الخير على ما ذهبت المانوية، والقديس «أوغسطين» الذي كان يذهب إلى وجود هذا المبدأ، إذ أن مشكلة أمل الشر كانت صعبة الحل بالنسبة له، قبل أن يعود إلى كنف المسيحية أخيراً كما ذكر في اعترافاته، حتى هداه القديس امبرواز إلى حقيقة هذه المسألة، وهي أن الشر يعتبر أمراً ثانوياً لا وجود له على الحقيقة بالنسبة لمبدأ الخير وعلى هذا الدرب سار «مالبرانش» في تفسيره لمسألة الشر.

رأينا من خلال عرض «الأخلاق» عند «مالبرانش» أنه قد ذكر عدداً من الموضوعات كموضوع الخطيئة والنعمة، ومسألة المحبة والخير والشر، والحرية الإنسانية والإلهية وهي مسائل تمس العقيدة المسيحية استند إليها في تأسيس الأخلاق فهو يقول في: «ميتافيزيقاه المستمدة من العهد الجديد، والممتزجة بالرياضيات وفكر أفلاطون المثالي، وبالأفلاطونية المحدثة: ـ يقول مسيح «مالبرانش» مخاطباً الإنسان «أنت هيكل الله الحي. . . وأنت جزء من جوهري»[1].

وقد استمد «مالبرانش» أصول فلسفته من فكر «أوغسطين» اللاهوتي، فليس بمستغرب أن تعبر الأخلاق في مذهبه عن روح مسيحية خالصة. فقد أخذ عن «أوغسطين» أفكاره خاصة رسالته في (النفس المتحدة بالله)، التي عبر عنها بصفتها حقيقة عليا، فزينها بتشبيهات بليغة فمن أقواله: « ـ إن عين الله مفتوحة على الحقائق الأبدية، وأن المسيح يتحدث في كل شخص، منا ويكفي أن يصمت الإنسان وتسكن حواسه حتى يسمعه»[2]. وكذلك عبارة: «ـ الله ينيرنا فعقلنا هو نور مضاء والله هو نور يضيء»[3] وقد ورد في فلسفة «مالبرانش» ما يشبه هذه العبارات الأوغسطينية التي عبرت عن إتجاه ديني

---

(١) Gouhie, R, H; **La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse** P 298.

(٢) جان فال ص ٤٢.

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

روحي مستمد مـن القديس «أوغسطين»، والعهد الجديد. مما يدعـونا لـلاتفاق مع رأي «دلبوس» الذي يقول فيه: «- إن الخطيئة، والتوبة، والخلاص ومسألة الحرية، والخير والشر وغيرها من مسائل ميتافيزيقيـة، وأخلاقيـة بالإضـافة إلى الأسرار المستمدة من الدين مباشرة، كانت كلها من عوامل التوفيق - في مجال الأخلاق عند «مالبرانش» - بين الاتجاهين العقلي والديني»[1].

(١) Delbos; V; **La philosophie francaise P 129 — 130.**

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

تمهيد:

أولاً: موضوع المنهج، والمعرفة
ثانياً: موضوع الفيزيقا
ثالثاً: موضوع الإنسان والصفة بين النفس، والجسد.
رابعاً: موضوع الألوهية

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

يعد «مالبرانش» من أتباع مدرسة «ديكارت»، ولذا فإن فلسفته قد ارتبطت عن كثب، بالعناصر الأساسية في هذه المدرسة. وقد كان أول لقاء «لنيقولا مالبرانش»، مع مذهب «ديكارت» في مجمع الأوراتوار الديني الذي كان يموج بتيارات الفكر الديني الأوغسطيني، كما ضم عدداً كبيراً من المفكرين المناصرين لديكارت من الذين حافظت فلسفاتهم على الاتجاه المثالي والأفلاطوني، بعد أن تم إدخال المذهب الديكارتي إلى هذا المجمع.

وسوف نرى من خلال هذه الاتجاهات، كيف استفاد «مالبرانش» من «أوغسطين» و «ديكارت» معاً، في وضعه لنظريته عن المعاني Idees ولكن «مالبرانش» لم يلبث أن اتجه للقاء «ديكارت» بشخصه في عام ١٦٦٤، كما تصادف أن قرأ له مؤلفه «بحث في الإنسان»، ولقد أثرت دراسة هذا الكتاب بعمق في نفس الفيلسوف الذي ذهب يعبر عن هذا الموقف ببراعة في مؤلفه «البحث عن الحقيقة» بقوله: « ـ لقد أثرت هذه الدراسة لكتاب الإنسان في تفكيري إلى الحد الذي دفعني خفقان قلبي ـ مراراً، ومن شدة غبطتي ـ إلى الوقوف عاجزاً عن المضي في قراءته»[1]. ومنذ تلك اللحظة وعلى حد

---

(١) Malebranche; La Recherche de la vérité, Tome 1 P 3.

تعبيره: « ـ انكب بكل مشاعره وأفكاره ووجدانـه على دراسة الفلسفـة والتعمق فيها، حتى تمكن تدريجياً من اكتشاف ذاته»[1]. وقد عبـر الفيلسوف عن هـذه المشاعر في قوله: « ـ إن نوراً عقلياً مفاجئاً قـد تكشف لي، كما شعـرت بنقلة مفـاجئة وأحسست بنبضـات قلبي تشتد في أثنـاء القـراءة، ممـا اضـطرني إلى التـوقف عنها لحـظة حتى أتمكن من استعادة أنفـاسي»[2]. ويعد هـذا التأثيـر الكبيـر للكتـاب عليـه، وأسلوبه في عـرض مشاعـره واحساسـاتـه، دفيـل على استعداده الروحي الذي دفعه لقراءة بقية مؤلفـات «ديكارت» فشـرع بعدهـا في قـراءة «قواعـد في المنهـج» و «التـأمـلات الميتـافيـزيقيـة» حتى لقـد أصبحت مجمـوعـة هـذه الكتب تشكـل في نـظره، السبيـل اليقيني في الكشف عن الحقيقة، أي منهج الرشف الفلسفي الصحيح.

وهكذا يتضح لنا أن «مالبرانش» هو أول من عبر عن فلسفة «ديكـارت»، إذ أنـه لم يتفلسف إلا بعد أن فهمهـا بعمق وتأثـر بفيزيقـاهـا، وخـاصـة فكـرة الميكانيكا الآلية، كما استفاد من نظرياتها الرياضية.

فمن حيث الإطـار العـام نجـد أن «مـالبـرانش» ينـدرج تحت النسق الـديكـارتي المـذهبي، من حيث أن فكـره يمثـل صـورة من صـور المـذهب العقلي، الـذي يعد مـوقفـاً تصـوريـاً ينـطلق من الفكـر Pensée إلى الـوجـود Existence.

ويتأثر موقف «مالبرانش» في اتجاهه العام بديكارت كما أشرنا بإيجاز في أربعـة موضـوعات، أولهـا هو: مـوضوع المنهـج والمعرفـة. أما الثـاني: فهو موضوع الفيزيقا. وثالث هذه الموضوعات هو مـوضوع: «الإنسـان والصلة بين النفس والجسد» أما الموضوع الرابع والأخير: فيتعلق بمسألة الألوهية.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

أولاً - موضوع المنهج والمعرفة

من المعروف أن المذهب يرتبط بالمنهج Méthode. ولكل فيلسوف منهجه الخاص المرتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفته. ولما كان «الحدس» هو قوام منهج ديكارتي[1]، فإن «الانتباه» Attentionهو قوام منهج «مالبرانش».

وقد يبدو - لأول وهلة - أن المسافة ليست بعيدة بين الحدس الديكارتي والانتباه المالبرانشي، لأن كلا منهما يعد من قبيل المعرفة المباشرة، لكن المقارنة الجادة ستكشف عن خلاف جذري بين كل من الحدس الذي يمثل معاينة نفسية معرفية خالصة، وبين الانتباه الذي هو مجرد توجه واستعداد إرادي أو هو صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكي يهبها المعرفة على نحو ما سيبدو حين عرض نظرية «الرؤية في الله» Vision en Dieu.

فالحدس الديكارتي يتسم بطابع عقلي، بينما يتسم الانتباه بطابع صوفي، تأتيه المعرفة نتيجة حالة إشراق حضوري للنفس، تنتفي فيه صور الاستدلالات المنطقية، فتدرك النفس من خلاله المعاني التي هي النماذج الأزلية للموجودات، وعلى هذا النحو يمكن ملاحظة تغليب «ديكارت» للعنصر العقلي على مبحث المعرفة في حين رجح «مالبرانش» العنصر الديني فتحول مبحث المعرفة عنده إلى مبحث في اللاهوت Théologie، تغلب فيه عنصر الوحي على عنصر العقل. وهنا مبالغة في الاتجاه العقلي عند «ديكارت»، وخروجاً عن أبعاده الإنسانية.

بالإضافة إلى ما سبق فقد تأثر «مالبرانش» إلى حد كبير بقواعد «ديكارت» في المنهج، واستفاد منها، بل واتخذها منهجاً له في البحث عن الأفكار الصحيحة المتميزة، على حد ما يذهب بقوله في «البحث عن

---

(1) Maritain; Jacques, **The Dream of Descartes**, Philosophical Library New York 1944 P. 34.

الحقيقة» : ـ «لقد وضعت بعض القواعد التي تعين من يتبعها في الكشف عن الحقيقة، فتبينت من خلال هذا المنهج ضرورة التفكير في الحقائق البديهية والواضحة، التي لا يفحص الإنسان المركب منها قبل أن يفحص البسيط»[1].

وينطوي هذا النص المالبرانشي على إشارة صريحة إلى مدى استفادته من قواعد «ديكارت» في المنهج، إذ أن هذا النص ينطوي على ثلاث من قواعد المنهج الديكارتي، **الأولى**: هي قاعدة البداهة والوضوح، **والثانية**: هي قاعدة التحليل، أما **الثالثة**: فهي قاعدة التركيب وعلى الرغم من أن هذه القواعد هي نفسها قواعد «ديكارت» في المنهج، إلا أن «مالبرانش» يذكرها باعتبارها قواعد منهجه الخاص الذي يتوخاه في سبيل الوصول إلى يقين الحقيقة.

ويبلغ أثر فكر «ديكارت» ذروته عند «مالبرانش» عندما ذهب الثاني يمتدح مذهب الأول، ويمجده ويعزي إليه الفضل في بلوغ المعرفة اليقينية عن طريق المنهج. وقد أشار «مالبرانش» إلى هذه الآراء في خاتمة الجزء الثاني من كتابه الرئيسي «البحث عن الحقيقة»، كما أورد في هذا الموضوع من مؤلفه نقداً شديداً لفلسفة «أرسطو» ومنهجه، متفقاً في ذلك مع «ديكارت».

وعلى الرغم من وجود اتجاه مشترك للفيلسوفين في مجال المعرفة إلا أن «مالبرانش» قد اتجه اتجاهاً دينياً في ظاهر المذهب. بينما حاول «ديكارت» إخفاء حقيقة موقفه الذي سعى الأول لإبرازه ممثلاً في حقيقة العودة إلى الله مصدر الحقيقة ومنبعها الأسمى. وعلى الرغم من الأثر الواضح لفكر «ديكارت» على منهج «مالبرانش» فقد لعب الدين دوراً لا بأس به في تكوين أفكاره حتى أنه لم ينسى التأثير الإلهي المحيط في عملية المعرفة، والذي

---

(١) Malebranche: **La Recherche de La Vérité** Tom 11 P 478.

يعبر عنه الأخير بقوله: ـ «إن الناس لتعجز عن الوصول إلى المعرفة اليقينية، من خلال دراستها للمنهج الديكارتي فحسب، ولو فعلوا ذلك لميزوا ـ بذلك الموقف المعرفي ـ على الخالق إنساناً يستفسرون منه عن حقيقة الوجود، بدلاً من اللجوء إلى الله خالق الطبيعة وواهب النعمة، لهذا ينبغي علينا البحث مع «ديكارت» ذاته عن الحقيقة التي تقرب إلينا السبيل إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره»[١].

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا من خلاله أثر الدور العميق للدين على فكر «مالبرانش»، والذي تعدى في هذا الموضع أثر الاتجاه العقلي لديكارت عليه.

وقبل أن ننتهي من عرض أثر فكر «ديكارت» على المنهج والمعرفة عند «مالبرانش»، يجدر بنا الإشارة إلى مسألة هامة فحواها أن «مالبرانش» وهو بصدد تفسيره للمذهب الديكارتي قد تناول مسألة المعرفة من وجهة نظر مخالفة لما ذكره «ديكارت» وقد أطلق البعض على هذه المسألة اسم «الواقعية الموضوعية» التي يتجه «ديكارت» بمقتضاها من عالم الفكر إلى عالم الوجود فيقطع بذلك الصلة بين الأشياء الموجودة في الواقع المحسوس وبين الأشياء الحقيقية التي يمثلها لنا الفكر. ومن هنا فلم يجد «ديكارت» غير الألوهية وسيلة تخرجه من دائرة الأنا Moi المتغلقة على ذاتها. -أما «مالبرانش» فلم يحاول المطابقة بين الأشياء الخارجية والأفكار العقلية بسبب أخطاء الحواس من جهة، ولاستحالة التطابق بين المعرفة والوجود في حالات الهلوسة والأحلام من جهة أخرى، ومن ثمة فقد تصور سبق المعرفة على الوجود كما فعل ديكارت» إلا أنه لجأ في هذا التصور إلى «نظريته في المعاني» التي تصورها مستقلة تماماً عنا وعن تغيراتنا النفسية، ومن هنا فقد نفى التطابق بين

---

(١) Malebranche: **La Recherche de La Vérité** Tom 11 — P 479.

الأشياء الخارجية والذهنية باعتبار أن النفس لا تدرك سوى الموضوعات المتحدة بها اتحاداً مباشراً، والحاضرة فيها حضوراً إبستمولوجياً إشراقياً، من حيث كونها الموضوعات المباشرة للنفس (الروح).

ثانياً ـ موضوع الفيزيقا

قبل أن نشير إلى موضوع الفيزيقا، تجدر الإشارة إلى محاولة «مالبرانش» التي قام بها أثناء صياغة مذهبه، في الربط بين الفيزيقا الديكارتية التي ترى الأشياء كما تمثلها لنا ما لدينا عنها من أفكار جلية، بميتافيزيقا «أوغسطين» التي ترى الأشياء التي تمثلها لنا ما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة أيضاً، وكانت هذه المحاولة ثمرة من ثمار الأثر الروحي لكتاب «ديكارت» «بحث في الإنسان» على «مالبرانش»، فقد شرع على إثر قراءته له بمحاولة تأسيس فلسفته الجديدة منطوية على أسس من المبادىء الميتافيزيقية الديكارتية.

ولما كان الامتداد عند «ديكارت» امتداداً معقولاً. لذا فإن أحكامنا تصدر على الأشياء بما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة، وقد لاقت هذه الفكرة قبولاً لدى «مالبرانش»[١]، لأنها تتفق مع ما ذهب إليه القديس «أوغسطين» عن المعاني، الذي كان يرى أن انطباعاتنا الشخصية عن هذه الأشياء، أي رؤيتنا لحقائقها في ذاتها، تختلف عن الأعراض الحسية التي تحيط بها، وعلى ذلك يستند الحسيون في تكوين المدركات أساساً لهم.

ووفقاً لذلك فقد اتفق الفيلسوفان في موضوع الفيزيقا. فتصوروا أن الامتداد غير مادي، على عكس ما ذهب إليه الحسيون في تصورهم للامتداد،

---

(١) Copleston; Frederick: **A History of Modern Philosophy** Volume 4, New York

إلا أنه كان امتداداً معقولاً عند الأول وأضاف الثاني إلى معقوليته كونه «في الله» ممهداً في ذلك لمذهب وحدة الوجود الذي ظهر فيما بعد عند «سبينوزا». وبذلك وصل «مالبرانش» إلى حد تمكن فيه من إدماج المخلوق المتناهي Fini في الخالق اللامتناهي Infini منساق إليه بحكم تكوينه الأصلي أي أنه يمكن القول بأن فكره يعتبر تطوراً جذرياً نابعاً من الأصول الديكارتية.

ثالثاً ـ موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد

يعد موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد، من أوائل الموضوعات التي تلقتها فلسفة «مالبرانش» عن «ديكارت» الذي أسهم في وضع تفسير لها، في نطاق مذهبه العام. وقد سبقت الإشارة إلى أن الإنسان عند الأول يتكون من جوهرين منفصلين هما النفس والجسد، وأن المعرفة التي لدينا عن نفوسنا أكثر يقيناً من معرفتنا بأجسادنا. أما الأخير فيذهب على العكس من ذلك ويرى أن معرفتنا بأجسادنا أكثر وضوحاً ويقيناً لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلي، إلا أن معرفتنا بنفوسنا تقوم على شعورنا الداخلي الذي يقل مرتبة عن المعاني التي لا تعرف نفوسنا إلا عن طريقها، كما أنه لا يمكن التوصل إلى معرفتها إلا بضرب من المماثلة ـ عن طريق الاستدلال القائم على المماثلة قياس التمثيل Analogie ـ ولذا فقد اتجه «مالبرانش» إلى حل مشكلة «ديكارت» الأساسية عن الصلة بين النفس والجسد، لا عن طريق حيل مصطنعة كما فعل «ديكارت»، بل عن طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفي الثنائية الفلسفية، فلجأ إلى الرؤية في الله، والعلل المناسبة[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص ٩١.

رابعاً: موضوع الألوهية

لما كان لفكرة الله في الفلسفة الديكارتية أهمية كبيرة بصفتها قمة النسق الاستنباطي. ولما كان «مالبرانش» أحد الذين تابعوا «ديكارت» على منهجه، فإننا نتساءل عن الدور الذي تعلبه الألوهية في فلسفته، فهل وقف عند حد التجربة الديكارتية بهذا الصدد؟ أم أنه أمعن في الاستفادة من المؤثرات اللاهوتية، وبدلاً من أن يخضع هذه المؤثرات للطابع الفلسفي يسير في عكس هذا الاتجاه.

وسوف نحاول أن نتتبع مسار الأصول العقلية، واللاهوتية في فلسفة «مالبرانش»، حتى نستطيع الإجابة على هذا التساؤل، أيهما أكثر تأثيراً على فكر الفيلسوف اللاهوت المسيحي أم العقلانية الديكارتية؟.

الحقيقة أن الفيلسوفين يتفقان في موضوع الألوهية لأنهما يستمدان أصول فلسفتهما من اللاهوت، إلا أن ديكارت كان قد أخفى هذا الاتجاه إنسياقاً مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشة للظروف، وتجنباً للخلاف مع السلطة الذي تجرأ سلفه «سبينوزا» على الوقوف ضدها فلاقى الأمرين، لذا فقد حاول «ديكارت» في الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقة لحامل لاهوتي مستتر. أما «مالبرانش» فقد أبرز بوضوح هذا الحامل وجعل له مكان الصدارة من فلسفته.

كما يتفق «مالبرانش» مع «ديكارت» في مسألة الألوهية كموضوع برهان عند الثاني «البرهان الأنطولوجي»، على أساس أن معرفتنا عن الله ـ أساساً وجوهرياً ـ إلى ذاته، وإلى أن فكرتنا عنه تتضمن وجوده بالضرورة بدون حاجة إلى دليل يؤكد وجوده الذي يعد أمراً ليس منفصلاً عن فكرتنا عنه، على حين أن فكرة الله هي فكرة جوهرية يتمثلها «ديكارت» خارج الوحدة النسقية التي يبحث عنها.

لذا يمكن القول بأن «مالبرانش» قد اتخذ في مساره وجهة لاهوتية. على عكس ما فعل «ديكارت» الذي كان ينشد العلم الكلي Science Universelle، بهدف تنظيم المعرفة الإنسانية، للوصول إلى علم شامل يتم به السيطرة على الطبيعة في سبيل مصلحة الإنسان، فلا تنتظم المعرفة، ولا يقوم العلم الكلي ولا يتم السيطرة على الطبيعة، وما ينتج عن ذلك من قوانين تحكم العالم، وتنظمه إلا في وجود الإيمان الذي يعد أساساً النسق الاستنباطي، يزيد ويؤيد من قوته البرهانية. أما «مالبرانش» فرغم تأثره بالمذهب العقلي، إلا أن فلسفته كانت صدى لواقع ديني، روحي، غلب فيها الشعور الديني على العقل، ووصل بتصورية «ديكارت» إلى أسمى أبعادها الروحية. يعبر عن ذلك بقوله: ـ «إن تأثير اللاهوت على المذهب الديكارتي كان قد بلغ أوجه من خلال فلسفة «مالبرانش» »[1].

خاتمة:

في ضوء تناولنا لفلسفة «مالبرانش» يتضح لنا أن مذهبه كان ملحقاً ضرورياً وتفسيرياً، للمذهب العقلي عند «ديكارت»، ويكفي هذا تبريراً لإقامته لنسق فلسفي، تصور صياغته النتائج المترتبة على فكر «ديكارت»، والحلول المناسبة لرؤيته العقلية التجريدية فيما يتعلق بمسائل الفكر والوجود، النفس والجسد، والعلية.

لقد بدأ «مالبرانش» ديكارتياً عقلياً، مؤمناً بفلسفة «ديكارت» وما انطوت عليه من الوضوح واليقين الفكري، وما دعت إليه من نبذ لفكر «أرسطو» والمدرسيين. إلا أن توغله في المذهب ومحاولته سبر أغواره قد دفعت به إلى تكوين فلسفة خاصة تعدت حدود العقلانية التي ترسمتها فلسفة «ديكارت»، ذاهبة إلى أبعد حدودها المثالية والروحية.

---

(١) Ben; A, W: **A History of Modern Philosophy** P 43.

وقد رأى «ديكارت» أن يفصل بين الفكر Pensée والامتداد Etendue واستعصى عليه تفسير المعرفة ووجود العالم، بدون اللجوء إلى الألوهية. كما ميز بحسم بين جوهري النفس والجسد، فاستحال عليه التوحيد بينهما، إلا باصطناع حل فسيولوجي مادي، بإرجاع التفاعل إلى «الغدة الصنوبرية» في المخ.

ولما نظر إلى المادة، جردها من القوة، وأحالها امتداداً، خلع عليه الحركة التي تنتقل فيه من جزء إلى آخر، فأنكر العلية في الطبيعة.

وقد رأى «مالبرانش» أن سد هذه الثغرات ضروري فأرجع المعرفة التي استحالت عند «ديكارت» إلى «رؤية في الله»، المعقول الأوحد، وأوجد المناسبات الإلهية المتسببة في حوادث الكون، كما أرجع التفاعل القائم بين جوهري النفس والجسد إلى الله أيضاً. وهكذا أصبحت العلية مقصورة على إرادته، فجعل منه الفاعل الأوحد، غير أنه لم يقل: بالموجود الأوحد، أو وحدة الوجود ـ على ما ذهب إلى ذلك «سبينوزا» ـ الذي هاجم فلسفته بحماس.

لقد قدم لنا «مالبرانش» فلسفة عقلانية من حيث استمدادها الأساسي من فكر «ديكارت» العقلي، وإيمانه المطلق بقضايا فلسفته الأساسية، في يقين المعرفة، وفي رفض فكر «أرسطو» والمدرسيين. كما أمدنا بفكر روحي مثالي مستلهم من فكر القديس «أوغسطين» الديني، والعهد الجديد الذي أخذ ينهل من منبعهما إلى أن انبثقت فلسفته معبرة عن نسق روحي مثالي نتج عن محاولته تفسير مذهب «ديكارت»، وحذوه حذو «أوغسطين»، وتمسكه بإيمانه المسيحي.

المُلحَق

النصوص الميتافيزيقية الحديثة
لنيقولا مالبرانش

نصوص عربية مترجمة

أ - نصوص متنوعة
ب - ترجمة ختام الجزء الثاني
من البحث عن الحقيقة

«نيقولا مالبرانش»
نصوص ميتافيزيقية حديثة

أ ـ نصوص مختارة من البحث عن الحقيقة :

النص الأول :

«لقد أثرت دراستي لمؤلفات «ديكارت» تأثيراً عميقاً في نفسي، إلى الحد الذي دفعني خفقان قلبي مراراً ومن شدة غبطتي، إلى أن أقف عاجزاً عن المضي في قراءة هذا الكتاب الرائع «بحث في الإنسان». ، الذي ما أن شرعت في مطالعته حتى أحسست بانتباه شديد، وبنور عقلي مفاجيء يتكشف لي، كما شعرت بنقلة روحية مفاجئة».

النص الثاني :

«إن الناس لتعجز عن الوصول إلى الحقيقة الكاملة، حال توجهها لدراسة منهج «ديكارت» فحسب ـ مع ما يحتويه من يقين وصدق ـ وإنما يجب عليهم أن يستعينوا بالنور العقلي، والحدس الإلهي في الوصول إلى المعارف، إذ أنهم لو ركنوا إلى المذهب الجديد لديكارت واعتمدوا عليه بصفة كلية، لفضلوا بذلك إنساناً على الله، يستفسرون منه ويسألونه بدلاً من التوجه إلى خالقهم، ومحاولة البحث الدؤوب في ظله، عما يعتريهم من عثرات في حياتهم. لذلك يجب البحث مع «ديكارت» نفسه عن الحقيقة الأبدية، النهائية، الموصلة إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره».

النص الثالث:

«يستحيل على شيء جزئي أن يمثل الخالق المتسامي أو يتصوره. فلا يمكن تصور وجود الله إلا بطريق «الرؤية في الله» Vision en Dieu، من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته Dans Lui Même، كما أنه لا يمكن تصوره مطلقاً إلا بالتفكير فيه».

النص الرابع:

««إن ما يتميز به الوجود الإلهي من الشساعة واللانهائية، إنما يجعلاه في العالم كله، فهو موجود في كل مكان، من حيث كونه لا متناهياً، وهو كذلك ليس مجسداً ـ أي ليس في جسد ـ إذ لو كان كذلك لما استطاع أن يتحد بالأجسام، بالطريقة التي يبدو عليها، ولذا وحيث أن الله ليس جسماً ممتداً، فهو موجود في كل مكان، يمثل جوهره الإلهي امتداداً كبيراً، كالذي يبدو عليه الفيل الضخم، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الضئيل.

إن الامتداد الإلهي متسوي، ولا متناه، كامل في سعته وعظمته وكامل أيضاً في جميع الأجسام الممتدة. ومن ذلك يمكن القول: «إن الله موجود في العالم بقدر وجود العالم فيه».

النص الخامس:

«لما كان الله هو الحاصل على القدرة التي تمنح المخلوقات الوجود، وعلى النور الذي ينير عقولهم، والقانون الذي يدبر إرادتهم، بحيث لا يملك سواه هذه القدرات ـ على حد قول «أوغسطين» ـ لذلك فإن أنصبتها جميعاً تتساوى في استمدادها للنور، من مصدره الأسمى فتصبح عدالة توزيع النور الإلهي بين العقول، هي مصدر الذكاء ومنبع الفهم، وأساس القدرة على الاتحاد بالله، الذي ينيرها، وينقيها، ويهبها القدرة والتدبر».

النص السادس:

«يمتنع وجود محدث متصف بالثبات، والخلود، والضرورة، واللانهائية، لأنها من صفات الخالق الذي هو «الله»، الوجود الكامل، اللامتناهي، الثابت، الذي لا يصدر عنه ما هو متغير، لأنه علة ذاته، ومبدأ إرادته، فلو أنه كان متغيراً، للزم وجود علة لتغيره، لكنه قائم بذاته، لا يتأثر بأي علة، لأنه علة ذاته... التي لا يوجد في أناتها ماضٍ ولا مستقبل، بل تكون في تواصل ودوام، في أزلية أبدية.

إن الله هو الذي يحتوي العالم المعقول، والذي ترى المخلوقات جميع الأشياء من خلاله، فيصبح أكثر ما فيها مادية وأرضية موجوداً فيه وجوداً روحياً.
إن الله في كلمة أخيرة هو جوهر لا متناهي Infini.

النص السابع:

«إذا ما سألت الله، فيما يعن لعقلي من أمور ميتافيزيقية وطبيعية، فسوف يكون لي سيد مخلص، وعندئذ فلن أصبح مسيحياً فحسب، وإنما سيد فيلسوف عميق، موهوب بالكمال بالطبيعة والنعمة. إن عقل الإله ينيرني، بما يهبه لي من معاني عقلية خالصة، تتكون منها أفكاري، وأفكار المخلوقات بحيث أنني إذا ما تأملت ذاتي فإنني أصل لا محالة إلى الحقيقة، التي تربطني بالعقل الإلهي الذي يكمن في... فيا ليتني أسمع صوت الشخص، الذي يهمس في أعماق نفسي بوضوح ويخاطبني في بساطة ومحبة، من خلال تبشير إنجيله».

النص الثامن:

«إن للنفوس ميول Inclinations مثال الحركة Mouvement التي تتميز بها الأجسام، فلو أن النفس قد توجهت بدون مثيل أو غاية لما أعجبت بحكمة

العقل الإلّهي. وأقول: إن ميول النفوس، وحركة العـالم المادي إنمـا تصنعان معاً الجمال والكمال في الكون».

وبالرغم من هذا التنظيم الإلهي الدقيق للعالم، إلا أنه ينقلب رأساً على عقب لأقـل تغير يحـدث فيه، فنمـو نبات صغيـر على الأرض في جهة اليمين بدلاً من اليسار، أو نموه بدرجة تزيد أو تقل عن المعـدل، يغير من وضـع كل شيء في الكون.

النص التاسع:

(من مؤلف أحاديث مسيحية)

«إن بحث الإنسـان عن أسبـاب العلل، وتـدرجـه صـاعـداً بفكـره من المعلول إلى العلة، إنمـا يـوصله في النهـايـة إلى العلة الأولى التي لا يـوجـد أعظم منها وهي «الله»، ذلك الكائن المتسامي الذي يتوجه الإنسـان له مبـاشرة في ابتهالاته ودعواته».

النص العاشر:

(من كتاب «أحاديث مسيحية»)

«ينبغي على الإنسان أن يلجأ مباشرة إلى الله، خـالق الطبيعـة، بدلاً من الانصياع في تيار الأفكار الخرافيـة. فإذا مـا سألتني عن سبب مـا أشعر بـه من آلام عندما أوخز؟ فإنني أخطىء إذا فسرت الألم النـاتج عن الـوخزة بـالرجـوع إلى قوانين الإلّه التي تعني: أن الوخزة يتبعهـا ألم، لما تفعله من تـأثير مبـاشر على الأعصـاب المتصلة بالمـخ. لكننا إذا حـاولنا تفسيـر إدراك الألم، ونشاط المخ باعتباره أمراً خاضعاً لقوانين إلهية خاصة مجهولة، كان علينا أن نسلم بأن الـوخزة المفضيـة للألـم، إنمـا تحدث بتـأثير مبـاشر من الله. وتعـد الصلة بين النفس والجسد مثالاً واضحاً على ذلك».

النص الحادي عشر:

«إن الرحمة والعناية التي تخضع لهما المخلوقات، لهما جزء من الرحمة والعناية الإلهية، التي تشمل الكون بأسره. كما أن ما يسري على الأرض من عدالة، إنما تعد جزء من العدالة الإلهية الحقيقية، التي يبثها الله في العالم».

إن العقل الإلهي ينطوي على العدالة الأصلية الجوهرية، وعلى الطبيعة العنصرية، ولكن يا ليتني أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسي الضعيفة، في وضوح وبساطة فيهبني الحياة.

النص الثاني عشر:

«إن القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادي، إذ أنه لو اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى، فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى، وتفيد هذه الحركة أن اصطدام الأجسام يعد أمراً ضرورياً، طبقاً لنظام الطبيعة في اتصال الحركة، وهذا يعني أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية بالنسبة لبعضها البعض. إذ أنها لا تستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة فيها أصلاً فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التي تحفظه على الدوام في أماكن مختلفة، وهنا يصبح الجسم هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر، وتكون علته هي الحركة الطبيعية التي يستقبلها عن طريق الجسم الأخير».

ويتعدى هذا الأمر إلى النفوس أيضاً، من حيث أن جواهرها المحدودة التي تعرف، وتحس، وتريد، لا تكمن فيهم كقوة ذاتية، ومن ثم يستحيل عليهم معرفة أي شيء أو الإحساس به، إلا إذا استمدوا من الله نوراً يساعدهم على ذلك، حتى إرادتهم ذاتها لا تستمد قوتها ولا فعلها، إلا إذا توجهت بإرادة الله نحو الخير العام، الذي يتصور خطأ أن الانتباه علته المباشرة.

ومن الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناشئة عن قوة اتحادهم، لأن الواقع يطلعنا على أن قدرة الحواس تأتي كنتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتداداً مادياً، وبين قدرة نفوسنا على الإحساس. ومما يجعل من الأول علة حقيقية هي استحالة حدوث هذا الارتباط القوي بين شيء مادي وآخر روحي، ولكن سائر هذه العلل ليست أكثر من مناسبات وليست عللاً حقيقية.

ومن جهة أخرى، فنحن نقول: إن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم ومن ثمة ينتفي الارتباط بين إرادة تحريك الذراع، ومجرد حركة الذراع ذاتها، إذ أن إرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس مع الجسد وهنا فإن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد، إنما يرجع إلى وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل، يستند إلى قدرة الله المباشرة وإلى حكمة قوانينه ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فلا يوجد سوى «الله» وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات».

النص الثالث عشر:

«بعد وجود النفس إحدى الحقائق الواضحة. التي لا يوجد ما هو أكثر وضوحاً منها، ولكن يجدر بنا إذا أردنا الإحاطة بجوهرها ألا نخلط بينها وبين الأشياء الأخرى فإنه ليس من اليسير على الإنسان معرفة أصلها وطبيعتها.

وإذا كنا نشك ونريد ونفكر، فإن النفس ليست أكثر من شيء يشك ويريد ويفكر، شيء يستحيل معرفته والإحاطة به إلا عن طريق الرؤية البسيطة، والإحساس الداخلي.

ولقد تبين لي بمداومة التأمل والتفكير العميق أن الفكر هو جوهر

النفس، وأن الامتداد هو جوهر المادة (الجسد) ومن ثم فمن المحال أن يتصور الإنسان تأثير الجسد على النفس أو العكس. ولا اتحاد شيء مادي معها».

والنفس تتكون من قوتين: **الأولى**: هي قوة العقل الذي يتحدد وظيفته في القدرة على استقبال المعاني. والثانية: هي قوة النفس التي تبدو في صورة سلبية وإيجابية معاً، وهي لا تسري في الجسد، كما إنها لا تستقبل أي إحساس في حال اتحادها به، بل تظل منفصلة عنه.

ومن هنا يمكن القول أن النفس لا تستطيع امتداد، أو حركة. كما أن الجسد من جهة أخرى لا يمكن أن يحس نفس الإحساسات التي تتميز بها النفس... لذلك ينفصل الجوهران تماماً، ولا يحصل بينهما الاتحاد إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعاني النفس وانفعالاتها مع تأثيرات المخ وحركات الأرواح الحيوانية ذلك أن النفس موجودة أساساً في جزء من المخ، وهي تقوم بعملية الاتصال بين أعصابنا.

النص الرابع عشر:

«إن ذكاءنا وتفكيرنا على ما يبدو عليه، إنما يتشابه إلى حد كبير مع التفكير الإلهي، من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله. والدليل على ذلك أننا لا نستطيع إدراك أية حقيقة من مجرد فهمنا الإنساني في حد ذاته، بل إن تعرفنا على الأشياء يكون عن طريق النور الذي يهبه الله لنفوسنا. فتحدث رؤية الأشياء التي تبدو أمام العقل معاني معقولة مثلاً أو نماذجاً روحية للأشياء. نستطيع التمييز فيها بين علاقات مقدار، وعلاقات كمال تكون في استقلال عن عقولنا، وفي نظام نموذجي متصاعد، لذلك فإنها تعد أكمل من المخلوقات، كما تبدو أسمى وأرفع مرتبة من الأجساد ذاتها.

على ضوء ما سبق يتضح لنا: «أن العالم العقلي أكل وأسمى من العالم المادي الدنيوي».

النص الخامس عشر:

«إن النفس لا تنطلق من الجسد، كأنها ذاهبة تتنزه في السماوات كي تتأمل الأشياء، فالحقيقة هي أن هذه المعاني تبدو كحقائق موضوعية، لأنها خارجة ومستقلة عنا، ولذا فلكي نعرف حقائق الأشياء، لا بد أن نتحد أو نرتبط بمعانيها في ذاتنا، والمقصود بالشيء هنا: ما هو مباشر أو قريب من النفس، إنه الشيء الذي يمس النفس أو يغيرها.

فهل من المعقول أن رؤيتنا لشيء ما تعني أن نفوسنا قد صعدت إلى السماء، حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشيء؟ وهل حقيقي أن النفس تصبح في السماء عندما ينظر الإنسان إلى النجوم؟ إن هذا لمن خطأ التصور ورحابة الخيال... فالنفس لا تصعد مطلقاً إلى السماء كي تطالع النجوم، لكنها تراها في العقل من حيث هي «معاني» فحسب.

لذلك ينبغي علينا لكي نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به في عملية المعرفة التي تعني اتحاد العقل مع الله».

النص السادس عشر:

«ينبغي علينا حين نشرع في التفكير، أن نلتزم بالأفكار الواضحة والمتميزة، التي لا نستطيع الوصول إليها إلا عن طريق تحليل الأفكار المركبة إلى أخرى بسيطة فإذا كان على الإنسان أن يبحث، فيجب عليه أولاً البدء بالأفكار البسيطة والأيسر فهماً، قبل البحث في الأفكار المركبة.

ولذلك ينبغي أن نجعل القاعدة الأساسية لتفكيرنا هي: البدء بالأفكار البسيطة الواضحة، وهذا يقتضي منا أن نلقي بالفكر الأرسطي خلف ظهورنا، وألا نوليه اهتماماً كبيراً، لسقامته، وعدم جدواه، فإن كتبه الثمانية عن الطبيعة

لا تعبر إلا عن منطق خالص، ولا يلاحظ من خلالها إلا مصطلحات عـامة، لا يجني معهـا علم نافـع ذو فائـدة، ولا تنـطق مصـطلحـاتهـا إلا بمـا هـو حسي غامض. والغريب في الأمر أنه يتصـور مع ذلـك، أن أفكاره تجيب في كلمتين اثنتين، على عدد لا متناه من المسائل.

إنه يجب على الباحث عن الحقيقـة، ألا يتصور ثمـة جهد أو مشقـة في البحث عنها، يكفيه أن يعرف فحسب ما ينـطوي عليه عقله من أفكـار واضحة متميـزة. فلا يخشى الـوقوع في الخـطأ، لأن الأفكار الخـاطئة لا تتسم عـادة بالصدق والبداهة المطلقة، التي تدفع العقول المنتبهة إلى إدراك الحقائق».

النص السابع عشر:

«تعـد الميول الـطبيعية، والعـواطف الإنسانيـة من أقـوى دوافـع الخـطأ والخطيئة التي يرتكبهما البشر، فالميل إلى الملذات، وجموح الشهوات يخلق في الإنسان حيواناً حسياً، دائم الرذيلة، كما أن عاطفته وطموحاته، وما تنطوي عليها ذاته من صفات الغرور، والأنانية، والتهور إنما تـدفعه دائمـاً إلى التعليم الخاطىء والمغالاة في حب الـذات، والزهـو بها، إلى حـد التعلق بالأوهـام، والجهل بحقائق الطبيعة والنعمة».

ب ـ خاتمة الجزء الثاني من «البحث عن الحقيقة»:

«تعد ميول الإنسـان الطبيعيـة وعواطفـه، من دواعي وقوعـه في الخطأ، لأنهـا تدفعـه للحكم على الأشيـاء بتعجـل، فتصـدر أحكـامـه بـدون روّيـة أو حكمة».

وقد بينت في الكتاب الرابع: أن قلق الإرادة ينبـع دائماً من الميـل نحو الخير العام فهو الذي يحول بينها وبين إدراك الحقائق الخفية، كمـا بينت أيضاً أن اهتمامنا ينصب دائماً على حب الأشياء الجديدة والغريبة البراقة والجـذابة.

غير أن هذا الاهتمام بما يترتب عليه من أضرار جسيمة، يعمي خيالنا ويغلق منافذ الحقيقة أمامنا، فيصبح في غير مصلحتنا.

بالإضافة للأسباب التي تدفع للخطأ كالميل الطبيعي للإنسان وعواطفه، وقلق الإرادة في ميلها نحو الخير العام، وجذب الأشياء الجديدة والحسبة لنا، فقد بينت في موضوع آخر أسباب المعارف الخاطئة، والدوافع الإنسانية إلى دراسة ما لا جدوى له من العلوم كدافع حب الظهور والغرور الأعمى، الذي يرضينا عند رؤية نظرات الإعجاب فيمن يحيطون بنا.

وفي هذا الموضع أيضاً بينت أثر الشهوات والملذات في غموض الحقائق، وأن الميل لهما والانجذاب نحوهما يحول دون النظر العقلي الخالص، ولا يدفع لاعتبار الأمور غايات في ذاتها.

وهكذا يبدو لي أن العقل لا يستطيع أن يكون أفكاراً من خلال ما هو ممتد، فالأشياء المحسوسة الممتدة تعوق عمل الذهن في الوصول لجواهر الأشياء في جلائها ووضوحها.

وفي الكتاب الخامس عرضت لبعض الأفكار المتعلقة بالإحساسات، التي تمثل القناة التي تربطنا بالأشياء الحسية، وكيفية الحفاظ عليها، كما أشرت إلى موضوع العواطف الإنسانية، ومصدرها.

وهكذا وبعد أن اكتشفت أسباب الأخطاء من أصولها، وسعيت مجتهداً لتخليص العقول والنفوس مما علق بها من أفكار مشوشة، تصورت أنه قد حان الوقت، كي أهيىء النفس وأعدها للبحث عن الحقيقة، ومن هنا فقد عرضت في الكتاب السادس للوسائل الطبيعية التي تؤدي إلى زيادة الانتباه وذلك عن طريق إجادة استخدام العاطفة والخيال الإنساني وحسن توجيههما.

بعد أن بينت أسباب الخطأ، وجدت أنه ينبغي على ذكر بعض القواعد الواجب اتباعها، للكشف عن الحقيقة، وتتلخص في ألا يقبل الإنسان سوى

الأفكـار الواضحـة البديهيـة، والمتميـزة التي يقتنـع بهـا جيـداً، على أن يبـدأ البحث في الأفكـار البسيطة، ثم يتـدرج بفكره صـاعـداً إلى مـا هـو مـركب، ويجب عليه أن يعلم أن النوع الأول يعـد بمثابـة الأصول أو الأسس من النـوع الثاني.

إن هذا المنهج الذي أذكره الآن: والذي ذكره «ديكـارت» من قبلي، هو منهـج غريب على الفكـر الأرسطي، الـذي لم يألف مثـل هذه القـواعد، التي تعصم الـذهن من الـوقـوع في الخـطأ، ومن هنـا فليس بمستغـرب أن نتلمس الكثير من جوانب الضعف في المذهب الأرسطي على الرغم من تعدد مؤلفـاته وكثرة عدد المتمسكين به، على نقيض حال المذهب الديكارتي الجديـد الذي نـوليه ثقـة كبرى، والـذي يكون مجـال بحثه هي الأفكـار الواضحـة المتميزة، الأفكار البسيطة...

إن من يطلع على مؤلفات «ديكارت» فسوف يقتنع اقتناعاً كامـلاً بجدوى هذا المذهب وقيمته. كما سيشعر بالسعادة لوجـود محظوظين في بلده وعصـره (العصر الحديث)، (العصر الديكارتي).

إن «ديكـارت» هو الـذي خلص عقـولنـا من مشقـة التفكيـر في مبـاحث القرون الماضية. (عند الوثنيين، البرابـرة)، وحملنا مشعـل الحقيقة التي كـان رائدها المخلص، إنه معلمنا الذي حمل على عـاتقه مهمـة تعريفنـا بالحقيقـة اليقينية، والثقافة الجديدة.

وبالرغم مما حصل عليـه «ديكارت» من المجـد والعظمـة، ومع كـل ما حققه من تقدم في نظرية المعرفة (في اليقين والوضوح والجـلاء والتميز)، مـع كل ذلك فإنه يجب علينا أن نقرأ أو نتعلم منه فحسب دون أن نتوقـع دائماً أننـا سنستنير بفكره أو نتوجه للحقيقة باتباع منهجه، فلو أننا فعلنا ذلك فسوف نميـز بذلك إنساناً على الله نعود إليه في بحثنا عن الحقيقة بـدلاً من العودة إلى الله.

والحقيقة أن يجب البحث عن الحقيقة التي يبحث عنها «ديكارت» لأنها تساعدنا في إدراك حقيقة الله. الذي نحبه ونستضيء بنوره الأزلي.

وفي تاريخ الفكر لا ينبغي على أي فرد أن يتبع مذهب ما كان من خلال نظرته إلى تأليه أصحابه أو النظر إليهم باعتبار أنهم معصومون عن الخطأ. أما السيد «ديكارت» العظيم فإنه على النقيض من ذلك لا يريد أن يجعل من أتباعه مجرد أتباع على مستوى التأييد الانفعالي والعاطفي أو المتابعة العمياء، بل يريدهم باحثين عن الحقيقة أو «تلامذة الحقيقة» أي أتباع الحقيقة حتى أنه يقول بنفسه: «ليس ضرورياً أن يثق الإنسان فيما كتبه أو يطمئن إلى الأفكار التي تضفي القوة والحجية على مذهبه كأفكار البداهة والوضوح والتميز» لذلك فإنه لا يريد إيماناً أعمى بمذهبه أو تأييداً بلا وعي أو بصيرة.

ومن ناحيتنا فإن «ديكارت» ما هو إلا إنسان محدود وعليه أن يوجه نفوس الناس نحو العقل المتسامي الإلهي La Raison Souveraine الذي يهبهم الذكاء والكمال.

ووفقاً لذلك فيجب على العقول المستنيرة أن تتخذ من أتباعها للمذاهب تمريناً، ونبراساً لها يدفعها للتعود على إدراك الحقائق العليا عن طريق زيادة صلتها بالله، وتقليل انقيادها الأعمى لحرفية المذهب، واستظهاره عن ظهر قلب والتمسك به بشدة بدون مناقشة، ومحاولة ترديده للآخرين.

إنه يجب على العقول المستنيرة أن تزداد اقتراباً من المعين الإلهي الذي لا ينضب حتى تتمكن من إدراك الحقائق الخافية عليها ذلك المعين الإلهي الذي هو الحياة وغذاء الروح.

La Vie et La Nourriture de L' Âme.

وبقدر ما تزداد صلتهم بالله، بقدر ما تستزيد وتستنير معارفهم أما إذا تلاشت هذه الصلة الروحية الأزلية وذهبوا يتمسكون بمذاهب الفلاسفة حرفياً

فإنهم يعجزون عن إدراك الحقائق في جلائها وصدقها وفي منح الآخرين الثقة في هذه المذاهب التي تمتلىء بالثغرات والأفكار الخاطئة.

ومن الغريب أن يظن هؤلاء التابعين للمذاهب أنهم أصبحوا علماء عندما تزدحم في أذهانهم المعلومات، والأفكار القديمة إنهم لا يفكرون ـ في تلك اللحظة ـ إنهم تحولوا إلى تلاميذ صغار يقول القديس بولس عنهم: «إنهم أصبحوا مخبولين على الرغم من إطلاقهم على أنفسهم لقب عقلاء».

لقد قدمت طريقة يستفيد منها كل من أراد استخدام عقله أو كل من أراد سؤال الله والتوجه إليه أنها «الصلاة» ذلك الطريق الذي يزيد من قوة الانتباه وفعاليته، إنها الصلاة الطبيعية التي نتوجه بها للسيد الحقيقي لكي يمنحنا الله النور والحقيقة.

اعتقد أنه ينبغي علي لكي أختتم هذا الكتاب أن أقول أن أفضل الطرق وأيقنها أمام الإنسان كي يصل إلى الحقيقة، ويتحد مع الله بطريقة أكثر نقاء أو كمالاً، هو أيعيش «مسيحياً حقيقياً» وأن يتبع تعاليم دينه، ويثق في الحقيقة الأبدية التي اتحدت معنا واحتوتنا.

وفي الحقيقة إني أكثر ميلاً لإيماني من عقلي. فلنتجه إلى الله ليس بما تنطوي عليه قوتنا الطبيعية من خمول وفساد منذ الخطيئة، ولكن بما تنطوي عليه نفوسنا من إيمان بالله خالقها الذي يقودنا إلى نور الحقيقة العظيم، هذا النور الذي سيبدد الظلام والقلق والجهل الذي يعتري أصحاب النفوس الطيبة ممن يعيشون فيه، فإذا ما اتجهوا إلى الإيمان أو استنارت أذهانهم في لحظة أبدية، فسوف ينعمون بالحياة الكاملة السعيدة في يقين الحقيقة الخالدة يغتبطون في ظل البحث عنها بنور الله الأذلي بدلاً من السعي في الحصول على العلوم، والمعارف الناقصة التي يعيشون في معرفتها في ظلام إلى الأبد.

---

(١) **La Recherche de La Vérité:** Tome Second, P. P. 476 — 481.

(أ)

قاموس المصطلحات الفرنسية الواردة بالكتاب

أولاً : المصطلحات
ثانياً : المصطلحات اللاهوتية
ثالثاً : أسماء الأعلام

(أ)
قاموس المصطلحات الفرنسية الواردة بالكتاب

أولاً ـ المصطلحات الفلسفية

النفس	Âme
قياس التمثيل	Analogie
إسم إله	Apollo
واجب الوجود (من ذاته)	Aséité
الصفات الإلهية	Attributs Divins
مجردة	Abstract
مطلق	Absolu
انتباه	Attention
قبليا	Apriori
نموذج	Archétype
بوردو (إسم مقاطعة)	Bordeau
الخير	Bien
الجمال	Beau
الطيبة العنصرية	Bonté même bon
العلية	Causalité
علة	Cause
العلل المناسبة	Causes occaisionelles

Congrégation de L'oratoire	مجمع الأوراتوار
Collège de la March	كلية لامارش
Chrétienne	المسيحية
Conception	تصور
Connaissance	معرفة
Création Arbitraire	خلق حـر
Corps	أجسام
Corruption	فساد
Certitude	يقين
Creation	خلق
Création Continuée	خلق مستمر (متصل)
Continguité	التجاور (قانون)
Doctrine	مذهب
Demuirge	الصانع (عند أفلاطون)
Defaut	نقص
Dans lui même	في ذاته
Direct	مباشر
Dégénérescence	فساد
Existence	الوجود
Epistemologie	مبحث المعرفة
Epicuriens	الأبيقوريون
Esotériques	الغيبيات
Esprit	الروح
Entendement	فهم
Esprit pur	فهم (عقل خالص)

المكان	Espace
أرواح حيوانية	Esprits Animaux
التخير	Eclectisme
التجربة	Expérience
الامتداد	Etendue
متناهي (المخلوق)	Fini
قوة	Force
قوة علية	Force Causale
رقة	Finesse
نعمة النور	Grâce de Lumière
النعمة الإلهية	Grâce Divine
الغدة الصنوبرية	Gland — Pinéale
إنسان	Homme
الإنسجام الأزلي المسبق	Harmonie Préétablie
نظام (ترتيب)	Hiérarchie
صيت (المراتب)	Honneurs
المعاني (الأفكار)	Idées
اللامتناهي	Infini
الوثني	Idolatrique
خيال	Imagination
معقول	Intilligible
حدس	Intuition
الاستدلال	Inférence
ميول	Inclinations
العدالة الأصلية الجوهرية	Justice originale Essentielle
الرسائل الريفية (مؤلف)	Lettres provinciales

الحرية	Liberté
القوانين الكلية	Loi générale
القوانين الطبيعية	Loi Naturelle
وحدة مطلقة	Liberté
أم	Mère
تأمل	Méditation
استبعاد (كتاب)	Mis à L'index
منهج	Méthode
ربات الفنون (آلهة عند اليونان)	Muses
العصور الوسطى	Moyen âge
الأسطوري	Mythique
الشيطان الماكر	Malin Genie
الحركة	Mouvement
الذاكرة	Mémoire
الميكانيكية	Mécanisme
العالم	Monde
الأخلاق	Morale
نقص	Manque
الشر	Mal
الموناد (الجوهر عند ليبنتز)	Monade
الموت	Mort
الأفلاطونية المحدثة (مذهب)	Néoplatonisme
ضرورية	Nécessaire
مبحث الوجود ـ الدليل الأنطولوجي	Ontologie
فرص (مناسبات)	Occaisions

Ordre de la nature	نظام الطبيعة
Ordre	نظام
Oratoire (Oratoriens)	مجمع الأوراتوار
Obscure	غامض
Port — Royal	بور رويال
Panthéisme	وحدة الوجود
Pluralisme	التعددية (ليبنتز)
Parallélisme (Parallèle)	مذهب التوازي (سبينوزا)
Pères Apologistes	الآباء الممجدون
Paris	باريس
Pensée	الفكر
Pythagoricienne	الفيثاغوريين
Philosophie	فلسفة
Pères de L'Eglise	آباء الكنيسة
Protestantisme	البروتستانتية (عقيدة ـ حركة)
Parfait	كامل
Perfections Divins	الكمالات الإلهية
Propre — Substance	الجوهر الذاتي
Plein	ملاء
Participation	نظرية المشاركة
Perception	إدراك
Perfection	كمال
Recherche de la vérité	البحث عن الحقيقة (مؤلف)
Réponse	الرد (مؤلف)
Recherche de valeur	مبحث القيم

Raison	عقل
Renaissance	عصر النهضة
Ressemblance (Loi de la)	علاقة التشابه
Stoiciens	الرواقيون
Scolastiques	المدرسيون
Sagesse	حكمة
Simplicité	البساطة
Senses	الحواس
Traité	بحث
Traité de la Nature et de la Grâce	بحث في الطبيعة والنعمة (مولف)
Traite des vraies et des fauses idées	الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة (مؤلف)
Théologie	لاهوت
Théorie de L'Emboitement des germes	نظرية الأصول البذرية
Un	الواحد
Univers	الكون
Vision en dieu	الرؤية في الله
Villeneuve saint George	فيلينيف سانت جورج (مدينة)
Vrai	الحق
Vision	رؤية
Vérités Eternelles	الحقائق الأبدية

ثانياً ـ المصطلحات اللاهوتية

الزهد	Ascése
حب الله	Amour de dieu
السعادة (الغبطة)	Béatitude
تحول القربان	Consécration
الاعتراف	Confession
الرحمة	Clémence
المناولة	Comunion
المحبة	Charité
الندم	Contrition
خلق	Création
مخلوقات	Créatures
اللاهوت (الجانب اللاهوتي من السيد المسيح)	Divinité
الكنيسة	Église
الكتاب المقدس	Évangile
الغيبيات	Esotériques
الأزلية	E ernité
مطران (أسقف)	Évêque
الحياة الأبدية السعيدة	Éternité bien Heureuse
الإيمان	Foi
النعمة الإلهية	Grâce divine
نعمة النور	Grâce de lumière
نعمة اللذة	Grâce de Sentiment
مجد	Gloire

الناسوت (الجانب الناسوتي من السيد المسيح)	Hamanité
التجسد	Incarnation (Incarner)
اللانهائية	Infinité
اليسوعيون	Jesuits
الجانسيست واليسوعيون	Janesnistes
السيد يسوع المسيح (عليه السلام)	Jesus — Christ
معجزة	Miracle
الخلق عن العدم	Nihilisme
العلم	Omniscience
القدرة	Omnipotence — puissance
آباء الكنيسة	Pères de L'Église
بروتستانتية	Protestantism
الخطيئة الأصلية	Péché originale
سبق علم الله	Prescience
الملذات	Plaisires
القدر	Prédestination
التوبة	Penitence — Contrition
تبشير	Prédication
الوحي	Révélation
الخلاص ـ المخلص	Rédemption (Redempteur)
القداسة	Sainteté
الأسرار	Sacrements
الثالوث المقدس	Sainte Trinité
السوسينس (مذهب)	Socienianisme

الخضوع	**Soumission**
الشركة السرية مع السيد المسيح	Union mystique au christ
الوحدانية	Unicité
الفضيلة	**Vertu**

ثالثاً ـ أسماء الأعلام

Anaxagores	أنكساغوراس
Anaximandre	أنكسمندريس
Anaximène	أنكسمانس
André (Pierre)	بيير أندريه
Abélard (Pierre)	بيير أبيلار
Albert (Le Grand)	ألبرت الكبير
Aristote	أرسطو
Averroes	ابن رشد
Averrosists	الرشديون
Avicenne	ابن سينا
Arnauld	أرنو
Bacon (Roger)	روجر بيكون
Bacon (Francois)	فرنسيس بيكون
Boutroux (Emile)	إميل بوترو
Bergson (Henri)	هنري برجسون
Bruno (Giordano)	جيوردانو برونو
Beckman (Issak)	إسحاق بيكمان
Brehier (Emile)	إميل برييه
Berkeley (George)	جورج باركلي
Bonaventura	بونافنتورا
Bousseut	بوسويه
Bruyere (La)	لابروير
Charon (Pierre)	بيير شارون

Cardinal (de Bérulle)	كاردينال دي بيرول
Calvin (Jean)	جان كالفن
Cathrine (de Lauzon)	كاترين دي لويزا
Charlemagne	شارلمان
Copernic	كـوبـرينقس
Chanut	شانو
Carneluis Jansen	كارنيليوس جانسين
De Sévigné (Mme)	مدام دي سيفينيه
Delbos (Victor)	فيكتور دلبوس
Epicure	أبيقور
Epicurien	الأبيقوريون
Fénélon	فينيلون
Fontenelle	فونتنل
Gassendi (Pierre)	بيير جاسندي
Gouhier (Henri)	هنري جوييه
Galiliée	جاليليو
Goluis	جوليوس
Galenos	جالينوس
Heraclite	هيرقليطس
Huyghens	هويجنز
Hume (David)	دافيد هيوم
Hobbes (T)	هوبز
Hamlin (O)	هاملان
Kepler	كبلر
Luther (Marti,)	مارتن لوثر

Leibnitz (G. W)	ليبنتز
Malebranche (Nicolas)	نيقولا مالبرانش
Montaigne (Michel de)	ميشيل دي مونتاني
Mersenne (Marin)	مارين مرسين
Machiavel (Nicolas)	نيقولا ميكيافلي
Martin (J)	جاك مارتن
Newton (Issak)	إسحاق نيوتن
Nicolas (de case)	نيقولا دي كوسا
Origène	أوريجين
Platon	أفلاطون
Philon (Le Juif)	فيلون اليهودي السكندري
Pascal (Blaise)	بليز بسكال
Richard Simon	ريتشارد سيمون
Saint Augustin	سانت أوغسطين
Saint Thomas D'Aquin	سانت توماس الأكويني
Saint Anselm	سانت أنسلم
Saint Cayran	سانت سايران
Saint Philippe Neri	سانت فيليب نيري
Scotus (John Duns)	جون دونس سكوت
Spinoza (Baruch)	باروخ سبينوزا
Socrate	سقراط
Talés	طالس
Yaspers (Karl)	كارل ياسبرز

(ب)

ثبت بالمراجع الأجنبية والعربية

أولاً: المراجع الأجنبية:

أ - مراجع فرنسية

ب - مراجع إنجليزية

جـ - دوائر معارف

ثانياً: المراجع العربية

أولاً: المراجع الأجنبية

أ ـ المراجع الفرنسية:

1 — Boutroux; E; **Science et Religion dans La Philosophie Contem Poraine,** Ernest Flammarion, Paris 1947.

2 — Boutroux; E: **Morale et Religion,** Ernest Flamma Rion Editeur, Paris 1925.

3 — Brehier; Emile: **Histoire de La Philosophie** Librairie Félix Alcan, Paris 1932.

4 — Brehier; Emile: **La Philosophie et Son Passé** Alean Presses, Universitaires de France, Paris 1940.

5 — Cresson; André: **Les Systèmes Philosophique** Librairie Arnauld Colin Paris 1929.

6 — Cresson; Andre: **La Philosophie Francaise** Librairie, Arnauld Colin, Paris 1944.

7 — Delbos; V: **La Philosophie Francaise** Librairie Plon, Paris 1921.

8 — Descartes; R: **Méditations,** M Khodoss Florence, Paris 1963.

9 — Gilson; Elienne: **La Philosophie au Moyen Âge,** Payot, Paris Saint Germain 1962.

10 — Gouhier, Henri: **La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse,** Librairie Philosophique Jurin 1924.

11 — Hamlin, O: **Le Système de Descartes,** P. U. F Paris 1951.

12 — Leibriz; G. W: **Théodicee** Par Paul Janet, Libairie Hachette Paris 1878.

13 — Malebranche; N. de: **La Recherche de La Vérité,** Tome I, Ernest Flammarion Editeur. Paris 1753.

14 — Malebranche; N. De: **La Recherche de La Vérité** Tome II.

15 — Malebranche; N. De: **Entretiens Sur La Métaphysiques et Sur La Religion,** Par Paul Fontana Librairie. Arnauld Colin, Paris 1922.

16 — Malebranche; N. De: **Entretiens Sur La Metaphysique** et Sur **la** Mort, Librairie Arnauld Colin, Paris 1922.

17 — Malebranche; N. de: **Petites Méditations Chrétiennes** Ernest Flammarion, Editeur Paris 1877.

18 — Malebranche; N. de: **Traité de Morale,** Librairie Arnauld Colin, **Paris 1886.**

19 — Martin. J: **Malebranche,** Librairie Bloud Paris 1912.

20 — Sertillanges; A. D: **S Thomas D'Aquin** Librairie Félix Alcan Paris 1925 Tome II.

21 — Spinoza, Bendict de; **L'Éthique** Troduit Par Roland Gallois, Edition Gallimard 1954.

22 — Werner; Charles: **Le Problème du Mal Dans La Pensée Humaine,** Presses Universitaires de France, Paris 1944.

23 — Wahal; Jean: **Tableau de La Philosophie Francaise,** Edition. Gallimard Paris 1962.

ب ـ المراجع الإنجليزية

1 — Ablurey; Castell: **An Introduction to Modern Philosophy.** University Of Orgen U. S. A 1963.

2 — Ben; A. W: **A History of Modern Philosophy,** The Thinkers Library London Watts 1912.

3 — Collins. D, James: **God in Modern Philosophy** U. S. A Chicago 1959.

4 — Colling Wood; R. G: **Faith and Reason** Chicago, Quodrang Books. U. S. A 1968.

5 — Copleston; Frederick. S. J: **A History of Modern Philosophy,** Volume 4 New. York 1963.

6 — Geoger; Wearner: **Paideia The Ideals Of Greek** Culture 1923.

7 — Guthrie: **A History Of Greek Philosophy** Cambridge WR. C. New York 1960.

8 — Ginsberge; Morris: **Dialogues on Métaphysics and on Religion,** London and Working 1923.

9 — Maritain; Jacques: **The Dream Of Descartes** Philosophical Library New York 1944.

10 — O'Connor. D. J: **A Critical History of Western Philosophy** The Free Press of Golencoe U. S. A 1964.

11 — Popkin, Richard: **A History Of 16 and 17 Centuries,** The Free Press Collier, New York U. S. A 1966.

12 — Russell; Bertrand: **A History of Western Philosophy,** London 1947.

13 — Russell; Bertrand: **Wisdom Of The West** Philosophical Library. U. S. A New York 1966.

14 — Sichel; Edith: **The Renaissance,** Thinkers Library London, 1940.

15 — Stroud; Barry: **Hume,** London, Boston and Henley 1977.

16 — Scraton; Roger: **A Short History Of Modern Philosophy,** London Boston and Henley 1918.

17 — Taylor; E. J : **Greek Philosophy** M. A London 1945.

18 — Vitch, John: **Discours on Methode** LL D The Temple Press, London 1916.

19 — Wright. W: **A History Of Modern Philosophy** Macmillan Company New York 1946.

20 — Zeller: **Outlines Of The History Of Greek Philosophy** London. 1948.

جـ ـ دوائر المعارف

1 — **La Rousse,** Librairie La Rousse, VI Paris 1956.

2 — **Encyclopaedia Britannice,** Library of Conggress Gatalog Card Number. U. S. A Volume 20 1964.

3 — **Encyclopaedia Of Religion and Ethics** Edited by James Hastings U. S. A New York Charles, Scribner's Son 1937 Volum VI.

٤ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور ذكي نجيب محمود.

ثانياً: المراجع العربية

١ - الكتاب المقدس المسيحي: «العهد القديم والجديد» دار الكتاب المقدس القاهرة ١٩٧٠.

٢ - إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠.

٣ - أبو الحسن (الأشعري): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٤ - أبو بكر (الباقلاني): التمهيد في الرد على الفرق، قدم له محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.

٥ - أبو حامد (الغزالي): المنقذ من الضلال، تحقيق كامل صليبا، د. كامل عياد، مكتبة النشر العربي، بدمشق ١٩٣٤.

٦ - أبو حامد (الغزالي): المنقذ من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٧ - إلياس مقار: قضايا المسيحية الكبرى، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية. د. ت.

٨ - توفيق (الطويل): قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب بالحماميز، القاهرة ١٩٤٧.

٩ - جان فال: الفلسفة الفرنسية من «ديكارت إلى «سارتر» ت فؤاد كامل م فؤاد زكريا، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٦٨.

١٠ - حسن حنفي (حسنين): قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

١١ - حسن حنفي (حسنين): نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

(أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني) دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ طبعة أولى .
١٢ ـ ديورانت (ول): مناهج الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦ .
١٣ ـ عبده (فراج) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ .
١٤ ـ علي سامي (النشار): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٠ جـ ١ .
١٥ ـ علي سامي (النشار): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف الإسكندرية ١٩٦٦ .
١٦ ـ محمد علي (أبو ريان): الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨ .
١٧ ـ محمد علي (أبو ريان): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العربية بيروت ١٩٦٩ .
١٨ ـ محمد علي (أبو ريان): تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ١٩٧٤ جـ ٤ .
١٩ ـ محمد علي (أبو ريان): تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٩ ط ١ .
٢٠ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية الإسكندرية ١٩٧٠ .
٢١ ـ محمد جلال (شرف): الله والعالم والإنسان، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٧١ ط ٢ .
٢٢ ـ محمود (قاسم): ابن رشد الفيلسوف المفتري عليه، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦١ .

٢٣ ـ محمد يوسف (موسى): بين الفلسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ .
٢٤ ـ يوسف (كرم): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٤٦ .
٢٥ ـ يوسف (كرم): تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ .
٢٦ ـ : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧ .

محتويات الكتاب

الباب الثالث

الباب الرابع

الباب الخامس

(أ)

قاموس

(ب)

ثبت

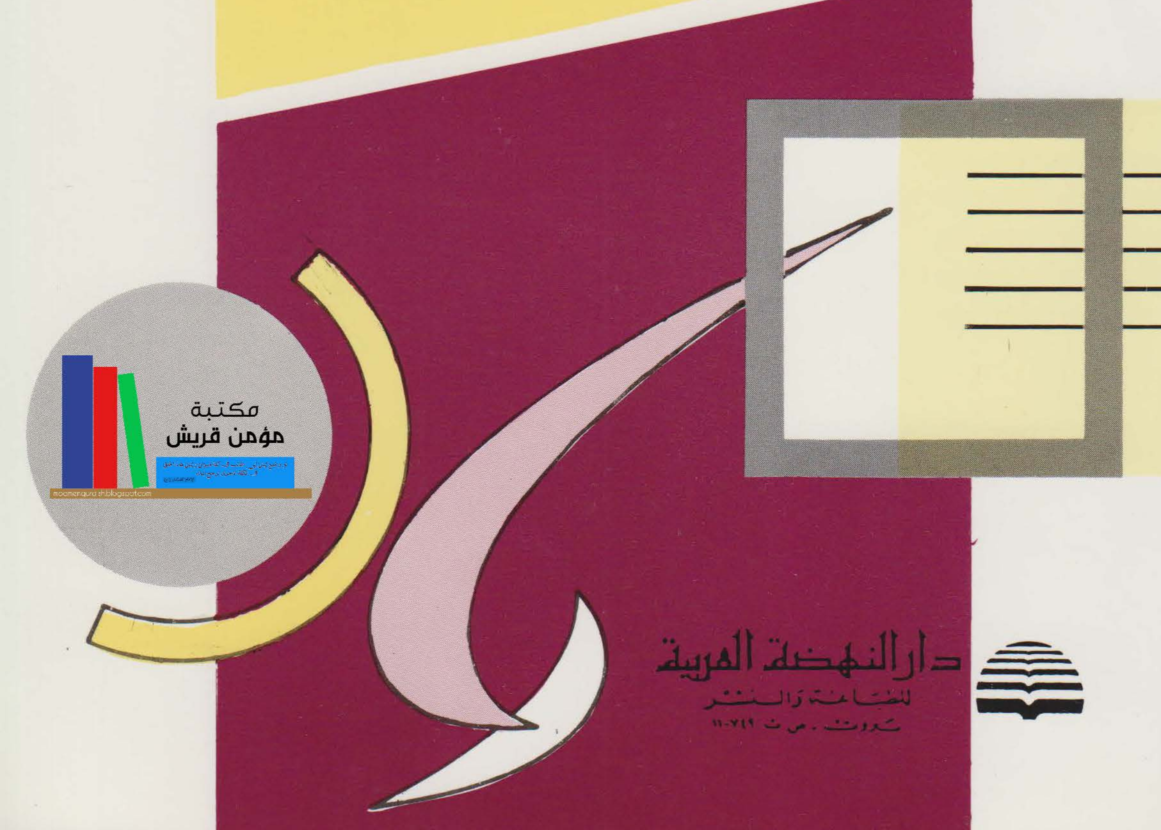
(جـ)

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٣

بليز بسكال وفلسفة الإنسان

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ٧٤٩-١١

بليز بَسكَال
وفَلسَفَة الإنسان

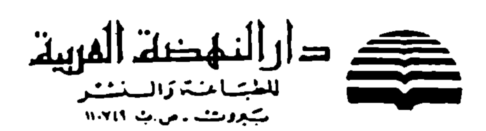
أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٣

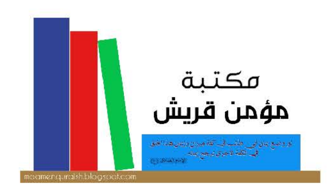
بليز بسكال
وفلسفة الإنسان

دكتورة راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة المساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية





الناشر



الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفون: 818704 ـ 818705
برقياً: دا نهضة ـ ص.ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

إهداء

إلى القلوب الكبيرة

المفعمة بالحب ..

النابضة بالوفاء ..

والبر ..

المؤلفة

د. ر. ع. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنـا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصـراً كما حملتـه على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طـاقة لنـا به وأعف عنـا وأغفر لنـا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾

صدق الله العظيم

قرآن كريم : سورة البقرة آية ٢٨٦
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم
الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ـ طبعة دار الشعب ١٩٦٥ .

تمهيد

تعد دراسة «بليز بسكال» ـ الفيلسوف الفرنسي دراسة لا غنى عنها لأي باحث في مجال الفلسفة. إذ أنها تطلعنا على فكر عصر بأكمله من شتى مجالات المعرفة الإنسانية.

وعلى الرغم مما قيل عنه ـ تجاوزاً ـ في تاريخ الفلسفة بأنه أحد «صغار الديكارتيين» ودحض البعض الآخر من قيمة فكره الميتافيزيقي واعتباره من زمرة رجال الدين فحسب، إلا أن هذه الدراسة المستفيضة عن حياته ونسقه الفلسفي ستبرز لنا فيه دور «العالم»، والفيلسوف ورجل الدين، كما ستكشف لنا من خلال دراسة نصوصه عن موهبة أدبية خلاقة، ونقد سياسي ثائر، وحكمة أخلاقية عالية، ونزعة وجودية مؤمنة. وهكذا تظهر فلسفته ـ المتعددة الجوانب ـ ممثلة لمرحلة انتقال في عصره (أواخر القرن السابع عشر)، وهذا ما عبرت عنه خطراته القلقة، وأفكاره الثائرة، وأسلوبه اللاذع.

ولقد شهد عصر «بسكال» صراعات حادة بين مجال الفلسفة، والعلم، والدين فإذا كانت مشكلة التوفيق بين الفلسفة، والدين قد استمرت محط بحث وجدل المفكرين منذ عهد اليونان وحتى العصر الوسيط، القرن السابع عشر فإننا نجد أن هذه المحاولة الجديرة بالنظر قد أخذت شكلاً جديداً في عصر النهضة تحولت معها جميع محاولات التوفيق إلى صراع بين العقل، والإيمان

لا سيما في القرن السابع عشر، فنحن نجد أن موجة التوفيق، والجدل حول الفلسفة، والدين تسير على أشدها في فرنسا إذ يظهر جماعة الجانسينست وهي من الجماعات الدينية التي تأثرت بفكر «ديكارت» وهاجمت مذهب «أرسطو» لكن ذلك الموقف لم يكن يرمي إلى تحطيم المذهب اليوناني وهدمه كاملاً، بقدر ما كان يعني رفض فلسفة «أرسطو»، وتأييد الفكر الجديد «لديكارت» المتميز بالجلاء والوضوح. خاصة وأن الفلسفة الأرسطية كانت هي منهج الدراسة في المدارس والجامعات في ذلك الحين، وكان الخروج عليها يعني خروجاً على الدين والعلم معاً. ولما كان هذا الفكر اليوناني ـ مع ما فيه من ضعف ـ قد ثبت دعائمه في مناهج التدريس المعمول بها في ذلك الوقت فقد كان من العسير على العقول أن تتحرر من غلائله التي كبلتها جيلاً بعد جيل حتى صار هذا الفكر يدرس إجبارياً وبطريقة ملزمة.

وكان نتيجة ذلك أن نشب الصراع بينه، وبين الفلسفة الجديدة التي تنادي بمنهج مغاير تماماً عن المنهج القديم إلى الحد الذي دفع ببعض العقول التي لم تستطع التخلص من تأثير «أرسطو» إلى محاولة التوفيق بين منطقه، وبين الفكر الديكارتي كما فعل «أرنو» و «نيقول» زعيمي دير «بور رويال».

ولو أضفنا إلى هذا الموقف موقف نقاد الفلسفة الديكارتية الذين حاربوها ووقفوا حائلاً دون انتشارها، والموقف المناصر والمؤيد لها المتمثل في تيار الأدب المعاصر، فنجد أن «موليير» يمثل الفكر الديكارتي على المسرح الفرنسي، كما كان الأوغسطينيون أيضاً ممن يناصرونه ويتصدون لفلسفة «أرسطو» بحزم.

وعلى هذا النحو كان الموقف الفكري ـ بين الفلسفة والدين ـ في هذه المرحلة ينذر بصراع شديد مما يدفعنا إلى القول بأنه إذا كان القرن السابع عشر هو عصر الميتافيزيقا وإزدهارها في فرنسا تأسياً بديكارت فإن نهاياته مع

بـدايات القـرن الثامن عشـر قد سجلت اتجـاهـاً انحـرف عن مسيـرة الفلسفـة الفرنسية التي تؤمن بارتباط الدين بالعقل (أي بالفلسفة) ففي هذه المرحلة نرى أنـه ظهرت حـركـة ثـوريـة ضـد الـدين بـاعتبـاره مصـدراً لـلأحكـام المسبقـة وللخـرافـات، والأسـاطيـر، ولمـا يلقنــه رجـال الــدين لجمهـور المؤمنين من الأكاذيب: وهكذا فقد انتقد الـدين، وسار على الـدرب النقدي لـه ومهاجمتـه فـلاسفة كثيـرون مثـل «هـو لفيتيس» He Lvetuis «وهـو لبـاخ» Ho Lbach — Von . ويبدو أن هذا التيار الديني النقدي للدين قد بـدأ قبل ذلـك وتمثل في فكر «ميكيافلي» في الولايات الإيطالية.

وهكذا شهدت نهايات القرن السابع عشر، وكذلك عصر النهضة مـرحلة انتقال لم تقتصر على مجال الفلسفة الـذي شهد تغيـراً فكريـاً، أو مجال العلم الـذي تطور ونقـدم بفضل اكتشـاف المختـرعـات التي يسـرت لـلإنسـان سبـل التحكم في الطبيعة وتسخيرها لخدمته ـ بل تعدت ذلك إلى مجال الدين فعلى الرغم مما كانت تتمتع بـه الكنيسة من قـوة ونفوذ إلا أن الـدين قد استـطاع أن يحظى بالتحرر الذي ناله العلم، ولا سيما بعد قيام الثورة الفرنسية.

وقد تمثلت محاولات الوقوف ضد الكنيسة في القرن السابـع عشر فيمـا يعرف بحركة «المفكرين الأحرار». Les Athes الذين عملوا على الثـورة على الـدين ولكنهم خشـوا أن يـوجهـوا إلى الكنيسـة ضـربـة واحـدة «كـديكـارت» Descartes مثلاً الذي هادن علماء الـدين في عصره وكـذلك ليبنتـز في فكرتـه عن «أفضل العوالم الممكنة» مخافة بطشها، وثورة الرأي العام، ومسـايرة روح العصر.

وهكذا سار العقل الإنساني بطيئاً في محاولة تحرير العلم، والفلسفة من سلطة اللاهوت فكان لا بد من أن يترجم عنه في مواقف عقلية حاسمة. ولكن حركة الهجوم على الدين كان لا يمكن أن تنشأ من فـراغ، فكان لا بـد لها من

لنزعات مغطاة (مستترة) لا تجرح الضمير الديني، لكنها فقط تحاول أن تثير الشك، والأقاويل حوله وهذا هو الدور الذي لعبه «بسكال».

وقد رأى رجال القرن الثامن عشر أنه لا خروج من هذه المرحلة ولا علاج لهذه الحالة إلا بالعودة إلى طلب السعادة الأرضية. تلك السعادة التي لا تتم إلا عن طريق التربية السليمة، ونبذ الدين، وخرافاته أي الأساطير، والتصورات الغامضة. والحق أننا لم نجد خير من «بسكال» ممثل لهذه المرحلة الجديدة وقد دفعنا لدراسته جملة أسباب هي:

١ - إن فكره يمثل اتجاه مرحلة انتقالية في التاريخ الفرنسي العام سياسياً، واجتماعياً، ودينياً، وعقلياً فدراسته تعد بدون شك مقدمة لا غنى عنها لتفهم اتجاهات الفكر في عصر الإنارة الفرنسي الذي انحرف في القرن الثامن عشر عن مسيرة الفلسفة الفرنسية.

٢ - إن «بسكال» يعد من بين فلاسفة المدرسة الديكارتية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت العقلية من جهة، وبتأثيرات اللاهوت المعاصر من جهة أخرى وممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين وسوف نرى من خلال عرض هذا الكتاب إلى أي حد نجحت هذه المحاولة؟

٣ - إن «بسكال» يعد - وبدون منازع - الجد الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر خلال القرنين السابع والثامن عشر. فقد أثار مسألة الوجود الإنساني والمصير، والعدم. كما أفصحت خطراته، وكتاباته الأدبية، والفلسفية عن أفكار وجودية أصيلة كأفكار الضعف، والقلق، الضجر، والشقاء الإنساني والصلة بين الإنسان وخالقه، أثار جميع هذه المسائل قبل أن يظهر الفلاسفة الوجوديون المعاصرون. وهو بدراسته لتجربة الإنسان في واقعه المعاش، وفي تحليله لوجوده المشخص وإبرازه لفكرة الأنا، أو الوعي إنما يختلف مع «ديكارت» الذي حاول دراسة الإنسان من خلال تصورات العقل المثالية المجردة التي لا تعير إهتماماً لوجوده المشخص الذي أبرزه

«بسكال» مما يعطي للدراسة عن الأخير أهمية في تلمس جذور التجربة الوجودية المسيحية عنده.

لهذه الأسباب السابقة كان لزاماً علينا أن نعرض لفكر بسكال الفلسفي، والعلمي، والأخلاقي، والسياسي، والديني حتى نتمكن من خلال هذه الدراسة من الكشف عن الإتجاهات الأساسية لفلسفته، ومدى إستيعابها لظروف العصر وتفاعلها معها، ثم تعبيرها عنها، ومقدار ما أسهمت به في مجالات الفكر المختلفة، وهذا ما يدعو لأن نتساءل هل تعد محاولاته لدراسة الإنسان في ضعفه وشقاءه إرهاص بالفكر الوجودي المعاصر؟

وهل حقيقة يُعد فكره مقدمة لا غنى عنها للنقد الديني الصريح الذي ظهر في القرن الثامن عشر في عصر التنوير الفرنسي، أو محاولة أولى لهذا النقد في هذا العصر؟

وهل يمكن اعتبار أفكاره عن نظام الحكم الديمقراطي، وتصوراته عن الحرية، والعدالة، والقوة تمهيداً ضرورياً للأفكار الخمسة عن الحرية، والعدالة، والمساواة التي نادى بها مفكرو السياسة والاجتماع في القرن الثامن عشر.

إن هذا البحث سيدفعنا إلى تلمس جذور هذه الموضوعات حين عرض فلسفة «بسكال» التي ستجعلنا ننفتح على فكر عصر بأكمله في سائر جوانبه الفكرية من فلسفية، وأدبية، وعلمية، وسياسية، وأخلاقية، ودينية.

إن هذا العمل العلمي الذي أقدمه بين يدي القراء ـ بعد جهد شاق ـ يمثل مفهوماً جديداً لهذا الفيلسوف العالم، الذي جمع في شخصيته مواهب متعددة واتجاهات مختلفة. بحيث يمكن لنا بعد استيعابه، وتفهم

مـواقفه أن نضعـه في مصاف الفـلاسفة المحـدثين، وفلاسفـة الوجـوديـة المؤمنـة المعاصـرين، وفلاسفـة العلم المنظرين، كمـا يمكننا النـظر إليـه باعتباره أديباً لامعاً، وسياسياً ثائراً، وأخلاقياً ملتزماً ورجل دين تقي.

وبذلك تصبح هذه الوجوه المتعددة التي يمكن النظر إلى «بسكـال» من خلالها ممثلة لروح عصر تجسدت فيه، وعبر هو عنها خير تعبير.

هكذا أقدم «بليز بسكال» في رؤية آمل في جدتها، وتجددها متمنية أن تحوز إعجاب القراء وتقدير الباحثين.

والله أسأل التوفيق

د. راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية ـ جليم في أول أكتوبر ١٩٨٥م

الموافق ١٠ محرم ١٤٠٦هـ

الفصل الأول

حياة بسكال وظروف نشأته، ومؤلفاته

أ ـ حياته

٢ ـ التكوين الفكري

٣ ـ مؤلفاته

٤ ـ ملحق

حَياة بسكال وَظروف نشأته ، وَمؤلفاته

١ ـ حياته : ـ

ولـد «بليز بسكـال» . Blaise Pascal في مدينـة كليـرمـون فيـران[١] Clermont Ferrandعاصمة إقليم الأوفرن Auvergne ، وهو من الأقاليم الوسطى في فرنسا وذلك في يوم ١٩ يونيه عام ١٦٢٣م[٢] من أسرة فرنسية على جانب كبير الثـراء، توارث أفـرادها جيـلاً بعد جيـل مناصب القضـاء التي كانت تعد من بين المنـاصب العليا في فـرنسا في ذلـك الحين، فقد عمـل جـده «مـارتن بسكـال» Martin Pascal مستشـــاراً للملك ووزيـراً للمالية بفرنسا، أي وزير الخزانة في مقاطعة ريوم Riomكما كانت جـدته «مرجريت بسكال» Marguerite Pascal سليلة عائلة من نبلاء مدينة مونس

---

(١) أقام إيتين بسكال والد الفيلسوف في كليرمون فيران عاصمة الأوفرن مع زوجته في منزل كبير، كان قد اشتراه في عام ١٦١٤م، وكان قد أنجب من زوجته بنتان وولد واحد أولهما جيلبرت ثم بسكال الذي ولد في ٦ يـونيه ١٦٢٣م وعمـد في ٢٧ من نفس الشهر، وجاكلين واسمها الحقيقي جاكيت وولدت في ٤ أكتوبر عام ١٦٢٥م وعمدت في اليوم التالي. ماتت الأم أنطوانين عام ١٦٢٦م.

Stro Wski,Forlunata;**Oeuvres Compiete S**«Pascal Biogrrphieet Oeuvres Scientifi-ques P »

(٢) يوافق تاريخ هذا الميلاد عام واحد بعد مولد موليير Molière وعامين بعد مولد لافونتين La Fontaine .

Mons . أمـا والـدتـه فقـد كـانت ابنـة لـ «فيكتـور بيجـون» Victor Begon الذي كان يعمـل تاجـراً مشهوراً Marchand، ولـ «إنـطوانيت دي فون فريد»[1] Antoinette de fon freyede .

عمل والد «بسكال» «ايتين بسكال» رئيس محكمة لقضاء الضـرائب بكليـرمون فيـران، وهو ينحـدر من أسرة قضـائيـة ذات صيت عـريض في الاعتـداد بالـرأي، وإستقلال الفكـرة وقد ولـد الأب في عام ١٥٨٨م ولم يعرف على وجه التحديد المـدرسة التي تلقى تعليمـه بها[2] ثم تـزوج من والـدة «بسكـال» «إنـطوانيت بيجـون» حـوالي عـام ٦١٦، ٦١٧ م، ومن المـواقف المشهورة لـوالده وقفتـه مع الشعب ضـد السلطة الحاكمـة. أما والدته فقد كانت سليلة أسـرة من الوسط التجـاري الكبير في المـدينة ولا يعرف عنها وعن أسرتها سوى القليل[3].

توفيت الأم ولم يتجاوز «بسكال» الخامسـة من عمره وذلـك في عام ١٦٢٦م ولم يعرف شيء عن ظروف مرضها ووفاتها. وتركت للأب أربعـة أبناء ثلاث إناث «وبسكال»، توفيت الأولى بعد بضعة أشهر من ميـلادها. أما الثانية وهي «جيليرت» فقـد تزوجت في عـام ١٦٣٩م من أحد القضـاة المنتمي لأسرة عالية عملت بالقضاء والمحاماة وهو «فلوران بيرييه» Florin Perrier، ثم «بسكال». أما «جـاكلين»، وهي الشقيقة الصغـرى له والتي كانوا يسمونها «جاكيت» Jaquetteفي بعض الأحيان فقـد ولدت في عـام ١٦٢٥م كمـا كانـوا يطلقـون عليها إسم La petite Pascal، وقـد وصفها كثيـرون من مؤرخي الفلسفـة، ورجـال الـدين بـالجمـال، والجـاذبيـة،

---

(١) Beguin; Albert; **Pascal par lui même** Ecrivains de tous jourseaux Edition du Seuil p. 149.

(٢) Strowski; P. I

(٣) Ibid. P. X 1.

والذكاء، والخيال الرحب، كما وصفوها بالثقافة، والفهم وحب الموسيقى التي ورثتهـا من عائلتهـا[١] كما عـرفوا عنهـا التدين والـورع وخاصـة أنهـا سلكت طـريق الرهبنـة في دير بـور رويـال Port — Royal بعـد أن تلقت دعوة للحياة الدينية بعد وفاة والـدها عـام ١٦٥٠م، وبذلـك أصبحت أول من تحول من الأسرة بعد أن عرضت الأمر على والدها أثناء حياته فـرفض وذلك في عام ١٦٤٨م[٢].

كرس الأب وقته لرعاية أبنائـه بعد وفـاة الأم، كمـا قـامت شقيقتهم جيلبـرت بـدور الأم «لبسكـال» و «جـاكلين». وقـد كتبت تقـول عن حيـاة والـدتها: «لقـد استقر أبي في بـاريس بعد أن بـاع منزلـه في كليـرمـونت لشقيقـه، وكـرس كـل وقتـه لتعليمنـا فعلمني الـريـاضيـات، والفلسفـة، والتاريخ . . . أما شقيقي «بسكال» فلم يلتحق بأي مدرسة، لقد علمـه أبي ولقنه منهجاً إستعان به في تثقيفه»[٣].

وقـد تمكنت، «مرجـريت بـرييـه» ابنـة «جيلبـرت» في أثنـاء حيـاة الفيلسوف من كتابة ملاحظات على حياة خالها وضعتها في ترجمـة صغيرة أجملت فيها بعض الذكريات التي كانت تقول فيهـا عنه «إنـه كثير مـا كان يشعـر ببرودة في قـدميه، وسـاقيه تجعلهـا في مثل بـرودة الثلج كمـا كـان يقضي معـظم وقته في حجـرته، ومـع ما كـان يشعر بـه من ألم من وطـأة المرض إلا أن روحه كانت تفيض حيوية، وكان لا يعيـر اهتمامـاً بالقـراءة العلمية أو الدينية أثناء فترة مرضه»[٤].

وتحكي «مـرجريت» إنـه من بين الحوادث الـطريفة، والمثيـرة التي

---

(١) Ibid.

(٢) Eliot. L. S.: Penseés of Blaise Pascal. London 1943 Introduction.

(٣) Strowski ; P, 111.

(٤) Ibid Lettre de Margueritte PXX'

روتها لها والدتها عن خالها قصة تحكي أنه قد أصيب في العام الأول من حياته بمرض غريب. فقد كانت تنتابه حالة نفسية سيئة عند رؤيته للماء أو اقتراب أمه من أبيه فيصاب بتشنج شديد، ويصيح، ويصرخ بأعلى صوته. ويتقلب في فراشه ولا يهدأ إلا بعد أن تبتعد أمه عن أبيه أو إذا أبعدوا الماء عنه إلى أن تصور بعض أفراد الأسرة أن هذه الحالة إنما قد صبتها عليه لعنة أحد العرافات التي كانت على صلة بالأم وتتردد على زيارتها، ومن الطريف أن تعترف العرافة بما وجهه إليها من إتهام، وتؤكد ألا أمل في شفاء الطفل إلا إذا مات طفل آخر، أو ذبحت بعض الحيوانات، ولما ساءت حالة الطفل فقد قبل الأب طلب العرافة وقام بقتل قطين، وطلبت العرافة أن يقدم لها طفل في السابعة من عمره بعض الأعشاب وقامت بعمل لزقة على بطن الطفل يقال في القصة إنه ذهب بعدها في نوم عميق حتى لقد ظنت الأسرة أنه مات فثار الأب على العرافة ولم يرجع عن ثورته إلا بعد أن عاد الطفل إلى حالته الطبيعية مرة ثانية، وقد ظل «بسكال» زمناً طويلاً ينفعل لرؤية المشهدين السابق ذكرهما حتى اعتاد نظره عليها، وما لبث أن شفي من هذا المرضى ولم تعاوده هذه الحالة في حياته على الإطلاق. وقد وجد المفسرون صعوبة في تفسير هذه الظاهرة النفسية الغريبة التي حدثت لطفل في العام الأول من حياته فأرجعوها إلى غيرة الإبن على الأم، عندما تقترب من الأب، كما ربطوا بين هذا الموقف، وبين موقف رؤيته للماء الذي هو رمز الخصب، والنماء الذي يذكره بلحظة ميلاده أي لحظة إنفصاله عن الأم، كما يذكره موقف اقتراب الأم من الأب بتلك الذكرى التي انفصل فيها عن أمه كما تشعره بالوحدة حين الميلاد وبداية رحلته مع الشقاء في الحياة.

ونحن نرى أن هذا الموقف المبكر للطفل دليل على عمق ارتباطه بأمه وشعوره بالأمان إلى جانبها، وإحساسه بالوحدة والشقاء في انفصاله

عنها، ومدى رغبته الشديدة في امتلاكها بحيث لا يشاركه في امتلاكها أحد حتى وإن كان الأب ذاته. وهكذا تشير القصة إلى الارتباط الشديد بين «بسكال» وأمه من جهة، وبينه وبين أبيه من جهة أخرى، يدل على ذلك ما حكي عن ثورة الأب حين ظن في وفاة صغيره، وما أولاه له فيما بعد من عناية ورعاية بعد وفاة أمه. فقد تولى مسئولية تربية أبنائه في شغف شديد واهتمام بالغ يدل على ذلك إصراره على ألا يشرك أحداً في تربيتهم، ووضع برنامج متكامل لتعليم وتثقيف «بسكال».

٢ ـ التكوين الفكري:

إن الأفكار، والفلسفات لا تنشأ من فراغ إنما تبدأ منذ سنوات التكوين العقلي الأولى، وتسهم في ذلك التكوين العديد من العوامل، والمؤثرات الأسرية عن طريق التربية، والتعليم وكذلك المؤثرات الاجتماعية، والفكرية المحيطة بالفرد.

وتعد العوامل الاجتماعية وظروف التنشئة الفكرية هي المقوم الأول في تحديد أبعاد شخصية الفرد يشهد بذلك الفيلسوف موضع الدراسة فإنه لم يعطِ أفكاره في مجالات العلم أو الفلسفة أو الدين من فراغ بل من منطلق هذا الأساس التربوي الذي نشأ في أحضانه وفي ضوء إسهامات التربية في تنمية قدراته، ودفعه إلى حب الإطلاع، والشغف بالبحث العلمي والتأمل الفلسفي، والإحساس بالورع الديني.

وسوف يتبين لنا من خلال هذا العرض لنشئة «بسكال» العقلية والعلمية، والدينية، والجمالية مبلغ أثر هذه النشئة في بناء فكره، وتنوع إتجاهاته وفيما بدا عليه من علامات نضج ونبوغ.

أ ـ النشأة العقلية:

عرفنا ـ فيما سبق ـ أو والد «بسكال» قد اضطلع بمسئولية تربية أبنائه

خاصة، وقد ألم بثقافة عالية باللغة اللاتينية واليونانية، كما كان نابغاً في مجال العلوم، والفنون التي تتعلق بحياة الإنسان كالموسيقى[١].

كان والده أميناً في تربية أبنائه مضطلعاً بالمسئولية وسوف يتبين ذلك من أثر تربيته «لبسكال» الذي تفرغ لتعليمه ورفض إرساله إلى المدرسة بعد أن قام هو ذاته بمهمة الإشراف على تزويده بالثقافة والمعارف العصرية ومن بين أسباب امتناع الأب عن إرساله للدراسة في المدرسة هو عدم إقتناعه بمناهج الدراسة المتبعة في مدارس اليسوعيين[٢]. على الرغم مما حصلوا عليه من شهرة، ومجد في ذلك الحين. غير أن ذلك لم يرضي غرور الأب الذي رأى أن يقوم بنفسه بمهمة تعليم وتثقيف إبنه.

ومما يذكر أن الأب قدم استقالته من منصبه وذهب مع أسرته للإقامة في باريس في عام ١٦٣١م، وظل بها ثماني سنوات شغل بعدها منصب مدير الضرائب بإقليم نورماندي Normandy. ومنذ ذلك العهد تبدأ فترة جديدة وخصبة في حياة «بسكال» تزخر بالنشاط الذهني والاجتهاد العلمي الذي ساهمت أسرته فيه بنصيب كبير فمنذ هذه السنوات التي قضاها مع أسرته في باريس، عكف الأب على تثقيفه فوضع له برنامجاً دقيقاً ومتكاملاً[٣] للمدرسة يضم مواد عديدة موزعة على سنوات حياته تدريجياً وتبدأ بدراسة اللغات Les

---

(١) Strowski P. 11.

(٢) جدير بالذكر أن بعض المدارس الشهيرة كانت لا تحوز إعجاب المثقفين في ذلك العصر. ففي حين رفض والد «بسكال» إرساله إلى مدرسة لافليش، وفضل أن يلقنه العلم بنفسه بطريقة خاصة نجد أن «ديكارت» كان واحداً من أبناء كلية لافليش Collège de la Flèshe de Jesuits ، المخلصين، ظل بها ثماني سنوات وتلقى على يد معلميها جميع العلوم التي أعانته على تأسيس منهجه العقلي الكبير.

(٣) وسوف نرى اختلاف في هذا المنهج مع «ديكارت» الذي ذهب إلى أن «الميتافيزيقا» أول أقسام الفلسفة ومن ثم تصبح أساساً للفيزيقا ولغيرها من العلوم. في حين وضع والد «بسكال» الفلسفة في نهاية البرنامج الذي حدده له الذي يبدأ فيه بدراسة اللغات، وينتهي إلى دراسة الرياضيات والفلسفة.

langues وقواعدها المشتركة، ثم الانتقال بعد ذلك إلى دراسة اللغتين اليونانية، واللاتينية حتى يتمكن من فهمها، وفي المرحلة الثالثة يبدأ في تعلم الرياضيات، والفلسفة وهو يقترب من السادسة عشرة وما بعدها، وربما قصد الأب من وضع الرياضيات في نهاية البرنامج أن يبلغ ابنه مرحلة من النضج العقلي تمكنه من تفسير وفهم هذين النوعين من المعرفة Connaissance.

وقد أعجب بسكال بالمنهج الذي وضعه له والده وحاول إبراز دوره في تعليمه وتثقيفه فقال عنه: «فإنه قد تلقى تربية تميزت بإتباع طريقة الوسط العدل leJusle milieu، ومزايا أخرى كثيرة خاصة ومتفردة، وعناية أكثر من أبويه Paternelsde Soinx plus que»[1]. وهكذا كان للبرنامج الذي وضعه الأب «لبسكال» أعظم الأثر على مسار تفكيره وخاصة، وأنه كان يضم ثقافة تخصصية لا كمال للعقل، ولا تقدم للعلم بدونهما.

ومن النتائج الهامة التي ترتبت على إتباع هذا المنهج التخصصي عند بسكال ما تسم به من نزعة تخصصية فلم يتناول العلوم من خلال رؤية كلية واحدة، أي ضمنها تحت لواء منهج واحد على نحو فعل ديكارت[2] بل كان يسعى إلى دراسة كل علم في استقلال عن غيره من العلوم. مراعياً ما يمكن أن يوجد بينها من فروق واختلافات وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في نص له بقوله: «لقد وضعت الطبيعة حقائقها بطريقة منفردة، بحيث تبدو كل حقيقة مستقلة عن الأخرى وتعمل ميولنا الفنية على الربط بين هذه الحقائق الواحدة بالأخرى حتى تبدو في صورة نسق واحد مترابط، وهذا التدخل المصطنع من جانبنا

---

(١) Strowski; **Oeuvres.** Lettre a Mlle Pailleur P 19.

(٢) تصور ديكارت أن العلم شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجزعها الفيزيقا، وفروعها الطب، والرياضة، والأخلاق، ومن ثم كانت الفلسفة هي أم العلوم لإمكان تعقلها والنظر إليها بأذهان تجردت من الحواس».

A L'oeuvres de Descates, Volume (1) Paris Leopold Cerft 1 imprimeur Editeur 2 Vols Paris 1886 1912; P. 351.

لفرض نظام مترابط على الطبيعة يبدو أمراً غير طبيعياً لأنه لا ينبع من الطبيعة ذاتها[١].

وطبقاً لهذا المنهج سار «بسكال» متدرجاً في دراسة اللغات بوجه عام أول ما بدأ، ولم تكن دراسته لهذا الفرع من المعرفة عامة أو سطحية بل كانت دراسة متخصصة Specialiste، وفي هذا الصدد تقول «جيلبرت» «. . . كان والدي عالماً في الرياضيات معجباً بمكتشفات العصر، كما كان يعلم جيداً أهمية اللغات فأخذ يعلمها لأخي، كما كان يعمله الرياضيات لما كان لها أهمية في تنمية القدرات العقلية»[٢].

وقد أتاحت دراسة اللغات لبسكال والإطلاع على ما بينها من روابط ومميزات الإلمام بقواعدها، وفي أثناء هذه الدراسة تمكن من إجادة اللغتين اليونانية، واللاتينية وهما لغتان قديمتان كان قد درسهما وأحرز في تحصيلهما تقدماً ملحوظاً، كما درس اللغتين الإيطالية، والإسبانية حسب رغبة والده الذي نصحه بدراسة أصول الهندسة والرياضة[٣].

تقدم «بسكال» بعد ذلك من دراسة اللغات إلى مجال العلم تساعده في ذلك رغبة في المعرفة، وتشوق إلى كشف المجهول وحب للملاحظة والتجربة، وقد ساعده والده في ذلك الإهتمام فمنحه الفرصة للإطلاع على منجزات العصر، واكتشافاته العلمية والعملية.

ب ـ النشأة العلمية:

مما سبق رأينا كيف نشأ «بسكال» عقلياً بما تلقاه عن والده من تربية

---

(١) Pascal; **Les Pensées** . Section 1 Pensèe N 21. P. 54. «La Nature a mis Toutes Verites Chacane en Soi — même notre art Les Renferme Les Unes dans les autres Mais Cela n'est pas naturel chacune tient sa place».

(٢) Strowski, P V.

(٣) Ibid.

أثرت فكره ومواهبه، وعلمته كيف يبحث عن العلل كما أخصبت قدرات ذهنه وشفافية نفسه ونمت فيه القدرة على استنباط الأمور وهذا ما جعله لا يهتم بالنظريات والأفكار الجاهزة D'Ideés Toutes Faites، ولا يلقي بالاً للعادات، والتقاليد المتوارثة، والمفروضة Habitudes Intellectuelles Imposéesوتلك سمة من سمات العلماء أصحاب العلم والتجربة.

وهكذا ساهمت هذه التربية في تنمية قدرته على الكشف العلمي، وتحرره من الضروريات الاجتماعية والتقليدية[1] Elle libre des necessitès، شجعته على تلقي العلم، ومما ساعد على نجاحه في هذا المجال التزامه بالبرنامج الذي وضعه له والده وأنقسم إلى عدة مراحل تبدأ من دراسة اللغات حديثة وقديمة إلى دراسة الرياضيات Mathèmatiques، والفلسفة Philosophie، والأخلاق Morale في المرحلة التالية مع محاولة مثمرة لتلقينه الحقائق، والمسلمات لا بهدف نفع عملي مؤقت بل في سبيل المعرفة ذاتها»[2].

وقد أظهر بسكال تحمساً، ونزوعاً علمياً شديداً أسوة بعلماء عصره الذين أحسوا بالرغبة الشغوفة للعلم والاختراع.

وجدير بالذكر أن الشاب «بسكال» كان يختلس بعض الوقت، ويعكف في حجرته يرسم على أرضيتها رسوماً هندسية كالخطوط والمثلثات والزوايا، ويدرس ما بينها من علاقات وقد تأدت به هذه الدراسة إلى كشف هام في علم الهندسة هو النظرية القائلة بأن «ذوايا المثلث مساوية لقائمتين». ومن الدلائل على تشجيع والده له أنه دخل عليه حجرته ذات مرة فوجده متأملاً مفكراً، فلما أحس بما لديه من شغف علمي للرياضة أهداه نسخة من أصول إقليدس Les

---

(١) Strowski; **Pascal et Son Temps**

(٢) Ibid P 7.

Les Elèments d' Eclide فانكب على قراءتها وأحسن استيعابها فتعلم في شهور قليلة ما يمكن أن يتعلمه في سنوات طويلة، تقول «جيلبرت» عن إهتمام شقيقها «بسكال» بالرياضة. لقد استفاد شقيقي من قراءته لكتاب إقليدس واستفاد من قضاياه الأولى التي بلغ عددها ثلاث وعشرين قضية[1].

وعلى هذا النحو يتضح لنا نزوع «بسكال» نحو علم الهندسة وليس نحو الجبر، أو الحساب. وعندما لاحظ والده ذلك كان يصطحبه وهو لم يناهز الخامسة عشرة من عمره إلى مجالس ومجتمعات العلماء من أمثال «ديزارج» Desarges «وفيرماه» Fermat «وروبرفال» Roberval ويشهد تاريخ العلم في عصره على إضافاته الجادة، والمتقدمة في العلم كاختراع الآلة الحاسبة، وإكتشاف حساب الاحتمالات، والتوصل إلى معرفة المثلث الحسابي فضلاً عن أبحاثه التجريبية في مجال الطبيعة في مسألة الضغط الجوي، وغيرها من الأبحاث العلمية.

ـ **النشأة الدينية:**

بيّنا ـ فيما سبق ـ النشأة العقلية، والعلمية «لبسكال»، ووقفنا على مدى أهمية الدور الذي لعبه والده، والمنهج الذي أختطه له في مقتبل حياته.

ومما يذكر أن والده كان سبباً رئيسياً في موقفه من الدين منذ البداية فقد ألمت به حادثة ذات يوم كانت من بين الأسباب التي وثقت الصلة بينه وبين إثنين من علماء الطب قاما بعيادة والده وساعداه في مرحلة الشفاء، فحذا الفيلسوف حذوهما وأعتنق مبادئهما هو، وشقيقته «جاكلين» تلك المبادىء التي انتهت بهما إلى دخول الدير واعتزال العالم.

ولم يصل حماس «بسكال» في بداية الأمر إلى حد دخول الدير، ولم يدفعه إلى التوجه إليه إلا رغبة شقيقته التي كانت قد وطدت مكانتها فيه بمرور

---

(١) Ibid P VI.

الزمن خاصة بعد وفاة والدها عام ١٩٥٢م فكانت أن أشارت عليه بالتوجه إلى مرشد بور رويال لمساعدته في تخفيف أزماته الصحية والنفسية التي أصابته نتيجة اللهو، والشعور باليأس من الحياة.

ولم تكن حادثة والده وحدها هي السبب المباشر وراء تحوله إلى الدين فقد ساعدت علاقته ببعض الشخصيات على هذا الموقف كمقابلته للشيفاليه «دي ميرييه» Chevalier de Mère الذي تأثر بمذهب «مونتني» Montaigne وكان لصحبة «بسكال» له أثر في اهتمامه بالإنسان وملاحظته له في وجوده ومصيره وعدمه كما قربه من الدين الذي بلغ حماسه به أوجه في ورقة الذكرى Le memorial التي سجلها في ليلة الثالث والعشرين من نوفمبر عام ١٩٥٥م وكانت تتلخص على ـ حد قوله ـ في دعوة من الله للتحول إلى حياة التقوى، والورع، والفضيلة. ومن المعروف أن لهذه الدعوة Vocation جذور دينية قديمة ترجع إلى القديس أوغسطين S. Augustin، كما كانت من بين التعاليم الأساسية لا تباع مذهب البور رويال.

ومن المفارقات العجيبة أن تأتي «بسكال» هذه الدعوة فيتجه إلى الدين ويسجلها كتابة حيث وجدت ـ هذه الورقة ـ معلقة بثوبه بعد وفاته ونشرت بعد ذلك. وأن تأتي «ديكارت» من قبله رؤية إلهية في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩م ـ حادث المدفأة ـ توحي له بالمنهج، وتدفعه إلى تأسيس العلم في حادث المدفأة، وكانت هذه الرؤية قد دفعته إلى ضرورة تطبيق الرياضة، وبخاصة الهندسة في مجال العلم الطبيعي، والبحث عن منهج للعلوم.

ومن بين العوامل التي دفعت «بسكال» إلى الدين تأثره بأوائل المرشدين في دير بور رويال أمثال «سان سايران» Saint cyran «و «جانسينوس» Jansinous، «وأرنو» Arnauld فقد قرأ لهم بتعمق وتأثر بآرائهم.

وبالإضافة إلى أثر المرشدين في دير بور رويال فقد دفعه في نزوعه نحو الدين عدد من المؤمنين الصادقين أمثال القديس «فرانسوا دي سال» S. Fran

Cardinal de «والكردينال دي بيرول» أسقف جنيف، Dois de Sales
Berulle مؤسس جماعة جنيف الأوراتوار الدينية L' oratoire كما تأثر بالجانسنيزم
Jansinisme[1] أثناء اعتكافه بدير بور رويال.

وجدير بالذكر أن جميع هذه المؤثرات قد أسهمت في اتجاه فكر «بسكال» نحو الدين، وفي مواقفه منه.

د ـ النشأة الجمالية:

وإلى جانب ما أسهمت به النشأة العقلية، والعلمية، والدينية في تكوين فكر بسكال فقد ساعدت النشأة الجمالية هي الأخرى في إثراء حياة الفيلسوف الفكرية.

وقد تركت آثار هذه النشأة بصماتها واضحة على أسلوبه في الأدب La littèrature الذي تميز بالروعة والجمال، وكان اهتمامه بدراسة اللغات الحديثة والقديمة والتمييز بينها من عوامل تقدمه في هذا المجال بالإضافة إلى إسهامات الظروف الفكرية، والاجتماعية التي سادت عصره في أن يصبح من كبار كتاب النشر الفرنسي فقد نشأ وسط مناخ علمي، وديني نضج فيه وتأثر به فكان لزاماً عليه أن يسهم في تطوره.

وإذا كانت الكلمة هي خير معبر عن مجال الأدب فإن «بسكال» قد ملك ناصية الكلمة في مجال النثر، والشعر الفرنسي.

ولما كانت الظروف الاجتماعية والسياسية في فرنسا قد أثرت على فكره وخاصة ارتفاع منزلة الطبقة الوسطى وضعف طبقة النبلاء، وما ساد البلاد من

---

(١) Eliot, T. S; **Pensée de Pascal PXV.**

(٢) الإسم المذكور هو إسم الأدب في الفكر المعاصر، أما في القرن السابع عشر فكان يطلق عليه بالفرنسية كلمة Les Lettres.

حالة فوضى، وقلق سياسي خاصة إبان حروب الفروند عندما توفي الملك لويس الثالث عشر فقد قدم أدب يعبر عن روح عصر قلق، وفكر يستوعب احداث مرحلة صراع، تمكن من التعبير عنها خير تعبير بلغة أدبية جزلة تارة، وساخرة أخرى، ولا سيما ونحن نعلم أن الأدب هو المتنفس الوحيد عن الظروف الاجتماعية، والسياسية لأي مجتمع.

ونحن نتساءل بعد ذلك عن مدى إسهام الأدب عند «بسكال» في التعبير من التيارات الفكرية لهذا العصر؟

وهل استطاع أن يعطنا صورة واضحة عن المناخ الفكري المعاصر؟ إن النشأة الجمالية للفيلسوف قد عملت على إذكاء قدراته الأدبية التي سنعرض لها تفصيلاً حين الإشارة إلى «مشكلة الجمال» فيما سيأتي.

٣ ـ مؤلفاته

يعد «بسكال» بوصفه عالم، وفيلسوف، ورجل دين، وأديب صاحب إنتاج علمي وفير ومتنوع، فقد كتب الكثير من الخواطر، والمقالات، والأبحاث العلمية. بالإضافة إلى الرسائل المتبادلة مع علماء عصره.

وكانت اللغة الفرنسية هي اللغة الرئيسية له في كتابة مؤلفاته المتنوعة التي يمكن أن نقسمها إلى قسمين حتى يتسنى لنا الإلمام بها بصفة عامة، ومعرفة مناسبات ظهورها ودوافع كتابتها، وأثرها على فكر العصر.

وينقسم هذا الإنتاج الفكري لبسكال إلى الإنتاج العلمي البحت. ثم الإنتاج الفلسفي، والديني، مضافاً إلى الأول الإنتاج العلمي، والكشفي من نظريات واختراعات.

أ ـ الإنتاج العلمي البحت:

كان لبسكال إنتاج علمي متنوع سوف نبينه فيما سيأتي:

١ ـ في المخروطات Essai Pour Les Coniques كتبه في عام ١٦٤٠ م. وهو من بين أبحاثه العلمية الأولى التي لاقت نجاحاً كبيراً. وقد عبرت «جيلبرت» عن ذلك بالقول: «بأنه عمل عقلي، عظيم له لم ير له مثيل منذ عهد أرشميدس Archimeds.

٢ ـ الآلة الحاسبة: La Machine Arithmètique وهي أول اكتشاف في العلم الجديد الذي دأب «بسكال» على البحث فيه منذ عام ١٦٤٥ حتى عام ١٦٥٢ م حتى استطاع أن يخرجه إلى النور فتمكن به من تذليل صعوبات العلم الرياضي في مجال المحاسبة.

٣ ـ تجارب خاصة بالفراغ Expérience Touchant Le Vide، وقد بينت مراحل المنهج العلمي في القرن السابع عشر بعد أن هدم «بسكال» نتائج

فروض «أرسطو» «وبويل» وأثبت وجود الفراغ ثم أعاد تجاربه في هذا الصدد عام ١٦٤٨ م فكانت النتائج التي أسفرت عنها من أعظم منجزات العصر في القرن السابع عشر، ومن ثم كان لها أثرها البالغ في نقد النظرية الميكانيكية للطبيعة.

٤ ـ مقال في الفراغ Traité du Vide وهو كتاب هام يقسم فيه «بسكال» نظرياته العلمية بصدد الفراغ ويدافع عن العلم الجديد، والتقدم العلمي فيعرض فيه لدراسة الطبيعة ويدعو إلى احترام سلطة العقل والتجربة.

٥ ـ نظرية في الاحتمال Thèorie de La Probabilite.

٦ ـ بحث في طبيعة التقوس الهندسي Cycloid أو الروليت Roulette كتبه عام ١٦٥٤ م.

٧ ـ الروح الهندسي L' esprit Geometrique مؤلف علمي ممزوج بروح هندسي مع مقدمة في الهندسة لمدرسة الجانسينست في بور رويال. كتب ما بين عامي ١٦٥٧ ـ ١٦٥٨ م.

٨ ـ تجارب جديدة خاصة بالفراغ Expériences Nouvelles Touchant Le Vide.

٩ ـ قصة التجربة العظيمة في توازن السوائل.

Recit de La Grande Expérience de L' Equilibre des Liqueurs.

١٠ ـ مقال عن توازن السوائل Traite de L Equilibre des Liqueurs.

١١ ـ مقال عن ثقل كتلة الهواء Traite de La Pesanteur de La Masse de L Air.

١٢ ـ مقال عن المثلث الحسابي Traitè du Triangle Arithmetique.

١٣ ـ مقال عن النظم العددية Traite des Orders Numerique.

١٤ ـ مقال عن جيب زاوية ربع الدائرة (جا ٩٠) Traitè des Sinus du Quart de Cercle.

١٥ ـ مقال عن أقواس الدائرة Traitè des Arcs de Cercle.

١٦ ـ مقال صغير عن المواد الصلبة الدائرية Petit Traitè des Solides Circulairs.

١٧ ـ مقال عام عن العجلة «الروليت» أو المسائل المتعلقة بها.

Traite General de La Roulette ou Problemes Touchant La Roulette Pro Poses Publiquement et Resolus Par A. Detto Ville.

على هذا النحو السابق يظهر ميل «بسكال» للدراسات والأبحاث العلمية والعملية، والسبب في ذلك اعتقاده بنزعة الإنسان الطبيعية للعمل وشغفه بالاختراع مهما بلغت بساطته، وإيمانه بأن أسرار الطبيعة كامنة بداخل النفس وأن في مقدور الإنسان ـ إذا اجتهد ـ الوصول إلى فك أسرارها وكشف عجائبها إذا استلهمها وتعلم منها ما غمض على ذهنه. وكان من نتائج ذلك اهتمامه بوضع رؤوس لمشروعات علمية على مثال صنع عربة ذات رافعة لرفع الأثقال، وكذلك التفكير في صنع عربات صغيرة شبيهة بالأمنوبوس لنقل سكان المدن بنفقات زهيدة، كما وضع أسس المضخات المائية[١].

وهكذا أسهم بسكال بكتاباته النظرية، والعلمية، ومخترعاته في تقدم العلم في عصره وتبشهد رسائله في الأصوات، والمخروطات واختراعه للآلة الحاسبة، وحساب اللانهاية Calcul de L' in Fini، وكذلك حساب التكامل، والاحتمالات، ونظرية العجلة (الروليت التي تسابق العلماء في وضع حلول

---

(١) إيليا نعمان حكيم: الخواطر لبسكال، مقال من مجلة تراث الإنسانية وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر المجلد الثاني ـ ٥ يناير ١٩٦٤ م ص ٧٦.

لها إلى أن وضع هو حلها النهائي. كل ذلك يشهد بمكانته الكبيرة، ومجهوداته الرائدة في مجال العلم والرياضة).

ولم تقتصر مؤلفات «بسكال» على الأبحاث والنظريات العلمية إذ احتلت الرسائل مكانة هامة في الإنتاج الفكري له لما لها من أهمية في تفسير مسار أفكاره والكشف عن العلاقة التي كانت تربط بينه، وبين علماء ومفكري عصره في مجالات العلم، والفلسفة، والدين مما يتيح لنا معرفة أثر فكره على غيره من مفكري عصره وتأثيرهم فيه.

وسوف نبين فيما سيأتي بالمراسلات العلمية التي تبادلها مع أصدقائه من العلماء والمفكرين:

1 — Lettre de Blaise Pascal au Père Noel. Paris Le Octobre 1647.

* رسالة بليز بسكال إلى الأب نويل:

2 — Lettre De — Pascal A M Le Pailleur au Sujet Du. P Noel Jesuite.

* رسالة بليز (بسكال) إلى السيد بايبه في موضوع الأب نويل الجزويتي.

3 — Lettre de M. Pascal. Ie Fils A. Dressee. A M Le Premier Clermont Ferrend, de Paris Le 12 Juillet 1651.

* رسالة من السيد (بسكال) الابن موجهة إلى الرئيس الأول لكليرمون فيراند في ١٢ يوليو عام ١٦١٥ م.

4 — Repons de M. Pascal Le Fils A Monsieur de Ribeyer de Paris Le 8 D' out 1651.

* رد السيد (بسكال) الابن على السيد ربيير في ٨ أغسطس ١٦١٥ م.

5 — Lettre de Dedicatoire A Monsieur Le Chancelier.

* رسالة مع إهداء إلى سيادة الرئيس الأعلى للعدالة.

6 — Lettres de Pascal A Fermat.

* رسائل بسكال إلى فيرماه، وعددها ثلاث كتبت في تواريخ مختلفة وهي على النحو التالي:

1 — Le 29 Juillet.

2 — Du 24 Aout 1654.

3 — Du 27 Octobre 1654.

7 — Lettre Circulaire Relative ala Cyloide.

* رسالة دائرية خاصة بالمنحنى الدحروجي.

8 — Lettres De Monsieuur de Carcavy A Monsieur Dettonville De Paris Le 10 Decembre 1658.

* رسالة من السيد دي كاركافي إلى الأستاذ فيل في ١٠ ديسمبر ١٦٥٨ م.

9 — Lettre De Monsieur Dettonville A Monsieur De Carcavy Gi - Devant Conseiller De Roien Son Graud Conseil (S. D).

* رسالة من ديتون فيل إلى السيد دي كار كافي مستشار الملك في المجلس الأعلى.

10 — Lettre De Deton Ville A Monsieur A. D. D. S. Le 10 Decembre 1658.

* رسالة من السيد ديتون فيل إلى السيد A. D. D. S. بتاريخ ١٠ ديسمبر عام ١٦٥٨ م.

ب ـ الإنتاج الفلسفي والديني :

كانت «لبسكال» مؤلفات وكتابات في مجال البحث الفلسفي، والـديني لا تقل أهمية عن مؤلفاته العلمية والرياضية. وسوف نعرض لهذه المؤلفات مع محاولة لمناقشة موضوعاتها والتعليق عليها فيما سيأتي :

الخواطر (الأفكار) 1 — Les Pensèes

أو الـدفاع عن الـدين Une De Fense Of Apologie De La Religion Chretienوهو من أهم مؤلفات بسكال الفلسفية، الدينية كـان هدفـه الأساسي ممثـلاً في الدفـاع عن العقيدة المسيحيـة والانتصـار لهـا خـاصـة الجـانسينت Jansenisteضـد الجـزيث Jesu Tsمتصـوراً الجمـاعــة الأولى هي المـذهـب الوحيد المنفرد باعتناق العقيدة الكاثوليكية، والدفاع عنها.

كما رأى فيه خطورة آراء المفكرين الأحـرار Les Libres Penșeursوتنبأ بمستقبل الإيمان في عصره، كدفع الحركة الديكارتية للكثيرين من المتحررين إلى الإيمان عن طريق العقل، وكان هذا هو ما حدث بالفعل.

وتتنبـأ الخطوط العـريضة لهـذا الكتاب بمـا سيقع من أحـداث دينية في خـلال القرنين الثـامن والتاسـع عشر، كمـا تعد إرهـاصـاً بـآراء «يـوسـوييـه»، «وروسو»، و«فولتير»، و«أوجيست كونت».

وهكذا كان اتجاه بسكال في هذا المؤلف ممثلاً في محاولة دفـاع أساس Une Dèfense Fondemontaleعن العقيدة المسيحية ضد من يقفون في وجه الـدين بهـدف العـودة إلى المبـادىء الأولى لــه Premièrs Principes De La Religionأي الدفاع عن العقيدة.

وبالإضافـة إلى هذا الـدفاع تنـطوي «الخواطـر» على فقرات لاذعـة في السياسة وإرهاصات بالفكر الوجودي المعاصر، من خلال النصوص التي تصور حال الإنسان، وتتسـاءل عن وجوده ومصيره، وعدمه.

ويختلف أسلوب كتابة «الخواطر» عن كتابه «الرسائل الريفية» Lettres Provincialsفالفيلسوف يبدو في الأولى متحمساً للدفاع عن الدين ضد الملحدين، والمتحررين، في حين أنه أخرج الثاني تحت اسم مستعار حين دخل دير بور - رويال إتسم بالطابع الجدلي ولم يتضح فيه موقفه الأساسي من الدين والفلسفة، في حين أن «الخواطر» تصور محاربته لذاته، وللأحرار وتضم رؤية جديدة له، وخاصة وهو يسمو بنفسه، وخلقه ويترسم خطوط فكر جديد يقوم فيه بدور المدافع عن الدين والسياسة والأخلاق والإنسان.

ومما يذكر عنه في هذا الصدد أن كتاباته الخمسة وفقراته القلقة في هذا المؤلف إنما قد أتته في حال من الجفاف Secheresseأو الجدب Aridite[1] وعلى هذا النحو فقد عبر كتابه «الخواطر» عن اتجاه العودة إلى الدين، والتأمل في مصير الإنسان.

والخواطر هي نبذة فكرية من التأمل في وقت الفراغ، أو خواطر ترد عن ذهن المرء أثناء حال تأمله في وقت فراغه وتعبر عن مشاغل الحياة وأعبائها كان «بسكال» يكتبها على أوراق وجدت بعد وفاته، وهي ملاحظات Notesتكتب يومياً Aui Jour De Jourبصور سريعة ومقتضبة وتتألف من عدد كبير من الأفكار المكتوبة في مجالات الدين، والفلسفة والسياسة والأخلاق، والأدب، كما تشتمل الخواطر على دراسة اجتماعية للعادات، والتقاليد السائدة في القرن السابع عشر، وعلى اتجاهات وأفكار في مجال الأدب ذات قيمة أدبية كبيرة.

---

(١) الجفاف أو الجدب حال أو لحظة يصل فيها رجل الدين الزاهد إلى مرحلة عالية من الصفاء والبقاء الروحي فيبلغ قمة السمو النفسي بعد أن يتخلى عن نوازع الجسد ومغرياته حسب المصطلح الكنائسي.

Faguet; Emile: Pensee De Pascal Paris 1943. P. V Introduction.

ويحتـوي الكتاب على مجمـوعـات متبـاينـة من المـوضـوعـات الهـامـة سنعرض لها في التالي : -

1 — Pensèes Sur L'esprit et Sur Le Style.

أفكار عن الفكر وعن الأسلوب.

2 — Misère de Lhomme Sans Dieu — شقاء إنسان بدون الله .

3 — De La Necessitè Du Pari — في ضرورة الرهان .

4 — De La Necessitè De Croire. — في وسائل الاعتقاد .

5 — La Justice et La Raison Des Ettets. — العدالة ، وإدراك المعلولات النتائج

6 — Les Philososophes. — الفلاسفة .

7 — La Morale et La Doctrine. — الأخلاق ، والمذهب

8 — Les Fondements de La Religion Chretienne. — أسس الدين المسيحي .

9 — La Per Pètuitè. — الأزلية .

10 — Les Figuratits. — التشبيهات (التصوير الأدبي) .

11 — Les Pro Phetes. — التنبؤات .

براهية السيد المسيح . 12 — Preuves de Jesuschrist.

المعجزات . 13 — Les Miracles.

وفي ضوء هذه الموضوعات - الكثيرة المتعلقة بمجالات متباينة - تبدو أهمية «الخواطر». التي ترجع تسميتها إلى أساتذة بور رويال الذين أطلقوا عليها إسم خواطر عن الدين وعن الأخلاق ثم ظهر العنوان بعد ذلك - مختصراً إلى الخواطر - «Les Pensees» .

وجدير بالذكر أنها تأملات تطلعنا على فكر فيلسوف أخلاقي Moroliste وعالم، وفيلسوف وجودي مؤمن، ورجل دين، وسياسي بارع .

والخواطر وإن كانت تنطوي على مجموعة كبيرة من الأفكار التي تتعلق بجوانب الحياة الإنسانية، وتتعمق النظر في باطن الإنسان الضعيف القلق إلا أنها تنطوي على أمل كبير موقوف على معرفة الله الصادقة، والرجوع إليه .

ومما جعل لهذا المؤلف قيمة علمية كبيرة جمال أسلوبه ورشاقته اللذين تميز بها «بسكال» باعتباره أديباً يقول «جان مينارد» في هذا الصدد: - «لقد تميز أسلوب «بسكال» بالخيال الرحب الذي تحولت معه كل فكرة إلى رؤية ملموسة، وكل برهان عقلي إلى واقع معاش. فمما لا شك فيه إنه يحاول في خواطره» تمثيل شخصية القاضي والشاعر في محاولته لاستيعاب المسرحية الإنسانية الكوميدية . Comedie Humanitè بأسلوب قلق ومفعم بالعاطفة، وبفكر عالم وفيلسوف ومتصوف»(١) وعن مواقف «بسكال» الواقعية والوجدانية ومعايشته لتجاربه الشخصية يقول ميشيل وليجيرن: «لم يلتزم «بسكال» في كتابة موضوعاته بمنهج سابق لكنه انبثق نتيجة معايشته المباشرة للواقع وتجربته

(١) Misnarb, Jean: **Pascal** Paris Troisieme Edition 1951. P. 194.

في المناسبات المختلفة»[1]. أما المرحوم الأستاذ يوسف كرم فيرى أنه يعد من أعظم من كتبوا في مجال النثر الفرنسي وهو يعبر عن ذلك بقوله: «يعتقد كثير من المفكرين أن «الخواطر» عمل عظيم فعلى الرغم من أنه كتاب رث الشكل، متناثر الأجزاء إلا أن كل قطعة فيه تعد آية من آيات النثر الفرنسي»[2].

ونحن نرى أن هذا العمل كتاب متعدد الوجوه عريق المغزى معبر خير تعبير عن روح وشخص «بسكال». فيكفي أن تطالعه حتى تجد نفسك أمام حشد هائل من النصوص أو الأفكار المتراجمة بجلاء عن قضايا الأدب أو السياسة أو الدين أو الأخلاق أو الإنسان. وقد يبدو البعض الآخر من الأفكار في معالجة خفية ومستترة لنفس القضايا، كما يظهر البعض منها في أسلوب لاذع أو سافر.

ومع أن بعض المفكرين يدحضون من قيمة هذا المؤلف ويخلعون على خواطر الاضطراب والتناقض إلا أن ذلك لا يقلل من جمال أسلوبها الأذلي، وقيمة موضوعاتها الفلسفية، والأخلاقية، والدينية.

وجدير بالذكر أن هذا الاضطراب والقلق الذي يظهر في أسلوب بعض «الخواطر» إنما ينبعث أصلاً من بعض التجارب القلقة، والمضطربة لبسكال ذاته والتي أملتها عليه ظروف وصراعات العصر بين الفلسفة والعلم والدين.

2 — Les Lettres Provinciales:

الرسائل الريفية:

وهو ثاني مؤلف «لبسكال» من حيث الأهمية. نشره بين عامي ١٦٥٦ م

---

(١) Marie — Rosele Guernet Michelle Guern: **Les Pensee de Pascal De L' Anthropo-logie Ala Athealogie,** Larousse Universite Librairie, Larousse. Paris 1942 211 — 212ʳ

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (بليز بسكال) دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ص ٤٩.

ـ ١٦٥٧ م كان الغرض من كتابته الدفاع عن العقيدة المسيحية، وبيان موقفه الديني والأدبي تجاه أتباع «بور رويال» وخاصة بعد تجدد الخلاف بين اليسوعيين، «وجانسينوس».

وقد كتب «بسكال» دفاعه عن أتباع «بور رويال» عندما طلب من «أرنولد» Arnauld مساعدته في الدفاع عنهم فكتبه في أول يناير عام ١٦٥٦ م موقعاً عليه باسم مستعار، غير أن سرعة انتشار الخطاب، وعظم أثره في الرأي العام لم يخفف من حدة الخصومة، فمضى اليسوعيين في مهاجمة أتباع «بور رويال»، واستمر «بسكال» في تحرير الرسائل إلى صديقه في الريف حتى بلغ عددها ثماني عشرة.

وكان لهذا المؤلف القيم أثر كبير على الفكر الفرنسي في مختلف مجالاته فعلى المستوى الأدبي كان أسلوبه رائعة من روائع النثر في الأدب الفرنسي كما هيء ظهوره في الرأي العام في فرنسا للخصومة مع اليسوعيين على المستوى الديني، ودفع الكتاب للثورة عليهم في القرن الثامن عشر. وفي مجال الحياة العملية، والنفسية نجده يحلل باستفاضة دوافع الحياة النفسية، والعمل وينتقل فيه من مناقشة مسائل النعمة والخطيئة وغيرها. . . إلى قواعد الأخلاق العملية خاصة وأن الصراع الذي نشب آنذاك بين أتباع «بور رويال» وخصومهم لم يكن يحدث ـ في نظر «بسكال» ـ بصدد المسائل النظرية بل كان يهدف إلى بحث سلوك الإنسان وحدود تصرفاته وغاياته في الحياة الواقعية، وما يترتب على ذلك من معايير تحكم حياته الأخلاقية، وهذا ما يبرر عرضه لمسألة النعمة، والخطيئة في بداية هذا المؤلف، ثم الانتقال بعد ذلك إلى بحث ومناقشة المسائل الأخلاقية، وعودته في النهاية لبحث مسألة النعمة، فيعرض لدراسة مقارنة بين موقفي أتباع بور رويال، واليسوعيين من هذه المسألة حيث يبرز فيها موقف الجزويت اللاملتزم في الأخلاق.

ومن العوامل التي ساعدت في نجاح هذا المؤلف هو اجتهاد «بسكال»

في تصـوير خصـومه وعـرض آرائهم بصورة سـاذجة، ثم مهـاجمتهم في لهجة ساخرة لاذعة، ونقد أفكارهم ومبادئهم بـأسلوب مباشـر واقعي لم يستخدم فيـه الجـدل المدرسي إنمـا عبـر مبـاشـرة عن عنصـري الفكـر، والعـاطفـة بـدون الاستعانة بالمصطلحات الفنية.

وبـالإضافـة إلى الرسـائل الـريفية كـانت «لبسكال» كتـابات أخـرى منها كتابات في النعمة.

3 — Ecrits Sur La Girace:

وهي رسالة يبحث فيها مسألة النعمة الإلّهية، وموقفـه فيها كمـا يبين فيها مـوقف جمـاعتي الجـانسينست، والجـزويت فضـلاً عن بحث في مسـألـة المعجزات، وغيرها من موضوعات تتعلق بالعقيدة.

تصنيفات 4 — Opuscules

وهي تصنيفات صغيرة[١] هامة تنوعت دروب البحث فيها بين اتجـاهات فلسفية تبحث في الوجود الإنساني، وفي حركة الإنسـان وسكونـه؛ حيث تبرز لنا الروح الوجودية العاطفية «لبسكال»، والأسلوب الوجودي المؤمن كمـا تضم تفسيرات ومباحث في العقيدة والخلاص، وغيرها من مسائل الدين.

وبالإضافة إلى المؤلفات السابقة كـانت «لبسكال» العـديد من الـرسائـل الفلسفية، والاجتماعيـة التي ألقت المزيـد من الضوء على أفكـاره الأساسيـة، وظروف حياته وبنات فكـره، وإذا استثنينا الـرسائـل المتعلقة بـالجانب العلمي فإن مجموعة الرسائل التي كتبها «بسكال» تنقسم إلى ثلاثة أنـواع يتكون النـوع

---

(١) Opus Cules

أعمال صغيرة في مجالات العلم أو الأدب، أو الفلسفة أو الدين.

Petit Ouvrage de Science On Qe Litterature.

الأول منهـا من الرسـائل العـادية Lettres Familiesأمـا النوع الثـاني فيشمـل الرسائل الموجهة إلى الدوق دي «روانيز» ولشقيقته .

Lettres Au Duc de Ronne 3 et a Sa Soeur.

أما النوع الثالث فيضم مجموعة رسائل مختلفة Lettres Divorses .

أ ـ رسائل النوع الأول:

1 — A Mademoselle Perier La Conseillere, A Clermont De Rouen Ce Samedi Dernier Janvier 1643.

* رسالة إلى الفتاة بيرييه مستشارة كليرمونت في يناير ١٦٤٣ م .

2 — Lettre de Pascal et de Sa Soeur Jacqueline A Madame Perier Leur Soeur A Paris Ce 5 Novembre Apres Midi 1648.

* رسالة من بسكال وشقيقته جاكلين إلى شقيقتهم السيدة بيرييه بـاريس نوفمبر ١٦٤٨ م .

3 — Lettre A Sa Soeur Madame Perier Ce 26 Janvier 1642.

* رسالة إلى شقيقته السيدة بيرييه يناير ١٦٤٨ م .

4 — Lettre de Pascal et de Sa Soeur Jacqueline A Madame Perier Leur Soeur, Paris Decembre. 1648.

* رسالة من بسكال وشقيقته جـاكلين إلى السيدة بيـرييه بـاريس ديسمبر ١٦٤٨ م .

5 — Lettre Sur La Mort de Monsieur Pascal Le Pere Ecrit Par Pascal A Sa Soeur A M Perier et Son Mare 17 Octobre 1651.

* رسالة عن الموت للسيد بسكال الأب كتبها بسكال وشقيقته إلى مـدام بيريه وزوجها، أكتوبر ١٦٥١ م.

6 — Extrait D' Une Lettre A Monsieur Perier de Paris E Vendredi 6 Juin 1653.

* ملخص من رسالة إلى السيد بيريه، باريس يونيه ١٦٥٣ م.

7 — Lettre A Mademoiselle Perier Aclermont, En Auvergne.

* رسالة إلى الفتاة بيريه في كليرمونت.

8 — Fragment D' Une Lettre A Madame Perier.

* ـ جزء من رسالة إلى السيدة برييه.

ب ـ رسائل النوع الثاني:

Lettres au Duc de Roanneg et a sa Soeur.

1 — Lettre Septembre 1656.

2 — Dimanche 24 Septembre 1656.

3 — Sepetmbre ou Octobre 1656.

4 — Fin D'Octobre 1656.

5 — Dimanche 5 Novembre 1656.

6 — Novembre 1656.

7 — Decembre 1651.

8 — Decembre 1656.

9 — Dimanche 24 Decembre 1656.

جـ ـ رسائل النوع الثالث:

Lettres Diverses.

1 — Lettre a La Serenissime Reine de Suede.

2 — Fragement d' Une Lettre de Pascal au Père La Louere, Septembre 1658.

* جزء من رسالة لبسكال إلى الأب لالوبيه.

3 — Fragment d' Une Lettre A Werne 13 Septembre 1658.

* جزء من رسالة إلى ويرن.

4 — Fragment D' Une Lettre au Père La Louere 18 Septembre 1658.

* جزء من رسالة الأب لالوبيه ١٦٥٨ م.

5 — Lettre A Huygens de Paris La 6 Janvier 1659.

رسالة إلى هيجنز يناير ١٦٥٩.

6 — Lettre A Fermat de Rienassais Le 10 Aoute 1662.

* رسالة إلى فيرماه أغسس ١٦٦٢ م.

7 — Lettre a La Marquise de Sable.

* رسالة إلى ماركيز دي سابليه.

جـ ـ موقف بسكال من كتابة الخطابات:

بعد عرضنا لرسائل بسكال، يصبح من الغريب أن نعرف أنه لم يكن ميالاً إلى كتابتها، فلم يكن من هواة كتابة الخطابات ولذا فقد كانت المجموعة النادرة منها على درجة كبيرة من الأهمية وخاصة تلك التي كتبها لشقيقته السيدة بيرييه فإن قراءتها تطلعنا على مادة مثيرة، وموضوعات شيقة تتعلق بظروف وحياة العائلة، كما تعبر عن المشاعر الطيبة المتبادلة بينهما وتفصح عن مشاغله، وأحلامه في هذه المرحلة. أما النوع الثاني منها فكان مخصصاً لعرض الرسائل بينه وبين روانيز الذي بلغ تحمسه وحبه له حد مراسلة شقيقته كذلك[1].

ويضم النوع الثالث من الخطابات مجموعة متباينة منها كان من بينها خطاب للملكة «كريستين» Christineالذي انطوى على مشاعر حارة متبادلة بينهما، فضلاً على شرحه التفصيلي لاختراع الآلة الحاسبة. وخطاب آخر أرسله إلى «فيرماه»، يطلعه فيه على ظروف مرضه، وإهماله للهندسة.

وكان الخطاب الثالث مثال رسالة رقيقة مهذبة للسيدة «دي سابليه». أما خطاباته الأخرى فقد تعلقت ببعض أعماله العلمية[2].

---

(١) Strowski, Fortunat: **Oeuvres Complètes** La Corres Pondance — Chapitre III, Vol III P 417.

(٢) Ibid, P. 417.

د ـ أهمية مؤلفاته وأثرها

رأينا من خلال عرض مؤلفات «بسكال» أنها اشتملت على اتجاهات متعددة، وموضوعات متباينة، على الرغم من أنه كان يتجه نحو مطلب ديني بهدف إقناع المتحررين بالعودة إلى حظيرة الدين عن طريق البرهان العقلي.

وقد عبر في كتاباته عن أهمية دراسة الإنسان، والوجود، بقدر ما تحمس للدين، واهتم بتناول قضايا العلم الرياضي، والطبيعي ودفعته نشأته الجمالية واهتمامه بدراسة اللغات إلى أن يدلو بدلوه في مجال الأدب فأصبح في عداد مشاهير كتاب النثر الفرنسي في عصره ويكفي أن نعلم أن كتاباته كانت تجمع بين دفتيها حماسة الفكر الفلسفي، وروعة الأسلوب الأدبي الذي تميز به هذا العصر الذي لم يقتصر التغير فيه على مجال العلم فحسب بل تناول شتى المعارف النظرية والعملية فكان عصر الفلسفية، والسياسة، والفنون وغيرها من مجالات الفكر الذي ساهم فيها الفيلسوف ـ موضوعاً وأسلوباً ـ بالقدر الوفير.

ولقد تميزت الكتابات «البسكالية» بالتركيب فهو يعرض في «الخواطر» مثلاً لمسألة الشقاء الإنساني، ثم يتطرق بعد ذلك إلى معرفة الله والإنسان بعد أن يعبر عن المسألة الأولى بأسلوب عميق وأخاذ[١]. يقول كوزان في معرض حديثه عن الخواطر: «إن خواطره نظم هندسي متأجج الاشتعال»[٢].

والمنهاج البسكالي عقلي، تأملي، وتجريبي أيضاً يعتمد على الملاحظة والتجربة في مؤلفاته العلمية التي سجلت لها سبقاً علمياً في عصره ووضعته في مصاف رواد العلم والتجربة في القرن السابع عشر.

---

(١) Marie — Rose, Le Guern et Michel Le Guern; **Les Pensées** P. 211.

(٢) Faguet: Emile; **Pensées de Blaise** Pascal. P XIV.

٤ ـ مُلحَق

خاص بأعمال الفيلسوف

مشكلة كتاب

مقال عن انفعالات الحب

Discours Sur Les Passions De L' Amour

أو

مشكلة كتاب

بعد عرضنا لأعمال «بسكال» ورسائله العلمية، والفلسفية، والدينية نشير في هذا الملحق إلى مشكلة الكتاب الذي ذكره المؤرخين «مقال عن انفعالات الحب» وأثاروا التساؤلات حول صحة نسبته إلى «بسكال» أو غيره من فلاسفة، وأدباء عصره.

ويعد هذا المقال من المؤلفات التي أثارت مشكلة الانتساب إلى أعمال «بسكال» فقد اختلفت الآراء حول نسبته إليه، وكان وجوده ـ في البداية ـ مخطوطاً مجهول المؤلف هو السبب وراء اختلاف وجهات نظر المؤرخين في نسبته إليه، أو لغيره من مفكري عصره. وقد ظل النقاش حول هذه المشكلة مفتوحاً قرابة المائة عام.

فمنذ عام ١٨٤٣ م أكتشفت Cousin مخطوطاً Manuscrit منسوخ بعنوان «مقال في انفعالات الحب» وهو نفسه عنوان الكتاب، وما أن قرأه حتى

نسبه إلى «بسكال» ودعم هـذا الكشف العلمي بمقال لـه في مجلة (العالمين) في ١٥ سبتمبر عام ١٨٤٣ م مشيراً إلى احتمال نسبته «لبسكال» لـوجود تشـابه كبير بين روح كتابته وأسلوب الأخير في الكتابة.

وفي حين أشـار «كوزان» إلى احتمـال نسبـة الكتـاب إلى بسكـال نجـد «فلوت» L' Abbe Flotte يكـذب هذا الاحتمـال في دراسة عن «بسكـال» عام ١٨٤٦ م وشـاركـه فـي هـذا الـرأي «بـرنتـيـر» Brunetiere و«بـودور» Boudhors. إلا أن اكتشاف «جازييه» Gazier لنسخة أخـرى مجهولـة الكاتب عام ١٩٠٧ م قد فتح باب النقاش من جديـد فانقسمت الآراء إلى ثـلاثة يؤكـد الأول منها: نسبة هذا العمل المجهول لبسكال دون غيـره، أما الـرأي الثاني: فيـذهب إلى نسبته إلى كتـاب كثيرين يعـد هـو واحـداً منهم، ويـذهب الـرأي الثالث إلى رفض نسبته له واعتباره من عمل كتاب آخرين غيره.

ومنـذ عام ١٩١٣ م حتى عـام ١٩٢٣ م احتدمت المنـاقشات بين الآراء الثلاثة حول صحة نسبته «لبسكال» أو لغيره بيد أن الاتجاهات المعاصرة آنذاك كانت تؤشر إلى احتمال نسبته إلى «بسكال».

ومن بين الآراء التي نفت نسبتــه لـه رأي «لــويس لافـومـا» Louis La Fuma ويؤكـد هذا النفي القـطعي في مقدمتـه التي عرض فيهـا لهـذا المؤلف يقـول فيها بـالحرف الـواحد Le Discours n' est pas de Pascal مبـرراً هـذا النفي إلى نسبـة عدد كبيـر من المؤرخين للكتاب إلى كثيـرين غير «بسكـال»، فتعددت الشخصيات المرجح أن يكون الكتاب خـاص بها. مـع عدم حـدوث اختيار ثابت ومؤكـد لشخص واحد ممن ظن في نسبـة الكتاب لهم. فكـان من بينهم الشيفـاليـه «دي ميـرييــه» Chevalier de Mere، و«بـروبـيـيـر» La Bruyere كانت المقالات كما كان من بين هؤلاء «ماركيز دي لوى» Marquise D' Alluye.

ويـرى «لافومـا» أن الانطبـاع الأول الذي يحـدث لمن يقرأ هـذا المقال المجهـول المؤلف يتمثل في كـون كاتبـه شخص عاطفي، ذو شخصيـة تمثـل بطولة في مسرحيات، وقصص كبيرة في عصر قلق مزدحم بالأحداث والتيارات الفكـريـة الثـوريـة، وبـظهـور تيـار أو (طبقـة المتحـزلقين) precieuses de somaize.

ومع ذلك فإنه يـرجح احتمـال نسبة الكتـاب بدرجـة كبيرة إلى المـاركيز «دي لوي» لحين يثبت العكس [1].

ومن الآراء التي تؤيـد احتمال نسبتـه إلى «بسكـال» رأى «سـتـروسكـي» الـذي يفـرد لهـذا المقـال جـزء في مؤلفـه «بسكـال وعصـره» يبحث في هـذه المشكلة بموضوعية محاولاً التوصل إلى معرفة إسم كـاتب المقال الحقيقي من خلال قراءته لروح المقـال نفسه، ولمـا تخفيه السـطور من اتجاهـات، وآراء. فيبحث في خواطره عن مكانة فكرة الحب، والحب الشريف الذي يعالجه.

يقـول ستـرويسكي: «إن المقـال يبـدو في مستـوى أقـل من المسـودة العشوائية، أو الملحـوظات، فمـا الذي كـان يرمي إليـه الكاتب من وراء هـذه الكتابات؟ هل كان يريدها حكم على نفس الطريقة لتبعة عند «لاروشي فوكـو» «La Rouche Faucauld»[2]. ويقـول كذلـك: «... لقـد كـان في مقدورنـا الاقتنـاع بذلـك إلا أن العنوان «المقـال» يوجـه أذهاننـا إلى مقال على طـريقـة الأحاديث لشيفاليه دي ميرييه. ويرى سترويسكي أن «المقال» ينطوي على قدر ضئيل من التنظيم فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام يمثل الأول تأمـلات عن القلب، وعن الطبيعة الإنسانية. أمـا القسم الثاني فيعـرض لتأمـلات في الحب عامـة، ويذكر في الثالث خصائص الحب»[3].

---

(١) Loisla Fuma; **Contre verses Pascaliennes.** Edition du Luxumbourg. Paris. P. 152.

(٢) Strowski, Fortunate; **Pascal et Son Temps** Librairie Plou Paris 1910. P. 269 — 270.

(٣) Ibid.

وقد لاحظ «سترويسكي» من قراءته لأفكار هذا المقال أنها مكررة في أكثر من موضع، فهي خليط من الأفكار الموضوعة في حالة فوضى كما يمثل البعض منها نقاط، أو أفكار تمهيدية لم يكتمل البحث فيها.

وعلى الرغم من نفيه، لأن يكون «بسكال» هو صاحب هذه الفوضى والنقص البادي على هذا العمل بيد أنه يتلمس في أفكاره روح فكره، ونبضات حماسه مما يشير إلى احتمال نسبته إليه.

وفي محاولته لترجيح نسبته «لبسكال» يرى أن المقال يبحث في موضوع الحب، وهو موضوع لا يستبعد أن يكون «بسكال» قد مارسه وبحثه.

كما أنه يحتوي على موضوعات تغلب عليها مسحة سخرية ونقد لاذع وهاتان الصفتان من صفات شخصيته كذلك وخلاصة القول أن ستروسكي ينتهي إلى احتمال نسبة الكتاب إليه أو إلى أحد المقربين له «كالشيفاليه دي ميربيه»(١).

وقد حاول «ستروسكي» وهو من أوائل من كتبوا في حياة «بسكال» أن يؤلف كتاب عنه يهديه إلى مدينة كليرمونت التي احتضنته، وكرمته كما أشار إلى احتمال نسبة الكتاب إليه.

وبعد أن بينا آراء الباحثين في صحة نسبة الكتاب إلى «بسكال»، أو إلى غيره من معاصريه آثرنا أن نتوقف قليلاً لقراءته وتحليله في ضوء فلسفة ديكارت في سبيل تكوين رأي في هذا الموضوع محل البحث.

وقد حاولت جاهدة أن أتبين ما تنطوي عليه نصوص هذا المؤلف الصغير وأن أحاول تلمس فكر «بسكال» ومتابعته من خلال دراسة هذه النصوص فتبين لي أنه ينطوي على عدد غير قليل من الأفكار أو الملاحظات ينصب معظمها

---

(١) Strowski, Fortunate; **Pascal et Son Temps** P. 37.

في موضوع واحد هو الحب Amour، ومشاعره المختلفة يقول المؤلف في أحد نصوصه: «إن الحب والطموح Ambitionومن بين المشاعر الإنسانية التي تنطوي على عواطف أخرى كثيرة، بيد أن سعى الناس المربط بينهما في الغالب يضعف منهما معاً[1].

ومن تحليل هذه الفقرة يتبين إشارة الكاتب إلى مشاعر الحب، والطموح وكيف أنهما لازمتان وهامتان لحياة النفس فالأول يساعد على العمل، والبحث الجاد. أما الثاني ـ مشاعر الطموح ـ فيدفع إلى تحقيق الآمال. وفي هذه الفقرة تبدو مسحة من اتجاه بسكال للثنائية التي برزت من خلال خواطره وأفكاره عن الجسد والنفس، والعقل، والغريزة، والعادة... وغيرها... من أفكار كالمتناهي واللامتناهي. الانحطاط والسمو؛ وهذا ما سوف يطلعنا عليه البحث فيما سيأتي ـ وربما أن الكاتب من جهة أخرى قد قصد من معنى الحب (حب الذات) التي تنمي طموح الإنسان.

ويصوّر المؤلف في نص آخر أهمية الفكر، وضرورته كما يبرز مقدار الجهد الذي يبذله الإنسان حين يقوم بعملية التفكير التي تجهد عقله، وتذهب براحته، وهدوئه. ومن ثم يتحول الفكر الذي يسهم في تحقيق النظام والعادة إلى شيء مجهد وشاق. ولما كان الروتين العقلي، ونظام الأفكار يفرض على الحياة برنامجاً معيناً يسأم الفرد من مسايرته، ويمل من متابعته، فقد كانت الحركة، والفعل لازمين لحياته حتى تستقيم، ويهنأ بها وهنا يصبح من الضروري أن ينطوي قلب المرء على عواطف قوية جياشة، ومشاعر رقيقة تنبع من وجدانه الحي حتى لا يتسرب الملل إلى حياته فيفسدها وتشير لفظة الملل إلى نفس ما أشار إليه (بسكال) من أفكار الملل، والضجر كما أن مسألة

---

(١) — — — **Discours Sur Les Passions de L'Amour,** Introduction de Louis la **Fuma** De-lmas Paris 1950. P. 1 P. 67.

التحرر من قيود العقل والخروج على قواعده إنما تلمح إلى موضوع اللهو أو التسلية التي سوف ينوه إليها «بسكال» في خواطره كثيراً.

يقول الكاتب في فقرته هذه: (لقد ولد الإنسان ليفكر ومن ثم فلا تخلو لحظة واحدة من حياته بدون التفكير، الذي لا يستطيع الاستمرار فيه وقتاً طويلاً، ومن ثم فإن السعادة التي يحصل عليها منه تسبب له جهداً وشقاءاً تتحول حياته معها إلى روتين قاتل يصعب تحمله ولذلك يجب عليه أن يتحرك أو يفعل حتى يساير ضرورة الحياة وأن يحس بالمشاعر الممتلىء بها قلبه المفعم بمنابعها العميقة الحية)[١].

ومن تحليل هذه الفقرة يتضح لنا إيمان الكاتب المطلق بالتفكير العقلي مع ميله إلى إفساح مجال للهو الماثل في الحركة التي تخرج الإنسان من جمود الروتين إلى نشوة العاطفة، وحرارة الإنفعال كما إن لفظ الحركة والفعل اللذان يخرجان الإنسان من حالة الثبات والجمود إلى حالة اللهو العبث ثم يتحرك مرة أخرى في طريق عودته إلى الله إنما يشيران إلى روح فكر «بسكال» بدرجة كبيرة.

وإذا كان الكاتب قد ذكر مسألة اللهو، ومدى أهميتها في الترويح عن النفس، فقد أولى اهتماماً كبيراً للعقل ولدوره في بناء المعرفة التي تكمن في كل فرد على السواء وما عليه إلا القيام بمحاولة اكتشافها في ذاته عن طريق التفكير يقول المؤلف: ـ «غالباً ما تطرح أمور لا يمكن قبولها إلا بدفع الشخص للتفكير الذاتي والبحث عن الحقيقة ـ موضوع البحث ـ حتى يتمكن من معرفتها والتيقن منها»[٢] وهذه الفقرة تعني الإيمان بمنطق العقل والتسليم بأحكامه وهي بذلك تشير إلى العقل باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس،

---

(١) Discours, P. 1 P. 67.

(٢) Ibid; PXX P. 46.

وهذه نفس الأفكار الديكارتية التي عبرت عنها فلسفة تأثرت بفكر ديكارت أظن أنها فلسفة «بسكال» الذي لم يكن من معاصري ديكارت فحسب بل كان من أكثر المتأثرين به والداعين إلى منهجه، وإلى أن الحقيقة تعيش بداخل العقل، وما علينا إلا البحث عنها ومحاولة استلهامها حتى تصل إلى الصدق فيما نفكر فيه.

ومما يؤكد اتجاه فكر هذا الكاتب إلى العقلانية الديكارتية قوله: ـ «غالباً ما يتصور الناس أن حياتهم تبدأ بالميلاد، بيد أنني أذهب إلى غير ذلك فلا أراها قد بدأت إلا منذ ميلاد العقل، والاهتمام به. وهذا لا يحدث قبل سن العشرين»(١).

ومن تحليل هذه الفقرة تتضح لنا روح ديكارتية وراء السطور، وخاصة عندما يتصور الكاتب ميلاده من سن العشرين، أي السن التي يبدأ فيها الاعتماد على عقله، ولعل ذلك يشير إلى المرحلة المبكرة التي بدأ فيها أبحاثه، وتجاربه، ومقابلاته ومراسلاته وهي فترة خصبة في حياة «بسكال» ربما يكون قد أشار إليها من خلال السطور إذا افترضنا صحة كتابته لهذا المؤلف فقد بدأ ـ على ما يذكر تاريخ حياته ـ في هذا السن اهتمامه بالأعمال العقلية، والرياضية، والطبيعية.

وبالإضافة إلى ما ينطوي عليه الكتاب من فقرات كثيرة تشير إلى أهمية التفكير العقلي نجد فقرات أخرى تبحث في مفهوم اللذة أو المتعة Plaisir وأهميتها للعقل تقول فقرة منها: «ليس ضروري أن تكون متعة العقل حقيقية أو خاطئة، بل الضروري أن يقتنع بها»(٢).

ويشير مفهوم المتعة أو اللذة في هذه الفقرة إلى موضوع اللهو الذي

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid P. 68.

يقتنع العقل بضرورته فيصبح ضروري للإنسان، وربما ينطوي هذا النص على إشارة إلى حياة اللهو والتسلية التي عاشهما الفيلسوف وهو يمر بمرحلة الاهتمام الحسي واللذة قبل أن يشعر بأهمية الدخول في تجربة الدين. ويشير بعض فقرات المؤلف إلى عاطفة الحب المتأجج، التي يعرفها الكاتب بقوله: ـ «إن عاطفة الحب وليدة Naissant وناشئة دائماً ومن ثم فإننا نشعر بها وكأنها طفلاً بدون الرجوع إلى قول الشعراء»[١].

وتشير هذه الفقرة إلى معنى الحب المتجدد مما يعطي إنطباعاً لمؤلف محب شغوف ذو عاطفة يقول في موضع آخر: ـ «ليس أيسر من أن يتحول الإنسان من تكرار الحديث عن الحب محباً؛ لأن المحبة هي الشعور الطبيعي له»[٢].

والحب وفق هذا المفهوم شعور طبيعي يشعر به الإنسان، ولعلنا نتلمس من خلال الفقرات روح مؤلف مؤمن بالحب وبالعاطفة الرفيعة الصادقة أمام العقل وهو يقرن بين العاطفة، والعقل في فقرة أخرى يقول فيها: ـ «إن وضوح العقل يساعد في وضوح العاطفة لأن العقل الناضج الواضح يحب بشغف ويرى موضوع حبه بوضوح»[٣].

ومن تحليل هذه الفقرة نجد المؤلف يعطي أهمية لدور العقل في وضوح وصفاء الحب فنحن نعلم أن العاطفة أحياناً ما تدفع للخطأ، والرزيلة Vice ولكي يتجنب الإنسان ذلك يجب الرجوع إلى العقل للاسترشاد به في حالة الحب فهنا يكون الحب الملتزم الذي ربما قد مر بتجربته المؤلف، ولو افترضنا أنه ـ الحب ـ (لبسكال فلن يكون مستغرباً لا سيما وقد مرت حياته

---

(١) Ibid PXV P. 44.

(٢) Ibid PXV, P. 83.

(٣) Ibid PXIV P 84.

بمرحلة حسية عاطفية إنصرف فيها إلى اللهو، وارتياد المجتمعات حتى لقد (تبلور) لديه في ذلك الحين اعتقاد بفكرة الشرف Honñetetè . ومصطلح الرجل الشريف كان يطلق في مواجهة من يرتادون المجتمعات يفعلون فيها الرذائل ويصرفون الوقت في اللهو والتسلية. فكانت صفة الشرف غالية في ذلك الحين لا سيما وقد ساد تصور يرى أن طبيعة الإنسان تنطوي على الرذيلة أو (الخطيئة). وكان من يعملون بنشر تعاليم الشر يرون أن الطبيعة فاسدة بالضرورة ولو لم يكن هذا صحيح لأصبح الشرف هو أكثر الأشياء عدالة بين الناس.

وتبين فقرات هذا المؤلف مشاعر حب شغوف وشريف، تتخلله لمسات الالتزام والتحفظ، كما نلمح أيضاً من دراسة بعض الفقرات إهتماماً بالغاً بدور العقل، وأهميته في تكوين العاطفة، فالمؤلف في هذا الكتاب هو شخصية تؤمن بالعقل، والعاطفة وتندفع إلى اللهو، واللذة غير أنها تلتزم بعد ذلك وكلما أسهبت النصوص في وصف الحب، اللهو، والمتعة وجدنا فقرة أو نص يشير إلى المحافظة، والشرف، والالتزام. فهل يمكننا بعد ذلك الجزم بنسبة الكتاب إليه أو احتمال ذلك إن ستروسكي يشير في حياة «بسكال» إلى (إنه ربما يكون قد تبادل عاطفة مع سيدة تنحدر ـ من الطبقات العليا في فرنسا ـ فم تكن جذابة لكن رقيقة وعلى قدر من الجمال)(١).

وعلى فرض إحتمال نسبة المؤلف إليه. فمعنى ذلك أنه يكون قد مر بتجربة حب شريف لم يشأ أن يفصح عنه للمحافظة على شرف محاولته الانتساب إلى (دير بور رويال)، وربما للمحافظة على الفتاة التي أحبها وعلى صيت أسرتها المنحدرة من أصل راق، وربما لكونه متمسكاً بالخلق وميالاً إلى التدين بما يتنافى مع التصريح بمثل هذه العاطفة التي كانت تحمل على معان شريفة وغير ملتزمة. ومما يؤيد ذلك فقرة له يقول فيها معبراً عن شرف وقيمة

---

(١) Strowski, Forinpate. **Pascal et Son Temps**|P. 546.

هذا الحب: ـ (تبدو الأمور عظيمة عندما تعظم النفس وتسمو، فلا ينبغي أن يستجدي الحب من شخص ما فإنه لا يستجدي، بل يجدر الشعور به)[1].

وهكذا تبرز النصوص شعور سام رفيع تجاه الحب.

وخلاصة القول أن «بسكال» وعلى فرض أنه قد عاش بقلبه تجربة عاطفية فقد أولى عقله أهمية بالغة فمزج هذا الحب بالالتزام والشرف بقدر ما أشار إلى اللهو واللذة. ومما يلاحظ على فقرات هذا الكتاب اهتمام كاتبه بإبراز قيمة التفكير العقلي، والانفعالات العاطفية وهذان الموقفان ـ على ما أعتقد ـ قد عبرت عنهما فلسفة بسكال خير تعبير. يقول المؤلف في فقرة تعبر عن انفعال العاطفة: (إن الحب القوي العظيم هو الذي يسري فيه التجديد المستمر، فمن الرائع أن يرى المحب حبيبه متجدداً بعد لحظات غياب يشعر فيها بالنقص والقلق الذي يتلاشى بلقاء من يحب وهكذا يتحول الإحساس بالألم المبرح لغياب الحبيب إلى عطف وشفقة Compassion وهذه هي علامة الحب الكبير)[2].

---

(١) Discours PVII P. 70.

(٢) Discour. P. 11 P. 89 — 90.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية والسياسية في فرنسا وأثرها على فكر بسكال

١ ـ بسكال والوسط القضائي.

٢ ـ المؤثرات السياسية والاجتماعية والأدبية في فرنسا ودورها في اتجاه فكر بسكال.

٣ ـ النتائج السياسية، والاجتماعية، والأدبية، والعلمية لعصر بسكال.

٤ ـ بسكال، والفكر العلمي في القرن السابع عشر.

الحيَاة الاجتماعيَة والسَياسيَة في فرنسَا وَأثرهَا على فكر بسكال

قدمنا ـ في الفصل السابق ـ حياة الفيلسوف، وظروف نشأته، وأعماله العلمية وألقينا عليها الضوء بغرض الإحاطة بمنهجه، ومسار فكره في مجالات العلم، والفلسفة، والدين، والأدب.

وسوف نتناول في هذا الفصل طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية التي تشكلت فيها اتجاهاته الفكرية، وآرائه، وكيف تفاعلت شخصيته وتكونت أفكاره من خلال معايشته لظروف عصره الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، فالفلسفة ليست نتاج الشخصية المستقلة وحدها بقدر ما هي وليدة التفاعل المتبادل بين فكر الفيلسوف وأحداث المجتمع. وهذا ما سوف يتبين لنا أثناء البحث في هذا الفصل.

١ ـ بسكال والوسط القضائي في فرنسا:

لقد لعب الوسط القضائي الذي كان «بسكال» أحد أفراده دوراً بارزاً في فرنسا في القرن السابع عشر. فقد عمل والده قاضياً Juge ثم ترقى في مناصب القضاء إلى أن شغل منصب رئيس محكمة Chef de tribunal مختصة بشئون الضرائب Impots في كليرمون فيران Clermont — Ferrand.

ويبدو أن العمل القضائي كان موروثاً في عائلتهم. فقد ورث والد

«بسكال» مهمة القضاء عن جده الذي كان يعمل هو، ووالده في هذا الحقل أيضاً، وكان صهره يعمل هو الآخر قاضياً.

والأمر الذي لا شك فيه أن نشأة «بسكال» في أسرة تشتغل في هذا الحقل كان له أثره المحقق في تكوين فكره، وتقوية شخصيته، وترسيخ مبادئه. وكان لمكانة العائلة أثر في تنمية اعتداده برأيه وثقته في شخصه خاصة وأن عائلته كانت قد أخذت مكانة مرموقة بين وسط أصحاب الوظائف، وتمتعت بالمرتبة الثانية من حيث النبالة Noblesse.

ومما تجدر الإشارة إلى أن المجتمع الفرنسي كان قد انقسم في ذلك الحين إلى طبقتين، أو طائفتين يمثل الطائفة الأولى أصحاب الوظائف، أما النبلاء الأصليون وهم الذين ورثوا النبالة عن أسرهم فيشكلون الطائفة الثانية. وقد أطلق على أصحاب الوظائف أو من كانت مكانتهم في المجتمع ترجع إلى ما يرتدونه من ثياب بنبلاء الثوب. فمن هم نبلاء الثوب؟ وما الفرق بينهم وبين نبلاء السيف؟

أ ـ العائلة بين نبلاء الثوب، ونبلاء السيف:

تمثل طبقة نبلاء الثوب Noblesse de robe فئة من أفراد المجتمع الفرنسي نشأت في خلال القرن السادس عشر ولعبت دوراً خطيراً في حياة فرنسا السياسية. والأدبية، والاجتماعية والدينية كما قامت بدور لا يقل أهمية على المستوى الديني، والفلسفي.

وكانت الغالبية العظمى من مفكري فرنسا يشكلون هذه الطائفة التي نشط أفرادها في خلال القرن السادس عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر ومارس الكثير منهم مهنة القضاء، والمحاماة. ويعد «مونتاني» Montaigne الذي كان يعمل قاضياً وابناً لقاضي واحد منهم وكذلك «ديكارت»

Descartes الـذي درس القانـون في جامعـة بواتييـه، كما عمـل والـده رئيسـا لمحكمة تور Tour، مالبرانش Malebranche الذي شغل والده منصب رئيس محكمة باريس. وكذلك شأن أرنولد Arnauld الذي انحدر من أسرة من كبـار المحامين في ذلك الحين.

وقد كان لظهور هذه الطبقة تاريخاً بارزاً في فرنسا. فقد بدأت تزدهر في عهد لويس الـرابع عشـر الذي كـان يختار وزرائـه من بينهم في الوقت بـدأت تضعف فيه طبقة نبلاء السيف Nobles de l' èpèe.

وقـد ساعـد اختيار الملك لأفـراد هذه الفئـة في الحكم في قوة شـأنها، وعلو مكانتها في المجتمع الفرنسي بعد أن كانت من بين الـطوائف العامـة في ذلك الحين. وقد عملت ـ هـذه الطبقـة ـ من جهة أخـرى على تقويـة نفوذهـا فاجتهد أفرادها في مجال النشاط الاقتصادي، وجمعوا الأموال الكثيرة واشتـروا الأراضي، كما سعوا لتربية أبنائهم، وتعليمهم. وكان القرن السادس عشـر هو عصرهم الذهبي حيث ازدهرت فيه التجارة الخارجية، والداخلية فشاركـوا فيها بنصيب وفير وقاموا بإنشـاء المصارف، والبنـوك فتدعم مـركزهم وارتفعـوا فوق طبقـة العامـة مما دفـع الملك في كثيـر من الأحيـان إلى اللجـوء لهم في سـد حاجاته[1] وعلى هذا النحو تكونت منهم طبقة وسطى بين طبقتي العـاملين من الشعب، والمحاربين أو من عرفوا بطبقة (نبلاء السيف).

وكـان من نتائـج النجاح السـريع لأفـراد هـذه الـطبقـة وحصـولهم على المـركز، والجـاه أن اعتمد عليهم فتـرك لهم مهام فـرض الضرائب على أعلى مستوى من السلطة فأصبح لهم حق زيادتها، وتنويعها، وتوزيعها، كما اعتمـد عليهم في مقاضاة الناس، وفي الحكم بالعدل بينهم.

وقد ساعدت الحروب الكثيرة، وتعقد الحياة في المملكة الفـرنسية على

(١) نجيب بلدي: بسكال دار المعارف بمصر ١٩٦٨ م ص ٢١ : ٢٢.

زيادة سلطان وسيطرة هذه الفئة، كما جاء قرار الملك الخاص بجعل وظائفهم وراثية يتوارثونها أباً عن جد دافعاً لهم على تحقيق مزيد من النجاح والكسب في المجتمع الفرنسي، كما مهد هذا القرار الملكي لظهور أسر قوية كونت طبقة من «نبلاء الثوب، وهي الطبقة التي طردت نبلاء السيف في نهاية القرن الثامن عشر وانتزعت منهم ما كانوا يحصلون عليه من حقوق بل انتهى الأمر بهم إلى طرد الملك ذاته.

بعد هذا العرض التاريخي لدور طبقة (نبلاء الثوب)، وموقفهم الاجتماعي، والسياسي في المجتمع الفرنسي تتضح لنا صورة الحياة الأسرية «لبسكال»، ومكانة عائلته بين طبقات المجتمع الفرنسي مما يساعد على تفهم أثر هذه الحياة على فكره، لا سيما وإنه كان سليل أحد هذه الأسر. فقد عمل والده قاضياً ثم رئيس محكمة، وكان من الضروري أن تطبق عليه الامتيازات والحقوق نفسها التي تمتعت بها هذه الطبقة.

أما طبقة نبلاء السيف التي ترجع نشأتها إلى القرن السادس عشر والتي سمي أصحابها بطبقة النبلاء الأصليين الذين توارثوا النبالة عن أسرهم كما توارث أبناء طبقة الثوب وظائفهم عن أسرهم كذلك. ومن أسباب تسمية هذه الطائفة بالنبلاء هو انضمامهم إلى طائفة النبلاء لاشتراك أفرادها في الحرب في صفوف حاكم أو ملك فاكتسبوا إسم النبلاء أو (نبلاء السيف) بالوراثة بيد أن ظهور أهمية، ومكانة طبقة (نبلاء الثوب)، وارتفاع منزلتهم عند الملوك أدى بالتدريج إلى تقلص دور طبقة (نبلاء السيف) وهبوط منزلتهم وظلت مكانتهم تتضاءل.

حتى أبعدهم الملك، فأصبحوا موضع إعراض بالنسبة له، الأمر الذي جعل موقفهم يزداد تدهوراً في أواخر القرن الثامن عشر. وظلوا على هذه الحال إلى أن تم طردهم في نهاية القرن الثامن عشر على يد طبقة (نبلاء الثوب) الذين

اختصوا أنفسهم بمميزات هؤلاء النبلاء المطرودين، وحينما سنحت لهم الفرصة وجهوا ضربتهم إلى الملك ذاته، واستأصلوا الملكية من فرنسا إبان الثورة الفرنسية.

ب ـ العائلة، ووزارة ريشيليو: ـ

قدمنا ـ فيما سبق ـ عرضاً تاريخياً لحالة المجتمع الفرنسي ودور الطبقات فيه من خلال القرنين السادس، والسابع عشر من الناحيتين السياسية، والاجتماعية. وما يترتب على ذلك من آثار على عائلة «بسكال». ودورها بالنسبة لأحداث هذا العصر.

ولكن الحال لم يدم طويلاً على هذه الطبقة المثقفة التي كانت عائلة «بسكال» واحدة منها. فسرعان ما تغير مركزها في خلال القرن السابع عشر فاضمحلت سلطتهم. ولا سيما منذ بداية حكم الملك (هنري) الرابع. ثم قويت سلطتهم مرة أخرى بعد وفاة (ريشيليو) Richelieu. ولكنها عادت وتقوضت مرة أخرى أثناء حكم «لويس الرابع عشر» Louis XIV.

وقد أخذ مركز (نبلاء الثوب) في الضعف. ولا سيما في عهد «ريشيليو» الذي تدهور فيه حال (نبلاء السيف) فوطدت الحكومة مركزها، ومن بين الأحداث التاريخية التي برز فيها دور أسرة «بسكال» في ذلك الوقت هي المظاهرة العنيفة التي قامت بها طبقة (نبلاء الثوب) عام ١٩٣٨م أمام بلدية باريس احتجاجاً على قرار فرض الضرائب على دخول أصحاب الوظائف.

ومما يذكر أن والد «بسكال» كان على رأس المتظاهرين وعندما علم بأن اسمه أدرج ضمن قائمة المتهمين في هذا الاحتجاج. والمزمع بالقبض عليهم من زعماء هذه الحركة فر وعاش مختفياً فترة حتى صدر قرار (ريشيليو) بالعفو

عنه. وتعيينه مديراً للضرائب بمدينة روان Rouenالتي حل بها مصطحباً أفراد أسرته [١].

ويعد ما وصل إليه حال هذه الأسرة من نزوع شديد إلى الدين. وميل للعزلة في الأديرة أحد نتائج الحالة السياسية. والاجتماعية المتردية التي مرت بها البلاد والتي تركت آثارها العميقة عليها.

ففي حوالي النصف الثاني من القرن السابع عشر وبعد العديد من مراحل النجاح والأقوال نجد انهياراً لأفراد طبقة (نبلاء الثوب) فيعتزلون الحياة السياسية. ويسارعون إلى فرض العزلة الاجتماعية على أنفسهم. والتضحية بما لديهم من أموال. ومركز اجتماعي ويعتكفون في الأديرة Les couventsوالرهبنات [٢] Religieuses. ليس أدل على ذلك مما حدث لأسرة (أرتو) ـ وكانت أسرة قضائية ذات جاه وسلطان ـ التي اتجه جميع أفرادها شباب ونساء في القرن السابع عشر إلى دير بور رويال Port — Royalوهم أفرادها ينادون بحركة دينية كان لها أثرها الخطير في تاريخ فرنسا الديني.

(١) Strowski, F. **Pascal et son temps** Ch II P. 33.

(٢) Ibid.

٢ ـ المؤثرات السياسية والاجتماعية والأدبية في فرنسا ودورها في اتجاه فكر بسكال

عرضنا ـ فيما سبق للحالة الاجتماعية في فرنسا خلال القرنين السادس، والسابع عشر، وحاولنا إبراز مركز أسرة «بسكال» في المجتمع الفرنسي آنذاك، والأثر الذي أحدثته طبقة نبلاء الثوب التي تنتمي إليها أسرته ـ في المجتمع وفي هذا الموضع نبين ظروف فرنسا السياسية وما ترتب عليها من آثار اجتماعية، واتجاهات فكرية انعكست بدورها على فكر «بسكال» الذي عبر خير تعبير عن صورة هذا الصراع السياسي، والاجتماعي، والأدبي، والفلسفي في هذه المرحلة.

١ ـ المؤثرات السياسية: ـ

كان للظروف تأثير على فكر «بسكال» في مرحلتين هامتين لعبا دوراً بارزاً في اتجاه السياسة الفرنسية وقتها هما مرحلة الثورة الأهلية. وفترة حكم لويس الرابع عشر اللذان أحدثا أثراً لا يستهان به في مجري الحياة السياسية التي كان لها أثرها العميق على آراء «بسكال» السياسية.

أ ـ مرحلة الثورة الأهلية:

لمسنا من قبل أهمية الدور الذي لعبته طبقة «نبلاء الثوب» في المجتمع الفرنسي وما أحدثته من ثورة وتغيير في البناء الاجتماعي والسياسي له وكانت هذه السنوات من الثورة هي ما عرفت بالثورة الأهلية La Revolution Nationalالتي دامت قرابة عشر سنوات تزعم فيها «نبلاء الثوب» الثورة في مراحلها الأولى، وثم تسلمها منهم «نبلاء السيف» بعد ذلك.

وهكذا كانت لظروف الحياة السياسية القلقة، وما نتج عنها من ثورة في الفكر الفرنسي أثر بعيد الغور على تكوين بسكال العلمي، والفلسفي والأدبي،

والديني. وقد دفعته هذه المؤثرات الخمسة إلى الإلتحاق بدير بور رويال، فينضم إلى أتباع الحركة الدينية نواة الطبقة المتوسطة «نبلاء الثوب» الذين بذروا بذور الثورة الدينية التي لا تقل في أهميتها عن الثورة السياسية التي كانت تشتعل خارج الدير. وتكفي رسائل بسكال ومؤلفاته شاهداً على هذا الاتجاه فقد كانت: (الخطابات الريفية، و (الخواطر) تعبيراً عن روح فكر ثائر متسائل، يقظ لحوادث العصر، حائر في مصير الإنسان الذي يضرب بجذوره في القلق، والضجر، والعدم لقد عبر «بسكال» بأسلوبه الساخر اللاذع عن روح عصر أغرقه الحروب الأهلية، والصراعات المدنية، والسياسية التي كان يئن تحت وطأتها المجتمع الفرنسي. ومن ثم تصبح الثورة الروحية الواضحة التي تزخر بها صفحات تلك المؤلفات، واتجاه الزهد والتدين الذي اتجهت له روح «بسكال» صدى لهذه المؤثرات وثمرة ضرورية للثورة السياسية تنتهي من أثر هذه المرحلة المبكرة على فكر «بسكال»، التي دارت رحاها في مجال السياسة، وما انتهت إليه من العنف، والثورة والنزوع إلى الدين، والاعتزال، إلى مرحلة جديدة لها مميزاتها هي مرحلة حكم لويس الرابع عشر.

ب ـ مرحلة حكم لويس الرابع عشر:

تعد مرحلة حكم الملك لويس الرابع عشر ذات أثر كبير على فكر «بسكال»، فقد عم فيها الاستبداد، وساد الفساد والظلم واختلفت بذلك عن فترة حكم لويس الثالث عشر ووزارة ريشيليو التي تميزت بالحزم والأمن، واستتباب الأمور ومع ما ظهر في هذا العهد من استبداد وفساد فقد عد بحق بداية بزوغ الأدب الكلاسيكي غير أن مرحلة الازدهار الفكري والرخاء الأدبي كان قد بدأ فعلياً منذ عصر لويس الثالث عشر ووزارة ريشيليو لما كان يتميز به من سلطات واسعة ونفوذ قوي، ومهارة سياسية فائقة، وقد سعى لتحقيق مشروعاته السياسية في داخل البلاد وخارجها ففي الداخل عمل جهده للقضاء على النبلاء، كما اجتهد في القضاء على أعداء البلاد في الخارج فجهز

جيوشه وأعدها لخوض الحرب داخلياً، وخارجياً. ومن بين مميزات هذه المرحلة كذلك هو تمتع الشعب بالحرية الكاملة التي منحها له الملك. وقد ظهر ذلك واضحاً في عدم تدخله في شئون الأفراد أو تقييد حرياتهم أو التجسس على ضمائرهم، وترتب على ذلك انتعاش الفكر، وخصوبة الأدب بعد أن أطلقت حريات المؤلفين والكتاب فيما يكتبونه، وآية ذلك أنه لم يتدخل بثمة رأي أو اقتراح خاص في عمل المجمع الأدبي الفرنسي الذي أنشأه بنفسه بل ترك حرية العمل فيه للأدباء وأهل الفكر مما شجع على حرية الفكر، وساعدت قوة الحاكم، ورضي المحكومون على تدعيم بناء النظام الملكي ذاته وقد أثرت جميع هذه المتغيرات على فكر «بسكال» الذي كان رجل فكر وأدب[١].

٢ ـ الظروف الاجتماعية:

عرضنا فيما سبق لظروف فرنسا السياسية فيما بين الحرب الأهلية، وحكم لويس الثالث عشر، ووزارة «ريشيليو»، ثم حكم لويس الرابع عشر. وسوف نعرض هنا لأثر الأوضاع السياسية على مجال الحياة الاجتماعية في ذلك الحين حيث اشتعلت نيران حروب الفروند الأهلية في أثناء حكم مزاران، وكيف تغلب نبلاء الثوب (القضاة) على نبلاء السيف وما حدث من صراع بين أتباع دير بور رويال، وبين اليسوعيين الذين هاجمهم «بسكال» وكانوا من أصدقاء السلطة ومساعديها ضد الثورة والعنف بسبب الصراعات، والقلاقل، والحروب. وكانت هذه الظروف الاجتماعية مجتمعة قد تركت آثارها واضحة على فكر «بسكال»، ورؤيته الاجتماعية.

٣ ـ التيارات الأدبية:

إذا كانت المؤثرات السياسية والاجتماعية قد لعبت دورها في توجيه فكر

(١) Le Febvre, H; **Pascal,** P. U. F. Paris 1931 P. 148.

(بسكال)، وفيما بدا على مؤلفاته من روح ثورة وحماسة أسلوب فإن التيارات الأدبية المعاصرة كانت قد أسهمت بنصيب وافر في فكره وفيما عبر عنه من آراء في ثوب أدبي رائع.

ويشهد هذا العصر بزوغ فجر (الأدب الكلاسيكي) La Litterature Classique الذي انتشر في عصر لويس الرابع عشر. وإن كانت هذه العبارة تطلق على المؤلفات الأدبية التي ظهرت في القرن الثامن عشر حتى أوائل نصفه الثاني، إلا أن الدقة تقتضينا أن نقصر تطبيقها على الأعمال التي ظهرت في فرنسا أثناء حكم لويس الرابع عشر وخاصة بين عام ١٦٦٠ م - ١٦٩٠ م. ففي هذا العام أو قبله بقليل بدأت مرحلة انتقال جديدة مماثلة لتلك التي بدأت بعد وفاة «ريشيليو»، وهو نفس التاريخ الذي كتب فيه «بسكال» مؤلفاته.

وقد تميز الأدب في هذا العصر بمميزات كثيرة منها توافر عنصري الإلهام والذوق في كتابات المؤلفين. ووضوح الموضوعات والمعاني مما يدل على تميز الفكر بالجلاء، وحضور المعاني في النفس وتميزها فيما بينها، كما تميزت بوجود النظام بين الفقرة وفقرات الفصل، وفصول الجزء، وأجزاء الكتاب مما يدل على توافر النظام بين المعاني مما يسهل انتقال الفكر من جزء إلى جزء آخر ويبدو أن ما تميز به الفكر في هذا العصر من صفتي الوضوح، والنظام إنما يشير إلى قاعدتين من قواعد منهج «ديكارت» الأربع[1] فكأن قواعد المنهج الديكارتي التي كتبت أثناء حكم «ريشيليو» لم تعطي ثمراتها إلا إبان حكم لويس الرابع عشر وهذا يبين أن هذا المنهج لم يلق تشجيعاً كافياً

---

(١) أشار ديكارت في مؤلفه (المقال عن المنهج) إلى أربع قواعد هامة ينبغي مراعاتها عند التفكير. أما القاعدتان المشار إليهما في القاعدة الأولى والثالثة. تقول الأولى: ... وألا أضمن في أحكامي إلا ما يتمثل لذهني في وضوح وتميز يزول معهما كل شك. ويقول في القاعدة الثالثة: أن أفكاري تسير سيراً منظماً مبتدأ من أبسط الموضوعات وأيسرها معرفة متدرجاً حتى أصل إلى أكثرها تركيباً بل أن افترض نظاماً بين الموضوعات التي لا تتبع بعضها الآخر تتابعاً طبيعياً.

في عهد لويس الثالث عشر على الرغم من أن هذه المرحلة توافق تماماً وقت كتابة هذه القواعد بيد أنها طبقت عملياً بهدف حفظ النظام في العصر اللاحق الذي تميز بالنظام وراعى تطبيقه أثناء حكم لويس الرابع عشر[١].

ويبدو أن الفكر الديكارتي قد ترك بصماته واضحة على الفكر في عصر «بسكال» بل على فكر القرن السابع عشر برمته، ودليل ذلك أن قواعد المنهج الديكارتي قد استخدمت لتحرير الرياضة من الأشكال الهندسية المحسوسة، والأقيسة المنطقية الطويلة. كما استخدمت في العلوم الطبيعية لكي تطلق على الفكر، والتصور حتى لا يتقيد الفكر بقواعد، أو نماذج، أو أنماط مسبقة.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد ميز بوضوح كامل بين منهج البحث العلمي، وبين طرق النجاح الفني. فإذا كان العقل يعمل آلياً في الحالة الأخيرة. فهو إنما يعمل بحرية مطلقة في المجال الأول. وتقضي قاعدة الوضوح أن يكون العقل خالياً من الأحكام والتصورات المسبقة، وتهدف قاعدة النظام إلى ضرورة الترتيب بين الأشياء. وهنا يتدخل العقل والإرادة الإنسانية في مجالات المعرفة، والموضوعات. وبالإضافة إلى ذلك فقد دعى «ديكارت» إلى حرية النفس الكاملة بل دعا إلى الفضائل في ضوء الحرية متفقاً في ذلك مع معاصرة (كورني) Corneille في التعبير عن أحلام عصري لويس الثالث والرابع عشر Louis XIII.

وهكذا يكون «بسكال» قد عبر عن جيل متقد بالحيوية، مندفع، لاكتشاف العالم الطبيعي، متشوق إلى الواقعية المشخصة وإلى المثالية المجردة. ومن ثم فقد كان من أهم ما تميز به الجيل الذي عاش فيه هو النظام الذاتي، أي جيل ينظم ذاته بسلطان العقل ويتجه لتذوق الأدب ويهوى البطولة Heroisme والقداسة Saintetè[٢].

---

(١) Mesnard; Jean: **Pascal,** P. U. F. Paris 1951. P 166.

(٢) Ibid.

والحق إن قاعدة «ديكارت» الخاصة بالوضوح والتميز قد نتج عنها نوع جديد من الاستجابة، ففي حين طبق المنهج الديكارتي في بداية القرن السابع عشر على العلوم الرياضية نجد أن النصف الثاني من القرن نفسه يشهد تطبيقه على المجال الإنساني (أي ميدان العواطف والمشاعر). وهكذا يظهر أثر منهج «ديكارت» بوضوح وتستحيل العواطف علماً هندسياً، أو علماً يحاكي الهندسة لما تتميز به من دقة ونظام فلم يضيق معناها بل عبر عنها وأفسح مجالاً للكتابة فيها. وهنا بدأ الأدب الجديد وسُمِيَ فيما بعد بالأدب الكلاسيكي.

أما ما حدث في عصر «بسكال» من بعد عن روح «كورني»، وافتقار إلى التأليف الفلسفي المنظم، والمحدد بمنهج، وعدم الثقة في قدرات الإنسان وفي مستوى طموحه، في قوته، وفي ثورته. كل ذلك قد ترك أثره واضحاً على كتابة «بسكال»، وأسلوبه الذي بدا أحياناً خالياً من الوضوح والنظام بمعناهما الدقيق، فهو يتميز بأسلوب نقدي لاذع يتسم بالسخرية تارة وبالغموض Obsocuritè أو الهجوم تارة أخرى. كما تميزت كتاباته بالنظام الصارخ الذي ينأى عن محاولة تطبيق قواعد، أو تضييق على حرية فأسلوبه حر طليق يثور على النماذج Modèlesوالقواعد Règies.

وعلى هذا النحو يبدو أسلوب «بسكال» وقد تأثر بأحداث العصر السياسية، فقد كان النظام الاجتماعي شديداً قاسياً على حياة الأفراد. والجماعات، لم تقتصر الإرادة العليا فيه على التحكم المباشر في حياة أفراد المجتمع فحسب بل تسلطت على النفوس وتغلغلت فيها مما أدى لظهور الأدب الكلاسيكي الذي يعبر بوضوح عن إرادة هذا العصر، على عكس التحرر الذي يمكن ملاحظته في فن (كورني)[1] والذي يعطي إنطباعاً ورد فعل لحالة مجتمع حر لا تعسف فيه للسلطة، ولا حكم لها في تبديل آراء

(١) نجيب بلدي: بسكال ص ٢٠.

كتابها، أو تغيير أسلوبهم الفردي، كما لا تفرض عليهم نماذج معينة للتعبيـر أو قواعد للتفكير.

٣ ـ النتائج السياسية والاجتماعية والأدبية والعلمية لعصر بسكال

قدمنا للجوانب السياسية، والاجتماعية، والأدبية التي كان لها أثرها في اتجاه فكر «بسكال» وأسلوبه في الكتابة وكان لهذه الآثار نتائج كبيرة في هذا العصر. ففي المجال السياسي نجد «مزاران» Mazarin ينتصر في حرب الفروند La Fronde ويعمل قصارى جهده لإنهاء الحرب مع إسبانيا. أما في إنجلترا فقد رفض «كروميل» Cromuell لقب (ملك) الذي منحه له البرلمان وتم انتخاب (ليبولد) Leopoldزوج شقيقة لويس الرابع عشر أمبراطور لألمانيا في عام ١٦٥٧ م.

وفي مجال الفنون ظهرت نهضة فنية برز فيها نجم «رمبرانت» Rembrandl الذي ظهر إبداعه الفني عندما رسم لوحة بورجميستر سيكس Pourg Mestre Sixعام ١٦٥٦ م. وهو في الخمسين من عمره، فضلاً عن الاكتشافات العلمية عند هيجتر الذي اخترع الساعة ذات الرقاص، وهارفي مكتشف الدورة الدموية Circulation du Sang عام ١٧٥٧ م.

وفي مجال الأدب ازدهرت وتنوعت الآداب كالشعر، والنثر، كما ازدهر فن المسرح على يد «كورنيه» الذي نهض بالمسرح الفرنسي ثم اختفى بعد سقوط مسرحية بيثاريت Pethariteعام ١٧٥٢ م ولم يعد إلى المسرح إلا عام ١٦٥٩ م مقدماً إليه مسرحية أوديب Oedipe. كما ظهر موليير Molière الذي عرض مسرحية ديبي أمورو Dèpit Amoureux في مدينة ليون عام ١٦٥٩ م، كما حققت مسرحية تيموقراط Timo Crate لكورنيه نجاحاً عظيماً. ويبدو أن ميدان الفنون المسرحية قد حظى بنهضة شعرية مماثلة لما حدث من نهضة للمسرح وتمثل ذلك في أعمال شابلان Chapelain الذي نشر أول نشيد لبيسل De La Pucelle ـ أي جان دارك ـ عام ١٦٥٦ م.

وفي مجال القصة الأدبية طالعتنا الفتاة «دي سي كودريه» Mlle De

Scudery برائعتها كليلي Clèlie عام ١٦٥٦ م كما كتبت رائعتها الثانية أبيديبير Abbe De Pure أو سر الحواري Le Mystère De Ruelles عام ١٦٥٦ [١].

وحيث ازداد النشاط الأدبي في القصة، والشعر، وفن المسرح فقد ازدهر النقد الأدبي فيظهر دي بيجناك D' Aubignac يكتب في مجال النقد المسرحي (نقد ممارسة المسرح) عام ١٦٥٧ م. أما بوسوييه Boussuetفقد نشر أول موعظة Sermon عن العناية الإلهية Providence،كما قدم مديحاً Panègyrique إلى القديس بول Saint Paul عام ١٦٥٧ م [٢].

كانت هذه صورة مجملة عن نتائج الحياة السياسية، والعلمية والفنية والأدبية في عصر (بسكال) التي تأثر بها. وأثر فيها من جهة أخرى على ما سنرى فيما بعد.

---

(١) Le Febre, H: **Pascal** P. 155.

(٢) Clarac; Pierre; **Les Provinciales** Pascal Librairie Larousse. Paris Vie P. 1.

٤ ـ بسكال والفكر العلمي في القرن السابع عشر

عرضنا فيما سبق لظروف عصر «بسكال»، وأثرها على فلسفته وفي هذا الموضع نبين موقفه من اتجاه الفكر العلمي في عصره. ونحن نعلم أن هذا العصر كان يجذب العلماء نحو العلم، والتجربة العلمية التي ساهم فيها «بسكال» بقدر كبير خاصة وقد نشأ شغوفاً بالبحث العلمي، والإطلاع ومما ساعده على ذلك نشأته في مناخ علمي زاخر بالعلماء الذين حاولوا كشف النقاب عن العلم الجديد وقدموا للحياة العملية الكثير من المخترعات.

وجدير بالذكر أنه قد أسهم بنصيب وافر في الحركة العلمية في عصره لا سيما وقد دفع به والده إلى مجالس العلماء، وأطلعه على منجزات العلم في عصره فأخذ يفندها ويدلي بدلوه فيها يشهد بذلك اختراعه للآلة الحاسبة La Machine Arithmètique وهي من الاكتشافات العلمية الهامة، والضرورية في مجال الحسابات، وتوزيع المالية العامة، كما تعد الأولى من نوعها في تاريخ العلم والصناعة.

وإذا كان تاريخ الفلسفة يشيد بجهد «ليبنتز» في إدخاله للتحسينات والتعديلات عليها فإنه يشهد من جهة أخرى بفضل «بسكال» في هذا الاختراع.

ولقد كان السبب المباشر في اختراع الآلة الحاسبة هو طبيعة العمل الذي كان يمارسه والده وكان مختصاً بعمل الحسابات مما أدى به إلى التفكير في هذا الاختراع في سبيل كسب الوقت، والجهد وتجنباً لما ينشأ عن العمليات الحسابية من أخطاء أحياناً.

وقد بذل «بسكال» جهداً مضنياً في سبيل تنفيذ مشروعه على الرغم من العقبات الكؤود التي كانت تواجهه وخاصة في مراحل إخراجها وتشكيلها على

صورة آلة وذلك لعدم توافر الخبرة في صناعتها فكان من الضروري أن يظل على صلة مباشرة بالعمال، في موقع العمل لكي يوجههم بصورة مستمرة حتى تبدو هذه الآلة الجديدة في صورة كاملة، ومستوفاة للغرض المطلوب من صناعتها بعد تكرار تجربتها، وتعديلها.

وبعد عامين كاملين تزرع «بسكال» فيهما بالصبر، وتحلى بأخلاق العالم المثالية في سبيل إتمام هذا المشروع خرجت الآلة إلى النور بعد أن ظل مخترعها ما يقرب من العشر سنوات في محاولة لإعداد نموذج لها مستوفٍ للشروط العلمية، غير أن ذلك لم يتم لميله الدائم إلى تعديلها، وتحويرها، وتجديدها لكي تحصل على صورتها النهائية.

والحق إن اكتشافه لهذا العمل العلمي إنما يشير - مع ما ظهر فيه من نقص - إلى اتجاه فكره، وعلماء عصره إلى مرحلة التطبيق العلمي، أي تحويل الفكر العلمي المجرد Pensèe Scientifique Abstrait إلى آلات، ومصنوعات تخدم الإنسان، وتساعده في حياته العملية. مما يبرهن على سريان روح العلم العملي، ومحاولة تسخير الطبيعة واختراع الآلات، والأدوات التي توفر معاناة الإنسان، وتجعله سيداً على الطبيعة، مالكاً لها.

وإذا كان هذا الكشف (البسكالي) يشير إلى روح عصر العلم والاختراع بصفة عامة - فإنه بصفة خاصة يعد أثراً من آثار فكر «ديكارت» الذي نادى بضرورة البحث العلمي، والكشف بغرض السيادة، والسيطرة على الطبيعة.

وكانت هذه سمة من سمات الفكر العلمي منذ عصر النهضة إلى عصر «ديكارت» و«بسكال» وخلال العصر الحديث فيما بعد، فقد أراد «ديكارت» للإنسان أن يصبح (سيداً على الطبيعة ومسخراً لها)[١].

---

(١) Descartes, **Discours de La Mèthode Oeuvres de Descartes,** Par H. Jules, Simon Presses Universitaires de France, Paris 1937 P. 121.

وجدير بالذكر أن «بسكال» لم يكن ممن يطبقون النظريات العلمية في مجال الصناعة فحسب، بل كان من جماعة العلماء المنظرين (أصحاب النظريات). وكذلك من المكتشفين في المجال العلمي. فقد نظر للإنسان من خلال التصور السائد في العصر عن الآلية. فالإنسان مكون من عقل، وجسد يعد بمثابة آلة تتحرك وفق قوانين ميكانيكية على ما يذهب إلى ذلك اتجاه الآلية الكلية الذي ساد آنذاك Mècanisme Universelle ؛ وبذلك تتحول الأجسام مثل الآلات التي نديرها، ونتحكم فيها وهذا يعني أن آلية الجسم المحضة قد لا تترك مجالاً لتدخل القدرة الإلهية في العقل الإنساني، من حيث أن السلوك إنما يحدث بطريق آلي؛ ولذا فقد تكون مثل هذه النظرة ـ بمفهوم ما قبل عصر النهضة ـ خطراً على الدين والأخلاق.

وقد اقترنت النهضة العلمية في ذلك الحين بالعديد من المخترعات، والمكتشفات في ميدان العلم. والرياضة فإلى جانب الآلة الحاسبة نجد اهتماماً «لبسكال» بمجال الهندسة المخروطية التي اقترنت عند ديزارج ـ أستاذه ـ بفن المعمار.

وجدير بالذكر أن اختراعه للآلة الحاسبة إنما يدل على اهتمام شديد بمجال النظر والعمل كما يشير إلى نزوعه الواقعي العملي في مجال العلم. فجاء صنع هذه الآلة تعبيراً عن عصر العلم. وثمرة للنزعة الآلية. وانطلاقاً من مبدأ الإيمان بأن العلم نظر، وعمل والإنسان عقل وآلة.

وبالإضافة إلى هذا الاختراع الذي جعله في مصاف علماء عصره. كانت محاولاته لاكتشاف (حساب الاحتمالات) عملاً جديداً في مجال العلم الرياضي.

وقد توصل إلى هذا الكشف العلمي من محاولته التوفيق بين الهندسة والحساب فاكتشف ما أطلق عليه اسم (هندسة الصدفة) وبهذا العمل يكون قد

خالف (ديكارت) الذي تناول الجبر والهندسة. وعلى الرغم من أنه لم يتوصل إلى النتائج النهائية لهذا الاكتشاف إلا أن محاولاته الأولى قد ساعدته في التوصل إلى مرحلة كبيرة من نتائج هذا الاكتشاف. ومن ثم فقد ساهم بجهد كبير في كشف هذا العلم الذي خدم البشرية قروناً طويلة خاصة وقد أتت ثماره منذ القرن السابع عشر حتى القرن الثامن عشر بما ساهم به في تقدم علمي الاقتصاد والاجتماع.

وإذا كان اهتمام «بسكال» بالحساب قد دفعه إلى اختراع الآلة الحاسبة ومحاولته الجادة في اكتشاف حساب الاحتمالات فقد ساعد شغفه بالرياضة كذلك إلى اكتشافه (للمثلث الحسابي) Triangle Arithmètiques ويرجع هذا الاكتشاف إلى اعتبارين هما: عقلية «بسكال» الإغريقية في مجال الرياضيات، واتصافه بالدقة، وسرعة البديهة. وجدير بالذكر أن «بسكال» قد تميز بنظرة إغريقية هندسية إلى الأعداد فقد رآها مركبة، ومنظمة، تتركب فيما بينها، وتنظم في أشكال هندسية بحيث يمكن أن تتحدد خصائص كل عدد على حدة ـ كما كان الحال عند «فيثاغورس» بالإضافة إلى انتقاله من نظام عدد إلى آخر. ومن شكل هندسي إلى آخر بدون الرجوع إلى العبارات الرمزية العامة، الموجودة في الجبر، وفي التركيبات العقلية المعتمدة على ـ كما كان الحال عند «ديكارت» لكنه اعتمد على عاملين أساسيين:

أولهما: ما تميز به من نظرة كشفية حدسية مقترنة بالفن، والدقة وكان لوجود هذه الصفة في شخصيته وتركيبه العقلي أثر بالغ في محاولاته العلمية والرياضية في مجال الكشف والاختراع.

ثانيهما: دقة «بسكال»، وسرعة بديهته. ولهذين العاملين أثر كبير كذلك في نجاح اكتشافاته.

ومن المواقف الجديرة بالذكر التي ترددت في الكتب التي سجلت حياته

قصة تحكي إنه كان يجوب الريف مع بعض أصدقائه ذات يوم، فشاهدوا قطيعاً من الغنم وإذا بالفيلسوف يوجه نظرة خاطفة سريعة على القطيع ويذكر أنه مشتمل على أربعمائة رأس غنم، ودهش أصدقائه عندما عرفوا من الراعي صحة هذا العدد وترجع سبب هذه السرعة إلى ما تتميز به عقلية الفيلسوف من دقة. ورؤية هندسية تأدت به إلى ترجمة ما رآه إلى عمليات حسابية بسيطة توصل عن طريقها إلى العدد المطلوب وبالتالي إلى الكشف عن «المثلث الحسابي».

وفضلاً عن الاكتشافات السابقة كان «لبسكال» دور بارز في اكتشاف (المنحنى الدحروجي) الذي يرجع كشفه إلى ألم بضرسه، وقد وضع له تعريفاً علمياً أحدث به سبقاً جديداً في مجال العلم في القرن السابع عشر بجانب نظرياته المتفردة في مجال العلوم الطبيعية وأبحاثه في الضغط الجوي مع تجاربه المتنوعة عليه، وآرائه المقترنة بالتجارب في موضوع (توازن السوائل)، وبحثه القيم في الخلاء، وملاحظاته التجريبية عن (نقل الهواء) وغيرها من الأبحاث والتجارب التي ساعدت في تقدم علمي الطبيعة والرياضة بما أضافت لهما من علم نظري، وتجربة علمية.

أ ـ أثر الفكر الديكارتي على (بسكال):

عرضنا ـ فيما سبق ـ دور (بسكال) بين علماء ومفكري عصره ومدى إسهاماته، ومحاولاته في مجال العلم، والرياضة وسوف نبين في هذا الموضع أثر فكر «ديكارت» عليه. لا سيما وأن الفكر الجديد لديكارت كان قد انتشر في القرن السابع عشر، وأحدث تأثيراً هائلاً على فكر علماء، وفلاسفة هذا العصر مما دعى رسل إلى القول عنه: ـ (... هو الذي فتح الأبواب على العلم الجديد والمنهج الجديد، فلقب بأبي الفلسفة الحديثة)(١).

---

(١) Russel; B: **A History Of Weslern Philosophy** London 1974. P. 58.

والأمر الذي لا شك فيه أن فلسفة «ديكارت» قد تركت آثارها لا في داخل فرنسا وحدها، بل تعدتها إلى أوربا حيث وجد المذهب أنصاراً وتلاميذ ممن انتهجوا المنهج العقلي «كاسبينوزا»، «ومالبرانش»، «وليبتز» بل تعدى ذلك إلى هؤلاء الذين التمسوا في التجربة منهجاً للمعرفة، أمثال «هوبز» و«لوك» وغيرهم من الفلاسفة التجريبيين.

وكان «بسكال» قد تعرف على «ديكارت» حوالي عام ١٦٤٠ م، وكان الأول يبلغ من العمر السادسة عشرة ومهتماً بقضايا العلم وأبحاثه، شغوفاً باختراع الآلات العلمية. وكان قد أكمل في ذلك مقالاً له بعنوان (مقال في المخروطات) كان يهدف منه بيان منهجه العلمي والطريقة التي يعمل بها... في محاولة لاكتساب رضا علماء ومثقفي عصره وخاصة الأب (مرسين) P. Mersenne الذي كان صديقاً حميماً (لديكارت) متمرساً في الخبرة العلمية طيلة خمسة وعشرين عاماً.

وعندما اطلع «ديكارت» على مقال «بسكال» لم يعره اهتماماً صرح أن الأخير صغير، وفي حاجة إلى مزيد من الإطلاع والتزود بمكتشفات العصر الرياضية. وأن من الأفضل له أن يجتهد في تلقي العلم لا أن يكون هو ذاته مصدراً له. وكان هذا هو اللقاء الأول بين العالمين حدث في سن مبكرة «لبسكال» حيث فند «ديكارت» فكره العلمي وصرح بصغر تجربته، وقلة خبرته.

وفي حوالي عام ١٦٤٧ م حدث لقاء بين العالمين، وكان «بسكال» منشغلاً في ذلك الحين بتجاربه في عالم الطبيعة والخاصة بالضغط الجوي، واستخدام البارومتر. وعلى الرغم مما نالته هذه التجارب Expèriences[1]

---

(١) يشير هذا المصطلح في لغة القرن السابع عشر إلى معنى (التجربة العلمية والمعملية) وما زال يستخدم حتى اليوم.

من سبق علمي وأهمية إلا أن «ديكارت» قد حاول تفنيد بعضها، ومناقشتها وكان هو الآخر يقوم بإجراء تجاربه. وفي مدينة باريس Parisحدث لقاء بينهما عرضا وجهتي نظرهما، وآرائهما العلمية ودافع كل منهما عن تجربته، واختلفا فيما بينهما وليس مستغرب أن يحدث هذا الموقف، فقد سبق لهما أن اختلفا في عام ١٦٤٠ م. وكان «ديكارت» قد ادعى لنفسه اكتشاف بعض الظواهر التي سبقه إليها «بسكال» مثل ظاهرة الضغط الجوي وأصبح هذا الإدعاء الديكارتي مظهراً من مظاهر العداء العلمي بين العالمين.

وإذا كان «ديكارت» قد فند فكر «بسكال» العلمي في بعض مواضع فقد كانت «لبسكال» مواقفه المعارضة لبعض جوانب فكره مثل فكرة الآلية التي يقول بصددها: (من دواعي السخرية هذا الرأي الذي يسوقه (ديكارت) في موضوع الآلية ـ أي أن الإنسان إنما يعمل وفق تركيب شكله Figure، وحركته Movementـ أي يعمل كالآلة Automateـ فهو أمر لا جدوى من ورائه وليس يقينياً، ولو سلمنا بصحته لأصبح الفكر الفلسفي برمته لا يساوي لحظة جهد أو عناء تبذل في إنتاجه)[١] ويشير هذا النص إلى نقده لفكرة الآلية التي ذكرها «ديكارت» ومعاصريه[٢] ولم يستثنِ فكرة (الشك) كذلك من نقده فذهب يفندها بقوله: (لا جدوى من آراء «ديكارت» فهو شخص غير متثبت من يقينه)[٣] Descartes Inutile et Incertain.

وحاول كذلك أن يسدد هجوماً آخر إلى موضوع الألوهية عند «ديكارت» فذهب إلى القول بأن الأخير قد أراد الاستغناء عن وجود الله في فلسفته، بيد أنه استند إليه حينما تصور أنه قد أعطى العالم الدفعة الأولى للحركة، ثم تركه بعد ذلك[٤].

---

(١) Pascal **Les Penièes** S II Pen 49 P. 80.

(٢) Pascaz; **Opuscules** P. 19.

(٣) Pascal. **Les Pansèes.** SII Pen 48.

(٤) Ibid Peu 94 P. 110.

ويبدو أن هذا الرأي الذي ساقه «بسكال» قد جانبه الصواب[1]، «فديكارت» - كما سبق أن عرفنا - قد استند في فلسفته على فكرة وجود الله منذ البداية. ومع أن فلسفته قد بدت في طابع عقلي، أنكر فيها العلل الغائية الفيزيقا وأفسح مجالاً للآلية الميكانيكية غير أن الغائية قد ظهرت في مواضع كثيرة من فكره كالميتافيزيقا، والأخلاق.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد استخدم الشك منهجاً عقلياً في سبيل الوصول إلى اليقين، ومن ثم توصل إلى الإيمان المقترن بالصدق والبداهة، والوضوح. . . الإيمان بالله وبما أنزله من حقائق.

إن نقطة البدء عند «ديكارت» كانت الدين، أو من فكرة الله وليس كما ادعى «بسكال» ذلك والذي كان أميناً على هذه البداية فيما بعد وحاول مثلما حاول «ديكارت» في مجال الفلسفة العقلية Philosophie Pationalismeكما نهج منهجه في أنحاء فكره المختلفة. ويظهر هذا الدور في محاولة لجوئه إلى العقل، وعلى الرغم من هذا اللجوء بيد أنه يتجه في نهاية الأمر إلى الدين رغماً عنه، وذلك بفضل أمانته على هذه البداية «الديكارتية» الدينية التي ظهرت عند «ديكارت» في مرحلة الخروج من الشك إلى اليقين وذلك بسند الإلّه الخالق، ومن ثم فإن «بسكال» لم يكن محقاً في هذا الإدعاء.

ورغم أن كل من الفيلسوفين قد حاول نقد الآخر في بعض مواضع فكره، إلا أن ذلك لا يجعلنا نغفل إنتمائهما معاً إلى مدرسة الفكر العقلي وأن «بسكال» رغم بعض مواقفه المعارضة لديكارت، والساخرة من فكره أحياناً منتمى إلى دراسته، وفكره العقلي مهما حاول الاتجاه بفكره ومع ذلك فهناك

---

(١) أنظر كتابنا - ديكارت أو الفلسفة العقلية - الفصل السابع (وجود الله) لتقف على دور الإلّه «الديكارتي» في العالم على المستويين الميتافيزيقي، واللاهوتي. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ م.

ثمة فروق ينبغي مراعاتها عند الشروع في دراسة هذين الرائدين في الفلسفة الحديثة.

ويبدو أنه كان للاختلافات الأولية التي تتعلق بظروف عصر وتكوين كل منهما أثرها البعيد على كل منهما فنحن نرى أن «بسكال» كان فرنسياً أصيلاً يتميز تعبيره بالطابع الشخصي، بل كان من مشاهير عصره في الأسلوب الشخصي، حتى لقد أصبح ابتكاره لهذا الأسلوب لا يدانيه فيه أحد من علماء وفلاسفة عصره في حين أن «ديكارت» ـ السابق له ـ قد تميز أسلوبه بالطابع العالمي Universelle فقد كتب مؤلفاته بلغة لاتينية وفرنسية اعتبرت لغة دولية Langue Internationale استخدمها جميع علماء عصره، وعلماء العالم وأفادت منها الحضارة الإنسانية في كل زمان ومكان كما ألم Scientist بها الإنسان من كل جنس.

لقد كان «ديكارت» يهدف من فلسفته نشر مذهب في الفلسفة والعلم يدعو من خلاله إلى عهد جديد في العلم، والمنهج في عصر أنصب فيه الاهتمام على تمجيد الإنسان وملكاته[1]. وهذا ما لم نجده في كتابات «بسكال» التي عبرت عن ظروفه الشخصية، والاجتماعية، كما تجاوبت مع الصدف والاتفاقات وهذا ما تشهد به مؤلفاته كالدفاع عن الدين، أو الخواطر التي تعبر عن مجموعة خواطر، أو أفكار كانت صدى لظروفه الشخصية وتجربته الاجتماعية. ومن ثم فإننا نجد صعوبة بالغة في تحديد رموز هذا المؤلف، ومعرفة ما تنطوي عليه بعض الأفكار، أو الآراء التي تبدو غامضة، وربما يرجع السبب في ذلك إلى ظروف عصره الاجتماعية، والسياسية العصيبة. فقد ظهرت مؤلفاته فيما بين أعوام ١٦٤٢ م ـ ١٦٦٠ م أي بين فترة حكم لويس الثالث عشر، والرابع عشر وهي من المراحل التي اتسمت

---

(١) Collins James **Godiu Modern Philosophy** P. 113.

بــالقلق، والثـورة على الملكيــة التي كــان على رأسهــا الملكــة آن Anne Reine وهــذا مـا ظهــر جليـاً في مؤلفــاتـه التي أنسجت عليهــا مسحـة قلق واضطراب، وسخرية وغموض، في حين أن «ديكارت» قد عاش في عصر كان البطل فيه Heroهو المثل الأعلى للإنسانية لما تتميـز به شخصيتـه من الكمال والنضـج كما يتمتـع بالحـرية الشخصيـة Liberté Personelle والإرادة القويـة Force Volomè ألا وهو عصر لـويس الثالث عشـر الذي ظهـرت فيه مؤلفـات الكاتب المشهور كورني وتمثلت في صورة مسرحيات Piecede Thèatre ولـذا فـإننا نستـطيع أن نتلمس في ثـنـايا أفكـاره موضـوع قوة الإرادة التي تتمثـل في التوقف عن الحكم. وكذلك فكرة الثقـة في عقل الإنسـان وحكمته، فقـد كان الرجل الفاضل عند «ديكارت» هو الذي يجتمـع في شخصه العقـل الواضـح، والإرادة القوية ومن ثم فقد أشاد بموقفه هـذا الكثير من المؤرخين، والفـلاسفة يقول واحد منهم: (لقـد أنجبت فرنسـا العقل الـذي حدد مجـرى المحاولات الميتافيزيقية في القرن السابع عشر عندما أخرجت (ديكارت) إلى الوجـود ذلك العقل الذي أطلق عليه أبا الفلاسفة الحديثة)[١].

عرضنا للاختلافات الرئيسية بين «بسكال» و«ديكـارت» التي نجحت عن الـظروف الاجتماعيـة لكل منهمـا، وفي هذا المـوضع تعقـد مقارنـة بين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ففيما يتعلق بأوجه الاتفاق تجدر الإشارة إلى أنـه لا يجب الفصل بحسم بين فكـر الفيلسـوفين، خـاصـة وقـد أثـر «ديكـارت» بشكـل كبيـر على فكـر «بسكال»، وأن الأخير كان امتداد لفكر الأول في مواضع كثيرة وإن اختلف عنه في مـواضع أخـرى. وأن موضـوعات كثيـرة على المتسويين الميتـافيزيقي قـد

(١) جان ـ قال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارترت فؤاد كامل مراجعة فؤاد زكـريا ـ دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٦٨ م ص ٩.

افسحت مجال المناقشة والجدل بينهما لا سيما ما يتعلق منها بمسائل العلم، والأخلاق الماسة بروح العصر.

ويبدو أن «بسكال» كان على صلة قديمة، وعميقة بفكر «ديكارت» قبل أن يتصل بأي فلسفة أخرى. وقد سبقت الإشارة إلى ما قام بينهما من صلات بصدد مسائل الرياضة، والطبيعة، وقد استمر «بسكال» في قراءة مؤلفات «ديكارت» العلمية، والفلسفية حتى بعد أن توفي عام ١٦٥٠ م، كما أثنى عليها وأبدى إعجابه بها وخاصة في عبارته الشهيرة «أنا أفكر إذن فأنا موجود Je Pense Donc Je Suis» تلك العبارة التي تحول التفكير بينها من الطبيعة La Natureإلى داخل الذات الإنسانية مفتتحاً عصراً جديداً في الفلسفة، نظر فيه للإنسان باعتباره كائن مفكر يمثل مركز العالم، ونقطة البدء في المعرفة يقول الدكتور نجيب بلدي: «إن في دفاع بسكال عن مبدأ الفلسفة الديكارتية دليلاً على تأمينه على المبدأ وإن اختلف معه فيما بعد في تأويله، وعلى النتائج اللازم اتخاذها منه»[1] . ويبدو أثر فكر «ديكارت»واضحاً من خلال كتاب الخواطر «لبسكال» في النواحي التالية: ـ

١ ـ فيما قرره بسكال عن عظمة الإنسان القائمة في الفكر، وليس في الجسم والامتداد Etendue.

٢ ـ يتفق الفيلسوفان على أن مبدأ البحث في الأخلاق متمثل في النفس ameوما يتعلق بها من فكر، وهذا ما سوف يتبين من خلال تحليل مؤلفه «الخواطر» ـ كما يتفق مع «ديكارت» في موضوع تمثل الفكر في شعور الإنسان بذاته Le moi.

٣ ـ إن الفيلسوفين يتفقان في مسألة عجز الإنسان العقلي عن الوصول للمعرفة بدون معرفة ذاته أولاً.

---

(١) نجيب بلدي: بسكال ص ١١٤.

٤ ـ يتفق الفيلسوفان على مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد، وكذلك مسألة واقعية، وحتمية الاتحاد بينهما وأن هذا الموضوع ـ الإتحاد Union ـ أمر واقعي وضروري وإن لم يعرف بالعقل.

بعد عرضنا لوجوه الاتفاق تبرز فيما سيأتي وجوه الاختلاف بينهما وهي على النحو التالي: ـ

ـ إن «بسكال» قد ألغى من فلسفته مسألة الشك Douteوأحل «اليأس» محلها وهكذا لم يصبح الشك ذو أهمية عنده وقد أنكر «ديكارت» فكرة «بسكال» عن إمكان معرفة وجود الأشياء بدون معرفة طبيعتها لأنه قول يهدم فكرة الشك وهي قوام المعرفة اليقينية عنده.

٢ ـ تأدى اليأس الذي انتهجه «بسكال» إلى الوصول إلى حالة عدم يقين، أو غموض في حين أن الشك الديكارتي كان هو أداة الوصول إلى يقين الفكر، وبالتالي جلاء ووضوح المعرفة.

٣ ـ لما كان «بسكال» قد نظر إلى الحقائق بمنظار اليأس فقد حاول الوصول إلى بواطن الأمور بالحدس القلبي أو رقة الروح Finesse de l'espritالذي يختلف عن الحدس العقلي Intuitionالذي هو ومضة من ومضات العقل في فلسفة «ديكارت» التي آمنت بنظام العقل في حين أن فكر «بسكال» كان متوجهاً بنظام القلب وشتان ما بين النظامين.

٤ ـ كان الخطأ Erreurفي مفهوم «بسكال» متمثلاً في مفهوم الخطيئة الأخلاقية التي تنشأ عن تعاليم الدين في حين اشتملت الأخيرة عند «ديكارت» على الناحيتين الأولى باعتبارها خطيئة أخلاقية، والثانية باعتبارها سلب للصواب.

٥ ـ لقد ارتبط إله «بسكال» بالبشر بروابط شعورية قلبية، على عكس «ديكارت» الذي وضع الله في قمة نسقة الاستنباطي وجعله موجود في قمة

المعقولية مرتبطاً بنظامه العقلي ـ إلى حد ما ـ وكان يهدف من ذلك إحلال العقل مركز الصدارة في فلسفته.

وعلى نقيض ذلك فنحن نجد أن «بسكال» يجعل القلب مركز الصدارة من فكره فلا يشير إلى الله بصفته موجود عقلي على نحو ما فعل الأول.

ومن ثم كانت فكرة الله عنده قريبة إلى نفوس المؤمنين به ومشاعرهم من إله «ديكارت» العقلي «إله علماء الهندسة» الذي لا يتربع على عرش القلوب بل يمسك بسلطان العقل.

وهكذا نجد أن «بسكال» حيثما كان يناجي إله إبراهيم، وإسحاق يعقوب ويستلهم نار إبراهيم، كان يتجه بقلبه، وبحماسه الديني إلى هذا الإله الذي يشعر بقربه من البشر، وكأنه يعبر عما جاء به القرآن فيما بعد من قوله عز وجل: ﴿**وهو أقرب إليكم من حبل الوريد**﴾[1]. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أي منهما يتعرض في موقفه لفكرة الحلول المسيحية التي يؤمن بها الإثنان في عقيدتهما وهي تنطوي على إلغاء البعد الميتافيزيقي بين الله، والإنسان بحلول اللاهوت في الناسوت على الرغم من أن «ديكارت» حينما قال بإله هندسي كان يبدو بعيداً إلى حد ما عن فكرة الحلول المسيحية. وإن لم يكن يجرؤ على التصريح بذلك خشية علماء اللاهوت في عصره.

٦ ـ ويبدو أن روح عصر «بسكال» القلقة، وظروف الاستبداد والقهر التي شاعت في ذلك الحين. كان لها أثرها في رؤيته للإنسان الذي تصوره ضائعاً، قلقاً، منحطاً، حائراً، ضعيفاً منغمساً في الرذيلة والخطأ. في حين كان ديكارت يرى الإنسان فاضلاً، أخلاقياً. متجهاً إلى قيم الحق،

---

(١) القرآن الكريم ـ قاف آية ١٥ ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾ ص ٢٦٨٩ الجزء السادس والعشرون، ط وزارة التربية والتعليم ١٩٧٠.

والخير، والجمال في عالم معقول يتسم بالمجد Gloireوالعظمة. ومن ثم فإننا لا نجد عنده ثمة نداء أو استغاثة ملهوفة لتوجيه الإنسان إلى الدين، بل حرص على توجيهه إلى الحقيقة، والعلم باذلاً جهده كي تبدو فلسفته بعيدة ـ قدر المستطاع ـ عن تأثير اللاهوت المعاصر. ومع ذلك فقد كان يكن حباً واحتراماً وتقديراً لعلماء اللاهوت في عصره. وكان يهادنهم على ما تشير لذلك مقدمة التأملات «وكان له من علماء اللاهوت في عصره من يتربصون به الدوائر حتى لا يجرؤ على الفكاك من أسر الدين وذلك على الرغم من أنه وقف مواقف جريئة في مجال العلم، والهندسة كان يمكن أن تعد خروجاً على ما يفهمه علماء الدين في عصره.

أما «بسكال»، وكانت له رؤيته الخاصة للإنسان فلم يجد ملجأ للخروج به من مأزقه الوجودي، والأخلاقي إلا بالارتماء في أحضان الدين لعله يجد فيه شفاء أمراضه النفسية ولا سيما القلق، وما يكتنف حياة الناس في عصره من ملل وخوف. على الرغم من أنه سجل تقدماً ملحوظاً في مجال العلم، والتجربة والاختراع ومن ثم يعد موقفه إرهاصاً لرومانسية القرن الثامن عشر عصر (الإنارة) **L'epoque du Lumière** الذي تميز بالثورة على الكلاسيكيات الديكارتية، واللجوء إلى الخبرة الشخصية، والمواجد الشعورية بالإضافة إلى ثمار العقل التي حصلها الإنسان في القرنين السادس، والسابع عشر[1].

٧ ـ ترتب على ما سبق أن اتسمت كتابات «بسكال» بالاضطراب، والغموض الذي ظهر بوجه خاص في اتجاه خواطره التي كتبت بأسلوب شخصي، على عكس «ديكارت» الذي تميز أسلوبه بالوضوح، والتوجه إلى العالم بصورة عامة غير شخصية، موضوعية غير ذاتية ويرجع ذلك إلى ما خلفته الآداب الكلاسيكية اللاتينية من أثر عليه، ونحن نعرف أن هذه اللغة ـ

---

(١) Le Febvre, H; **Pascal**. P.33.

الـلاتينية ـ Latenتحفـل كثيـراً بـالإشـارات الشخصيـة بـل تنـطوي على عبارات عامة لا يظهـر فيها دور المتكلم الشخصي ظهـوراً كامـلاً، وهكذا تميزت الآداب الكلاسيكية اللاتينية في القرن السابع عشر عصر «ديكارت» بالكلية والعمومية، واحتقار النزعات الفردية في الأدب والفكر. فإذا وجدنا أن «بسكال» يتجه إلى التعبير عن فكره، وشخصيته بعبارات تحمل الطابع الشخصي الإنفعالي الحيوي فإننا يجب أن نكتشف فيـه البدايـات الحقيقة للأدب الفرنسي، والأدب كما نراه في تطوره فيما بعد إنما يمثـل المنحنى الشخصي لفكر الأديب، وانفعالاته، وعواطفه تلك الانفعالات الشخصيـة التي كان يزري بها في نطاق الكلاسيكيات اللاتينية، ومن ثم فإننا نستطيع أن نفسر غموض الخواطر عند «بسكال» لكونها خاصة بفكر شخصي مفعم بالنقد، وبالإنفعال والعاطفة، ولهـذا فإن الخـاطرة الـواحدة كـانت تحتمل جملة من الأحـاسيس، والانفعالات والعـواطف التي كان يمكن أن تكـون موضع عدد من الصفحات في أدب القرن الثامن. والتاسع عشر فيما بعـد ذلـك لأنها إشـارات مـركـزة، وعبـارات مـوجـزة مفعمـة بجملة كبيـرة من المعاني، والانفعالات.

ب ـ مكانة «بسكال» بين فلاسفة المدرسة الديكارتية:

بعد أن بيننا الفروق الجوهرية بين فكري «بسكال» و «ديكارت». فبحث في هذا الموضع مكانة فكره من فلاسفة المدرسة (الديكارتية).

والحق أن فلسفة القرن السابع عشـر كانت تلقب بفلسفـة من حيث أنها قد حملت لواء فكر جديـد. ومنهج جـديد خـالفت به مـا نشأت عليـه الفلسفة التقليدية من آراء ونظريات. كما كان لها من القوة والتأثير مـا جعلها تنفـذ إلى تيارات الفكر لا في فرنسا وحدها بل خارجها بعد أن وجد مذهبهـا قبولاً كبيـراً من سـائر الأوسـاط التي عملت بالأدب. والفلسفـة. والعلم في ذلـك الحين.

فليس مستغرب أن نجد السيدة «دي شيفينيه» Mme de Sevigne و «لا بـروير La Bruyère ممن أيـدوا مذهب «ديكـارت»، بـل تمثلوه في منهجه وطـريقـة استدلاله، كما وجد المذهب تشجيعاً ومسـاندة من جـانب الكثيرين في فـرنسا وغيـرها على الـرغم من الصعوبـة البالغـة التي واجهتهـا العقـول في محـاولـة استيعاب وقبول هذا الفكر الجديد ولا سيما وكان الخروج على مبادىء الفلسفة التقليدية Philosophie traditionale وفلسفة «أرسطو» بصفة خاصة من الأمور العسيرة بعـد أن ظل فكـره مسيطراً على العقـول لقرون عـديدة ومن ثم لم يكن من السهل إغفاله أو محو أثره في يسر لمجـرد ظهور المنهـج الجديـد «لـديكارت»، ولـم يكن في استـطاعة العقـول كـذلـك أن تحـاول التـوفيق بين التيارين المتعارضين لفكري الرجلين. وإن كـان قد حـدث هذا التـوفيق ممثلاً في حـالات قليـلة على مثـال مـا فعـل «أرنـو» Arnauld، و «نيقـول» Nicole زعيمي دير بور رويال Port — Royal اللذين أرادا أن يوفقا بين فلسفة «ديكـارت» ذات المنهج الجـديد، وفلسفـة «أرسطو» التي نشـأوا عليها. وقـد تحقق لهما ذلك بعد أن ضما المنهج الديكارتي إلى منطق «أرسطو» في مؤلف مشهور لهما[١].

ومـع جميع هـذه المحاولات التي وفقت تـارة. وأيدت هـذا الفكر تـارة أخرى بعد أن عارضت فلسفة (أرسطو) وفندتهـا. فقد كـان للفكر (الـديكارتي قـوته وفعـاليته لا في فـرنسا وحـدها وهي بلد الفيلسـوف ومسقط رأسه بـل في أوربـا كلها. . . في إيـطاليـا وألمـانيـا وإنجلتـرا وفي هـولنـدا مقـر الفيلسـوف الهادىء.

وكان «بسكال» مـوضوع البحث هـو أحد تـلامذة مـدرسة «ديكـارت» أو ممن سموا في تاريخ الفلسفة تجاوزاً (بصغار الديكارتيين) وتـرجع أهميتـه إلى

(١) إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة. القاهرة. لجنة التـأليف والترجمة والنشر. ١٩٤٠م. ص ٢٦٢.

معـاصرتـه «لديكـارت». ومقابلتـه له والنقـاش معه في العـديـد من المسـائـل العلمية. والفلسفية.

وبالإضافة إلى «بسكال» كان هناك مجموعة من الفلاسفة الـذين انتهجوا منهـج «ديكـارت» Rene Descartes(١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ولكنهم لـم يعـاصـروه وإن كـانـوا قـد تـأثـروا بـه ألى حــد بعيـد نــذكـر منهم «سبينــوزا» Bendict Spinoza(١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) في هـولنـدا، و «نيقـولا مـالبـرانش» Nicolas de Malebranche (١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م) في فـرنسا. (وجـوتفـريـد ليبنتـز Gottfrid Wilhelm Lebinig(١٦٥٦ ـ ١٧١٦م) في ألمـانيا وهؤلاء جميعـاً تأثـروا بمنهج «ديكـارت». وحذو حـذوه في العديـد من جوانب فكـره. وقد سـاعدت بعض المشكلات التي أثارتها الفلسفة «الديكارتيـة» كمشكلة الثنائيـة Daulismeبين النفس والجسـد على تنمية مجـال البحث، والتفسيـر بـالنسبـة لانسـاق هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من التجريبيين الإنجليز.

وعلى الـرغم ممـا خلفـه فكـر «ديكـارت» من أثـر على مــذاهب هؤلاء الفلاسفة إلا أنهم لم يكونوا نسخاً متكررة من فلسفته بل اختلفوا معه في بعض اتجاهاتهم، وفي مواضع أساسية من مذاهبهم.

وإذا جاز لنا البحث عن مكـانة فكـر «بسكال» بين فكـر هؤلاء الفلاسفـة «الديكارتيين فيجب علينا وضعه في مركز الصدارة، لا لسبب إلا لكونه عاصـر «ديكارت شخصياً، وقابله، وراسله، وناقشه علمياً وفلسفياً ومما يعطي الدراسة عنه أهمية كذلك هو تنبأ «ديكارت» له بمستقبل كبير مع ـ أنه قد سدد لـه سهام النقد في بعض مواضع فكره.

ومن الاعتبارات الهامة التي تدعو لدراسـة هذا الفيلسـوف هو معـاصرتـه لمـرحلة مليئة بـالصراع والقلق، متسمـة بعدم الاستقـرار السياسي، وبسـرعـة التغير العلمي، والأدبي، والاجتماعي. وكذلك تمثيـل الفيلسوف لفكـر جديـد

وتنبؤه بمرحلة النقد الديني في تاريخ فرنسا التي برزت بوضوح من خلال فلسفة «سبينوزا» وغيره من الفلاسفة الإنجليز في القرن الثامن عشر. وهي مرحلة جديرة بالنظر.

ومع أن «بسكال» قد تأثر بدرجة كبيرة بتيارات الفكر في عصره ولا سيما فكر «ديكارت» غير أنه تميز بفكر خاص وأسلوب مميز في التعبير ومسحة انفعالية عاطفية انسحبت على فكره وتأملاته، ونزعة وجودية، مؤمنة عبرت عنها نصوص متقدة بالحماس. والعاطفة ـ ملتزمة بالإيمان ـ ومسائل تمس وجود الانسان ومصيره الحائر، وعدمه المؤكد. وتفسر حالاته بين الضعف والقوة، السعادة والشقاء، العظمة والانحطاط.

وبذلك يكون «بسكال» قد عبر عن مرحلة صراع فكري داخل الإنسان وخارجه مما ساعد في تكوين رؤيته المتكاملة الشاملة عن العالم والممثلة في اتجاهات الفكر الطبيعي، والرياضي، والميتافيزيقي الوجودي، والأخلاقي، والسياسي، والديني، والجمالي.

وإذا كان بعض الفلاسفة يذهبون إلى أن ثمة خلافاً قد حدث بين «ديكارت». و «بسكال» حول العديد من مسائل الفيزيقا، والميتافيزيقا فذلك أمر ليس مستغرب بين العلماء أو المفكرين فاختلافهم لا يعدو أن يكون ضرورة فلسفية واجبة مهما كان بين مذهبيهما من صلات حميمة، وأن يكون الفلاسفة في عصر واحد أو في غيره صور متكررة ومطابقة لبعضهم البعض فهذا يعني استحالة قيام الفلسفة التي من صفاتها الجوهرية (روح الاختلاف) أو الحوار والجدل وآية ذلك موقف «بسكال» الفكري بين فلاسفة المدرسة «الديكارتية» وكان هو ذاته واحد منهم فعلى الرغم من وجوه الاتفاق التي جمعت بينهم غير أننا نلمس وجود اختلافات كبيرة بين بعضهم البعض فعلى سبيل المثال نجد أن «بسكال» يقترب كثيراً من «مالبرانش» باعتبارهما قد رجعا

إلى منبع واحد في تكوين فلسفيتهما الدينية، هو (الأوغسطينية)، ومع ذلك فقد تأثر «بسكال» بجانب واحد من جوانب الفكر (الأوغسطيني) في حين تأثر «مالبرانش» بالجانب الآخر حيث كان «أوغسطين» ثنائي التفكير فهو من ناحية قد تأثر بالقديس بولس، ومن ناحية أخرى بالقديس يوحنا ومن ثم فقد جمع في فكره تأثير فكر مسيحي (العهد القديم)، وعنصر (هليني) معين، فنجد أن «بسكال» يقف عند أحد هذين الجانبين بينما يقف مالبرانش على الجانب الآخر، ففي حين كان «بسكال» يضع تراجيديا الإنسان، ويحلل العناصر، ويدرس الرياضيات وهو يحاول أن يقرب بين الإنسان، والله باللجوء إلى الكتاب المقدسي. نجد أن «مالبرانش يعمل على التوفيق بين العهد الجديد، وأفلاطون وكذلك الرياضيات فيقول مسيحه وهو يخاطب الإنسان: **أنت هيكل الله الحي، وأنت جزء من جوهري**»[1].

ويبدو أن حماس «مالبرانش» للدين كان أقل مما كان عليه عند (بسكال الذي ربط بين فكرة الدين، والمعجزة Miracleبطريقة تجعل من الوقوف ضد المعجزات وقوفاً ضد الدين. في حين أنه كانت لمالبرانش فلسفته الخاصة بالنظام الطبيعي، والعلل المناسبة وكيفية تدخل القدرات الإلهية في هذا النظام فكان إيمانه بالمعجزات أقل من إيمان (بسكال) بها على الرغم من أنه قد تناول الإيمان وطبقه حرفياً، وهذا ما لم يحدث مع «بسكال».

ويضاف إلى هذه الاختلافات، اختلافات أخرى في العديد من المسائل الميتافيزيقية حول نظام العالم، وتكوينه وأخلاق الإنسان وغيرها من المسائل.

---

(١) Malebranche, N; **Entretiens sur la Mètaphysique et sur la mort** P. 44'

ويقول (مالبرانش) مخاطباً مسيحه في البحث عن الحقيقة: (يا ليتني أسمع وأطيع صوت الشخص الذي يتحدث إلي بوضوح وصدق فيمنحني الحياة... والذي يتحدث إلي عن طريق حواسي أقصد عن طريق تبشير إنجيله).

Malebranche; **La rechèrche de la vérité** Paul Fontana librairie. Paris 1922 Tome 1 P 455.

وإذا كانت هناك ثمة اختلافات بين فلسفتي كل من «بسكال» و «مالبرانش». فإن هذا الاختلاف يبدو واضحاً بين فلسفة «بسكال» و «سبينوزا» الذي تستند أصلاً إلى نظرية وحدة الوجود، فجعلت من الله جوهراً وحيداً ينطوي في ذاته على كل شواهد الوجود التي تتكلم الأديان عن أثر الله في خلقها من العدم، ومن ثم أنكر وجود ثنائية بين الخالق والمخلوق بين النفس والبدن ويشير إلى جميع هذه الظواهر على أنها أحوال للجوهر الواحد، وأن مجالها هو الخيال فكأن العالم عنده بما فيه من وقائع تاريخية، وأنبياء في مختلف العصور إنما يعتبر من أحوال الجوهر منظور إفيها بعين الخيال، وفي نهاية الأمر يصبح الله، وهو الجوهر الأزلي الوحيد هو الحقيقة المطلقة[1]. وأن مكوناته التي تعتبر مكونات لعالم الخلق ليست لها حقيقة جوهرية تتلازم أو تتوازى مع وجود هذا الجوهر الوحيد.

وعلى هذا النحو لا يمكن لفيلسوف متأثر باللاهوت المسيحي مثل «ديكارت»، أو «مالبرانش» أو «بسكال» أن يتفق في اتجاهه مع فلسفة «سبينوزا» حيث نواجه في هذه الفلسفات بنفس المشكلات بين الله، ومخلوقاته على الرغم من إمكان حلول اللاهوت في الناسوت؛ ذلك أن هذا الحلول لا يلغي أي من الطبيعتين إلغاءاً تاماً بل تحتفظ كل منهما بطابعها حتى عملية الحلول، فليس الحلول وحدة، أو إتحاداً.

وإذا كان «بسكال» قد اختلف في فكره مع فلسفة كل «مالبرانش» و «سبينوزا» فإلى أي حد كان موقفه مختلفاً مع «ليبنتز» الذي كان فيلسوف مسيحياً مخلصاً متأثراً بالقديس «أوغسطين» لا سيما في تصوراته عن «مدينة الله» والمونادلوجيا الروحية حين يفسر العلاقة بين جوهري النفس والجسد.

---

(١) يقول «سبينوزا» في إحدى قضاياه (إن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد بمعنى أنها الله).

Spinoza, **L'Ethique,** Premiere Book, Proposition 14 P 33.

وإذا كان «سبينوزا» قد انتهى بحكم منطق مذهبه إلى وحدة الوجود Pantheisme فإن «ليبنتز» قد تبنى موقفاً يقوم على كثرة الوحدات أو الجواهر الروحية أو حسب مصطلح مذهبه «المونادات» التي تغمر الكون كوحدات فردية لا متناهية. وتظهر ثمة اختلافات بين نسق كل من «بسكال» و «ليبنتز» نفي حين آمن «ليبنتز» بالكم المنفصل نجد أن «بسكال» يقول بالكم المنفصل. كما يختلفا كذلك في موضوع المعرفة التي يراها «ليبنتز» معتمدة على عوامل الحس والعقل والحدس مجتمعين، في حين أن «بسكال» يراها ناشئة عن اجتماع العقل، والبصيرة. وفي حين كان «ليبنتز» يقبل الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافي، نجد أن «بسكال» يقبل الحقائق القائمة على مبدأ عدم التناقض، شأنه في ذلك شأن «ديكارت» الذي قبل الحقائق الضرورية.

ورغم وجود هذه الاختلافات بين مذهبي الفيلسوفين فإن ثمة وجوه اتفاق تربط بينهما لا سيما في مسائل العلم القائم على التجربة يكفي دليلاً على ذلك استفادة «ليبنتز» من فكرة (الآلة الحاسبة) التي تحولت إلى اختراع فأضاف إليها، وحسن فيها، وعدلها.

أما في مسائل الميتافيزيقا فقد حدث اتفاق مرجعه إيمان «بسكال» بفكرة الحق التي يتوجها إله ذو عناية بمخلوقاته، وأن المخلوق إنما يعمل دائماً في سبيل بلوغ الإيمان. وهذا التصور نفسه نتلمسه عند «ليبنتز» الذي تسهم المخلوقات أو «المونادات المخلوقة» عنده في نظام وكمال، وانسجام العالم حيث تدخل في نهاية المطاف في نوع من الزمالة مع الله[1] يقول «ليبنتز» بصدد هذه العلاقة «وكل نفس ناطقة تشبه إلهاً صغيراً في دائرتها»[2].

ويبدو أن «ليبنتز» كان مسيحياً مخلصاً شأنه شأن «بسكال» فقد لجأ إلى

---

(١) Leibnits. **The Ponadology.** London 1630 para 84. P 135.

(٢) Ibid para 83 P 35.

الألـوهية في حـل المشاكـل التي واجهت فلسفته كمسـألـة الصلة بين النفس، والجسـد الـذي قـدم لهـا حـلاً مبتكـراً هـو مـا أسمـاه بـالتـوازي بيـن الظواهر المتعلقة بكل من النفس والجسد ولكن هذا التـوازي قد لا يؤدي إلى الربط بين هذين النوعين من الظواهر فتظل الثنائية قائمة إلى الأبـد دون تفاعـل متبـادل بين الجوهـرين وهذا هـو معنى التوازي الـذي يتعـذر معـه الـربط بين حـالات النفس، وحالات الجسـد المصاحبـة للظواهر النفسيـة. لكن «ليبنتـز» يحاول أن يصنع حلاً لهذا التوازي بإضـافة فكـرة الإنسجام الأزلي بين ظـواهر النفس، والجسد ومن وراء هذا الانسجـام المونـاد الأعظم (الله) الـذي يحكم هذا التفاعل وهكذا تضيح لنا دور الألوهية في نقي كل من الفيلسوفين.

والحق أن «بسكال» و «ليبنتز» قد عاصرا نهضة علمية كبيرة ازدهرت فيها حقـائق العلم، وتوالت فيهـا الاختراعـات فكان لا بـد أن تأتي ثمـرة إنتاجهمـا خصبة منظمة. لكننا يجب أن نراعي ثمة فروق بين العالمين في هذا المجال. فنحن نجـد أن فكـر «ليبنتـز» العلمي قـد بـرز في صـورة منـظمـة، دقيقــة، وواضحة. فكان أكثر تفاؤلاً من «بسكال» ورغم إشتغاله بالرياضيات إلا أنه لم يستفـد كثيراً من ثمـرات المنهج الـرياضي عنـد «ديكارت» في تنـظيم فكـره، وخطراته مع أنه كان قد تحدث فعل «ديكـارت» عن الدقـة الهندسيـة Finesse Geomètrique أو دقة الفكر Finesse de la Pensèe وذلك لأن العصر الـلاحق على (ديكارت) وخاصة المرحلة التي عاش فيها «بسكال» كانت تنذر بالثورات والقلاقل، ومن ثم فقد صار خطوة إلى طريق الرومانسية التي ظهرت في القرن الثـامن عشر حيث يتـداخل القلب مـع العقل في هـذه الحركـة الثقافيـة. وقد سبقت الإشارة إلى تميز فكر «بسكال» بـالفرديـة وإظهار الشخصيـة في إنتاجـه مختلفاً في ذلك عن دواعي، ومتطلبات العمـومية، والمـوضوعيـة، والعقلانيـة الخالصة في الفكر الكلاسيكي بعـد عصر النهضـة مباشـرة، وربما كـانت هذه الاعتبارات من أسباب ظهور عدم التناسق، والتنسيق المذهبي بين أفكاره الأمر

الأمر الذي لا نجده عند «ليبنتز» الذي وعي الدرس الرياضي الذي تلقاه عن «ديكارت» وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك ثمة اختلافات بين الفلاسفة الثلاثة «فليبنتز» على سبيل المثال كان يرى أن الحقيقة العلمية أساساً رئيسياً للحقيقة الفلسفية، أما «بسكال» فقد رأى أن حقيقة الدين هي أساس الحقيقة الفلسفية في حين أن «ديكارت» قد رأى أن الحقيقة العلمية لازمة وضرورية للحقيقة الفلسفية يقول بهذا الصدد: ـ إن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجزعها الفيزيقا، وفروعها الطب، والميكانيكا والأخلاق.

مما سبق تتضح لنا النتيجتان التاليتان: ـ

إن مذاهب فلاسفة المدرسة الديكارتية، أو من تابعوا ديكارت على منهجه قد تأثروا به إلى حد بعيد فأقاموا مذاهبهم الفلسفية في ضوء ما خلفته فلسفته من مشاكل والتي كان من أهمها مشكلة الثنائية التي حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند «مالبرانش» ووحدة الوجود عند «سبينوزا» وسبق التوافق عند «ليبنتز» أن تحلها على حد تعبير هاملين Hamlin(1).

إن مذاهب، وفلسفات فلاسفة المدرسة الديكارتية، قد اختلفت فيما بينها مع أنها قد اشتركت جميعها في حمل لواء الفكر «الديكارتي». والإنطلاق من معالجة قضاياه والتفاعل مع ما خلفه من مشكلات.

---

(1) Hamlin, O. **Le systeme de Descartes** chxv P. 344 P. U. F Paris 1921.

الفَصْلُ الثَّالِث

مشكلة الريَاضَة

مقدمة :

١ ـ موقف بسكال من المدارس العلمية في عصره .
٢ ـ بسكال ، والمدرسة الهندسية .
٣ ـ فلسفة الرياضة .
٤ ـ موقف بسكال من العلماء الفرنسيين .
٥ ـ المعرفة الرياضية ، والهندسة .
٦ ـ الرياضية بين روح الهندسة ، وروح الدقة .
٧ ـ خصائص المنهج الرياضي .
٨ ـ المعرفة الرياضية معرفة هندسية .
٩ ـ المعرفة الرياضية بين بسكال ، وديكارت .
١٠ ـ تجربة بسكال بين الدين ، والرياضة .
١١ ـ الأعمال الرياضية لبسكال .

مقدمة

عرضنا ـ فيما سبق ـ لحياة «بسكال»، ورأينا أنه تلقى منذ حداثة سنه نظاماً من التعليم قائماً على منهج أعده له والده. الذي تكفل بتعليمه وتلقينه أصول العالم، وقواعد اللغات Langues حسب برنامج منظم، ومنهج دقيق كانت الرياضة فيه النصيب الأكبر. فقد أهداه والده كتاب «الأصول» Elements اقليدس فقرأه وتحمس له في دراسته للعلم الرياضي.

ومن الواضح أن اهتمام «بسكال» بالعلم الرياضي قد ساعدته عليه موهبته Don وعبقريته Genie التي ازدهرت بين ما يتصف به الفيلسوف من صفات المحبة والرقة التي تعودها من اختلاطه بالمجتمعات الراقية، وبين محيط الأسرة الذي خلقت فيه جاكلين شقيقته روح مرح ومودة دائمة. ومن ثم فإن سمات شخصية «بسكال» إنما تشير إلى أخلاق شاب عجيب خلق لعمل عظيم، وموهبة فذة في مجالات العلم، والأدب، والفلسفة[1].

---

(١) Strowski, Fortunate; **Pascal et son temps**. P. 13.

١ ـ موقف بسكال من المدارس العلمية في عصره

قدمنا من قبل لموقف «بسكال» من العلم الرياضي في عصره ومبلغ اهتمامه به لا سيما وقد نشأ في عصر يحترم التجربة والمنهج Methode، وهذا ما تفصح عنه أحداث هذا العصر الذي ظهرت فيه مجموعة من المدارس التي جمعت حول مناهجها عدد من العلماء الذين خضعوا لطريقتها في النظر، والعمل على مثال المدرسة المشائية والكيمائية، والفلكية، والمدرسة الهندسية.

وسوف نحاول القاء الضوء على كل منها على حدة مع بيان تأثيرها على فكر «بسكال».

أ ـ المدرسة المشائية Peripatetetcienne :

تعد من أوائل المدارس التي ظهرت في هذا العصر، وأقدمها، تميز منهجها بتقسيم الأشياء إلى الصورة والمادة[1]. وإرجاع الوقائع Faitsإلى أفكار Idees، ومحاولة تنظيمها طبقاً للمنهج الأرسطي Aristoteالذي فرض على الجامعات والتزمت بتدريسه دور العلم في ذلك الحين باعتباره ينطوي على مادة خصبة لعلم العالم، وفكر الفيلسوف.

ب ـ المدرسة الكيميائية Alchimiste :

هي مدرسة علماء الكيمياء، ذاعت شهرتها في أوربا وتخرج منها الكثير من الأطباء، والعلماء؛ والمفكرين النابغين الذين اهتموا بالعلم، والتجربة العلمية ومن ثم أطلق عليهم إسم التجريبيين الخالصين Empiristes Purs. كان منهجهم يقوم على ملاحظة الأشياء، وتحليلها، والبحث عن طريق التجزيء والتقسيم الذي يصلون عن طريقه إلى تحديد العناصر المادية للأشياء، وكذلك تحديد صفاتها، ومن ثم انصبت أبحاثهم على الأشياء

(١) Ibid. P. 29.

المادية والمحسوسة على عكس علماء المدرسة المشائية ولذلك حقروا من شأن الاستدلالات الفلسفية. ويعد فرنسيس بيكون Bacon (Francis)[1] هو الممثل الأكبر لهذه المدرسة العلمية.

جـ - المدرسة الفلكية: Astrologues:

مدرسة يقترب منهجها من الفلسفة أكثر من الطبيعة. ويبدو أن منهجها كان مثار للسخرية إلى حد ما، يدل على ذلك ما إتبعه أتباعها من مناهج مثل «جيوردانو برونو» Jiordano Bruno الذي اقترب منهجه من الشعر أكثر من الميتافيزيقا. ويعد علماء هذه المدرسة ومن بينهم «كاردان» Cardan ورثة فانيني Vanini. وقد تميزوا بكثرة عددهم. وجمهورهم الذي كان يكن لهم احتراماً شديداً. كما استمالهم الاستماع إلى منهجهم الذي كانوا يتنبئون فيه بالمستقبل - فقد كان التنبؤ هو الهدف الأساسي، والتطبيق العملي للمذهب الذي يرمي إلى تصور حالة الإنسجام الموجودة في حركة العالم، وأن في الأشياء روح خاضعة للروح الكونية، وذات تأثير على النفوس في العالم؛ ومن ثم كان الكشف عن العلاقة بين الأشياء المادية، وبين الأرواح الخفية هو مدار البحث في منهج هذه المدرسة.

د - المدرسة الهندسية (مدرسة الهندسين) Geometrie:

وهي رابع هذه المدارس. وتشير تسميتها إلى علم الأعداد، والأشكال، والحركات وتنقسم إلى ثلاث مدارس صغيرة لكل منها ممثلاً من العلماء أو المفكرين فالمدرسة الأولى تتبع «جاليليو»، والثانية تمثلها مدرسة «ديكارت» العقلية. أما الثالثة فيمثلها «جاسندي» Gassendi الذي[2] تصور أن العالم يتكون من جسيمات مادية غير منقسمة Corpuscules Materiels

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

Indivisibleوكـان لكـل من هـذه المـدارس أتبـاع وتـلاميـذ كثيـرين ومـع أن الاختـلاف كان هـو الطابـع المميز بين علمـاء هذه المـدارس إلا أنهـم كـانـوا يتفقون في أمر واحد هو ضرورة التعبير عن الأشياء مهما كانت طبيعية بـالرمـوز الجبـرية. وكـان الهدف من ذلـك إرجاع الأشيـاء إلى كميات يمكن تعـدادهـا وقياسها ورسـمها.

L'Object de leur sciencs est donc de tout ramenera des puan-tites qui recomptent qui se mesurent qui se fiqurent.

٢ ـ بسكال، والمدرسة الهندسية:

يتبين لنـا ممـا سبق كيف كـان مسـار العلم في القـرن السـابـع عشـر والمدارس التي عاصرها «بسكال» وتأثر بفكرهـا. ويجدر بنـا أن نشير في هـذا الموضع إلى موقفه من هذه المدارس، وخاصة مدرسة الهندسيين التي يبدو إنه قـد تردد في اختيـار الانتماء إليهـا لتعدد المـدارس من جهة، وسيـطرة المنهج الأرسـطي على العلم في ذلك الحين من جهـة أخـرى يقـول سـترويسكي في مناسبة تـردد بسكال بين اختيـار المدارس «لـو أن بسكال قـد ترك لعقله حـرية الاختيـار لاتجه صـوب أبحاث الكيميـاء العقيمة Alchimie أو صـوب أبحـاث العـالم «موران» Morin غيـر أنه بفضـل تربيتـه الريـاضية اتجـه إلى المدرسـة الهندسية[١].

وجدير بالملاحظة أن تربيـة «بسكال» التي تميـزت بالـواقعية والعمليـة، والتي نـمت فيه موهبة التجريد والتجميع قد ساعدته على الشغف بالرياضيات، واستيعاب الهندسة التي انتمى إلى مدرستها بحكم نشأته وتكوينه.

وتشهـد أبحاث «بسـكـال» في علمي الطبيعـة والهندسـة بمـا لـديـه من

---

(١) Strowski; Eqrtunate **Pascal et son temps** P. 43.

عبقرية وذكـاء، فقد قـام بإجـراء تجارب بحـوث متنوعـة تتعلق بمسائـل توازن السوائل، وثقل كتلة الهواء والضغط الجوي، ومشكلة الخلاء ومسـائل ريـاضية وهندسية تتعلق بالمنحنى الدحروجي، وهندسة الصدفـة وجميع هـذه التجارب إنما نشير إلى روح عالم متخصص مثابر موضوعي في فروضه، وملاحظاته.

والحق أن عصـر «بسكال» قـد شهد حـركة انتقـال علمية كبيـرة تميـزت الأذهان فيها بالسرعة، والنشاط في مـواجهة الحـركة المـدرسية التقليـدية التي انبثق عنها العديد من الحقائق والمخترعات الخيالية والـلامعقولـة ومن ثم ظهر شك «مونتني» يواجه هذا التيار العلمي، والفكري المتدهور.

ومع بزوغ القرن السابع عشر وظهور الحاجـة إلى المنهج. بـدأ العلماء تـركيز اهتمـامهم لا على اكتشاف الحقـائق فحسب بل على الاهتمـام بتـطبيق المنهج. ومحاولة البحث العملي عن الصواب لا العكوف في الأبراج العـاجية ومحـاولة التمييـز المجرد بين الصـواب والخطأ بمفهومهما النـظري. فـأصبـح المفهوم العملي للعلم النظري أكثر تطبيقاً وشيوعـاً وتمثل في الاختراع الـذي تميز به هذا العصر وكانت مهمة العـالم المخترع لا تنحصـر في مجرد الكشف عن المبادىء والمفاهيم النظرية المجـردة بل السعي الـدؤوب لتحقق التجربـة العملية بفضل الآلات والأجهزة العلمية.

والحق أنه ما من أحد من المؤرخين يدحض من قيمة «بسكال» وأهميتـه في مجـال الاختراع العلمي في القـرن السابـع عشر. فـرغم أنه أولى اهتمـاماً كبيـراً، وشغفاً بمختـرعات علمـاء عصره وخـاصة «تـورشلي» بيد أنـه من جهة أخرى كان يربط تجربته بمجموعة من المبادىء. وهذه سمة من سمات العالم المختـرع Inventeur الـذي يبـذل الجهـد في سبيـل تحقيق الهـدف من التجربة[1].

---

(١) Ibid.

٣- فلسفة الرياضة: -

سبق أن أشرنا إلى أن والد «بسكال» لم يرد أن يوجه اهتمامات ابنه - في بداية تعليمه - إلى الرياضيات خشية تعلقه بها فيهمل بذلك دراسة اللغات التي أولاها الأب عناية مركزة ودقيقة في البرنامج الذي أعده لتعليم ابنه، بيد أن اتجاه الإبن قد جاء على عكس ما كان يأمل الأب فقد كان شغوفاً بطبيعته لدراسة الرياضة، ميالاً بعقله لاستيعابها. وقد عرف «بسكال» من والده أن موضوع الرياضة هو البحث في دراسة العلاقات القائمة بين أكمل وأدق الأشكال. بيد أنه لم يقنع بهذا التعريف الذي تعلمه من والده فذهب يبحث عن وسيلة لتعليم الرياضيات بذاته - بدون معونة أحد - خاصة وأن والده كان قد أغلق أمامه منافذ البحث في هذا المضمار وما يتطلبه من كتب وأدوات، ولوحات وأقلام.

ولما كانت رغبة الفيلسوف قوية في اجتياز هذا المجال بجهده الذاتي فقد دأب على اختلاس بعض الوقت دون علم والده للقراءة، والرسم حتى أنه قد استغل الساعات المخصصة لراحته في قراءة وممارسة الرياضة. فاستخدم الفحم كأداة للكتابة والرسم، وجعل من أرض الغرفة لوحة يرسم عليها ما يروق له من رموز رياضية وأشكال هندسية. وتأدى به هذا الاهتمام إلى التوصل إلى رسم الخطوط، والزوايا، والمثلثات كما درس العلاقات القائمة بين هذه الأشكال الهندسية وتوصل من هذه العمليات إلى نتائج رياضية، وهندسية هامة مثل أن زوايا المثلث تساوي قائمتين وغيرها.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد استفاد من إطلاعه المبكر على كتاب الأصول لاقليديس الذي أهداه له والده. وساعدت بديهته، وقوة ذكائه، ونشاطه المبكر إلى تيسر فهمه واستيعابه فتعلم في غضون شهور قليلة الكثير من

مبادىء الرياضيات[١] بإرادة قوية، وإصرار لا يلين مما تأدى به إلى تحقيق نجاح مبكر في تعلمه للرياضيات، وخاصة الهندسة.

ويبدو أن «بسكال» لم ينتمي إلى مدرسة «ديكارت» الهندسية التي تميزت بالعبقرية، واستهدفت التجريد وسعت إلى الميتافيزيقا بغرض بناء الحقيقة لا ملاحظتها. لكنه كان أكثر قرباً وانتماء إلى مذهب «جاليليو» وربما أكثر ميلاً إلى «جاسندي» ويرجع السبب في ذلك إلى وجود عدة اختلافات بين العالمين في مجال الكشف الرياضي ففي حين نجد أن «ديكارت» يهتم بالحساب Calculوالجبر الذي تأدى به إلى الكشف عن الهندسة التحليلية نرى أن «بسكال» يحاول تعميق مفهومه لدراسة الرياضيات وتركيز البحث الجاد فيها، مع توافر رغبته القوية في دراسة كتب إقليدس، والإطلاع على الرياضيات القديمة والحديثة ومن ثم أصبحت نقطة الانطلاق لاكتشافاته في مجال الرياضة هي ضرورة البدأ في البحث في مسائل الحساب بعد الحد الذي توقف عنده العلماء السابقين عليه[٢]. ومما يدل على ذلك اهتمامه الشغوف بعمليات الحساب الخاصة بالماليات العامة، وجمع الضرائب التي سعى من ورائها إلى تيسير العمل بتوفير الوقت، وتقليل الجهد عن طريق اختراع الآلة الحاسبة.

٤ ـ موقف بسكال من العلماء الفرنسيين:

ساعدت علاقات «بسكال» بعلماء عصره ومراسلاته لهم على نبوغه العلمي المبكر. وقد كان لوالده الفضل الأكبر في معرفته بهؤلاء العلماء أمثال «ديزارج»، «وفيرماه»، «وروبرفال» كما كان الأب «مرسين» P. Mersenneمن بين أصدقائه كما كان من المقربين لديكارت يناقشه ويتبادل معه الرأي في مسائل العلم، والفلسفة.

---

(١) Boutrouxi E; **Pascal** . P. U. F Paris 1900 P 34.

(٢) Stroxski, F; **Ouvres scientifiques** . 13. Pascal 147.

وجدير بالإشارة أن معرفة «بسكال» بهؤلاء العلماء قد منحته فرصة كبيرة لمعايشة المناخ العلمي السائد فاندفع إلى المجتمعات العلمية يستمع إلى نظريات العلماء تارة ويؤمها تارة أخرى، يتلقى التشجيع والتأييد فيما يقوم به من تجارب، ويطلع على نتائج أبحاث عصره محاولاً الإستفادة منها والإضافة إليها، أو تعديلها، ولما كان لصلة هؤلاء العلماء ببسكال أثرها البالغ في اتجاه فكره العلمي العملي وما اكتسبه من خبرات في هذا المجال رأينا أن نعرض لثلاثة منهم مبينين دورهم في مجال العلم، والرياضة وأثرهم على اتجاه فكره.

أ ـ ديزارج Disarges(١٥٩٢ ـ ١٥٩٣):

هو عالم فرنسي. ولد بمدينة ليون تأثر في دراساته العلمية باليونان، وتمثل ذلك فيما قدمه من دراسة جديدة، ومتقدمة في مسألة استخدام فن المعمار في بعض نظريات الهندسيين اليونانيين. وخاصة فيما يتعلق بعمليات الإسقاط، وكيف تتحول الأشكال الهندسية في تلك العمليات. ويبدو أن ديزارج لم يكن مؤلفاً ذا مؤلفات مشهورة أو معروفة كما لم يكن له أبحاث منشورة بيد أن «بسكال» قد عمل على إبراز شخصية هذا العالم باعتباره باحث في الرياضيات، غير أن العلماء قد تخلوا فيما بعد عن موقف كل منهما في علم الهندسة، أو الإستفادة منهما في تكوين فروع جديدة في هذا العلم على مثال موضوع الهندسة الوصفية التي نمت في أوائل القرن التاسع عشر على يد مونج Monge وبونسايه.

ب ـ فيرماه Fermat(١٦٠١ ـ ١٦٦٥م)

أما فيرماه فلم يكن في بادىء الأمر عالماً، بل عمل قاضياً، ورئيس محكمة في تولوز. غير أن اهتماماته الشديدة بالرياضة قد جعلته يتجه إلى دراسة المسائل الخاصة بالتماس المماسات كما أدى به دراسة المقدار

الهندسي في ازدياد المتصل ونقصانه، إلى اكتشاف موضوع حساب التفاضل والتكامل. اشترك مع «بسكال» في المسائل المتعلقة بألعاب الحظ وأصبح من مؤسسي حساب الاحتمالات وتبعاً لهذه الاهتمامات نجده يختلف عن اتجاه الفكر «الديكارتي»[1].

حـ - روبرفال Roberval(١٦٠٢ - ١٦٧٥م):

عالم فرنسي، ولد في إقليم الواز الواقع شمال باريس. وعمل أستاذاً للعلوم بالكوليج دي فرانسي College de France. اهتم بدراسة الهندسة، وكان يميل إلى معالجة الموضوعات الرياضية. وإستخدام الطرق اليونانية البحتة. يعد «ميزان روبرفال» أحد مخترعاته وهو اختراع مشهور.

من خلال عرض حياة واهتمام هؤلاء العلماء يتبين لنا اتجاههم اليوناني البحت الذي جعل الهندسة تابعة لعلم عام يدرس النسب القائمة بين المقادير بوجه عام سواء أكانت هندسية. أو غير ذلك بدون الرجوع إلى الأشكال ذاتها. ففي حين كان «ديكارت» ينظر إلى الرياضة نظرة تجريدية خالصة في نطاق فلسفته، وما أسماه بالعلم الكلي نجد أن هؤلاء - الذين تأثر بهم «بسكال» - يتجهون مباشرة إلى الأشكال الهندسية، في محاولة لإقامة الرياضيات الجديدة على أسس محسوسة ومشخصة.

وجدير بالذكر أن صلة «بسكال» بهؤلاء العلماء قد شجعته في أبحاثه، واختراعاته. ومن الرويات التي تفيد شغفه العلمي، وولعه بالإكتشاف أن كتب وهو لم يتجاوز السادسة عشرة «مقال في المخروطات» Essai pour les coniques[2] تصادف أن قرأه الأب «مرسين» فأعجب به وأثنى عليه واطلع

---

(١) نجيب بلدي: «بسكال» دار المعارف بالقاهرة، نوابغ الفكر الغربي، القاهرة ١٩٦٨م ص ٣٣.

(٢) Mesnad, Jean; **Pascal, Paris 1951 P 35.**

«ديكـارت» على محتويـاتـه، ومن الغـريب أن يـأتي رده على مقـال «بسكـال» بالتقليل من شـأنه ودحض مجهـوده مبرراً ذلـك بأن مـوضوعـه لا ينطوي على شيء جـديد، وأنـه مقتبس من أعمـال العـالم ديـزارج الـذي عمـل مهنـدسـاً ،معمارياً، وعالج موضوع المخروطات في صلته بفن المعمار[1].

والحق أنه كان «لـديزارج» مقـالاً في نفس موضـوع المخروطـات الذي كتبه «بسكال» غيـر أن كتابـة الأول اتسمت بأسلوب غـامض وصعب لم تمكن أحـداً من علمـاء عصـره من فهمـه وكـان «بسكـال» مـن بينهم غيـر أن صلتـه بأبحاث «ديزارج» واهتمامه العلمي قد ساعداه على شرح مقصده من مقاله.

ولما كانت الموضوعات تكاد تكون متشابهة أو تبحث في موضـوع واحد وهو المخروطات. وكان من الأمانة العلمية والدقة عرض وتفسير وجهات النظر المعـروضـة في هـذا الصـدد فكـان من الضـروري لبسكـال أن يكتب مفسـراً وشارحاً ومتأثراً بديزارج. بما لا يعني أنه اقتبس منه دون فحص أو روية وكـان الأول قـد دأب على البحث عن الحقيقة والاهتمـام بالمعـرفة العلميـة القائمـة على التجربة بغرض الوصول إلى قضايا جديـدة تفيد العلم في عصـره. فليس بمستغرب إذن على عالم فيلسوف مثل «بسكال». أن يقوم بكتابة مقـالته ـ التي وجه له فيها «ديكارت» سهام نقده وسخـريته الـلاذعة ـ . وهي متضمنـة لشرح وتحليل بل وتفسير لنظرية قديمة غامضة استطاع طرحها ومنـاقشتها في أسلوب جـديد ميسـر، ينتقل فيـه من قضية معقـدة إلى أخرى بسيطة متخذاً من الأولى

---

(١) وترمي نظرية «ديزارج» في موضوع المخروطات التي استند إليها بسكال في مقالـه إلى أن الشكل السداسي المرسوم في القطاع المخروطي الدائري يتميز بتقاطع أضلاعـه في نقط ثلاث قائمة على مستقيم واحد. ومما يذكر عن عبقرية «بسكال» وابتكاره واستخدامه لهذه النظرية في الإستدلال على ما يقرب من أربعمـائة قضيـة لا علم للباحثين بهـا من قبل فجاءت محاولته جديدة في تأسيس علم جديد في ضوء هذه النظرية القديمـة، ومن ثم لا ينبغي أن تؤخذ عليه مأخذ الخطأ أو النقد.

Strowski. F. **Ouvre Scientifique** P. 233.

دليلاً على الثانية. ونحن نلمح من هذه النقلة العكسية مخالفة صريحة فمنهج «ديكارت» الذي انتقل فيه من القضايا البسيطة إلى المعقدة[1] وسبب ذلك اهتمام «بسكال» بالهندسة ومحاولته دراسة الموضوعات الهندسية في سائر تفرعاتها، في حين أن «ديكارت» اهتم بالرياضة في سعيه لتطبيق الجبر على بقية فروع الرياضة أي أنه استخدم الجبر وطبقه على بقية فروع الرياضة بصفة عامة.

٥ ـ المعرفة الرياضية، والهندسة:

بينا ـ فيما سبق ـ أهمية الرياضيات عند «بسكال» وخاصة الهندسة، وكيف اختلف مع «ديكارت» الذي اهتم بالجبر وطبقه على فروع الرياضيات الأخرى.

وسوف يكون مدار بحثنا في هذا الموضوع حول أهمية علم الرياضة عند الفيلسوف، وأسسه والفرق بين العلم الرياضي عنده، وعند «ديكارت» باعتبارهما متزامنين، ربطتهما صلات.

٦ ـ الرياضة بين روح الهندسة، وروح الدقة:

إن أول ما تجدر الإشارة إليه في مسألة العلم الرياضي عند «بسكال» هي تفرقته بين ما أسماه بالعقل الرياضي (الهندسي) L'esprit geometrie، وروح الرقة (الدقة) L'esprit de finesse وهو يقصد بمعنى الأول العقل الرياضي الذي عبر عنه «ديكارت» وهو يتمثل في مرحلتين أولهما مرحلة التحليل Analyse والثانية مرحلة التركيب، أو قاعدة التركيب. أما الروح

---

(١) يخالف بسكال بهذه الطريقة القاعدة الثالثة من قواعد المنهج الديكارتي التي تقضي بالانتقال من القضايا البسيطة إلى القضايا المعقدة فهو يقول: «أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع».

الرقيقة، أو ما أسماه بالبصيرة فتختص بميدان إنساني بحت كمجال الأخلاق، وعلم النفس، والأدب الرفيع، وفي هذه المجالات لا يلتزم الإنسان بأي تحديد، أو تعريف لأنها مجالات لا تحتمل ذلك ومن ثم يجب البحث عن وسيلة أخرى هي ما يسميها بسكال بالشعور أو الإلهام (القلب).

وهكذا يفرق بسكال بين المجالين الرياضي، والإنساني [1] فيرى أنه لا يجوز الخوض في موضوعات إنسانية بطريقة رياضية، أو هندسية أو بحث الموضوعات الرياضية بطريقة شعورية إلهامية ليست لها صلة بعمليتي التحليل والتركيب.

ويذهب في مؤلفه «الخواطر» إلى التفرقة بين العقل الرياضي والبصيرة فيقول في القسم الثاني منها تحت عنوان الفرق بين العقل الرياضي، والبصيرة: إن الأول ذو مبادىء واضحة. لا يتناولها العامة، ومن لم يمارسها يشق عليه الانتباه الذي يكفي قدر منه لرؤية المبادىء بوضوح. أما البصيرة فمبادئها شائعة الاستعمال، واضحة أمام الجميع؛ ومن ثم فلا حاجة إلى إجهاد النفس، وكل ما يقتضيه الأمر أن يكون النظر سليماً، حيث إن مبادئها مفككة، وكثيرة بحيث يكاد يكون من المجال إغفال بعضها، لأن إغفال مبدأ واحد يوقع في الخطأ ولذا فيجب أن يكون النظر جلياً كل الجلاء كي يدرك جميع المبادىء ثم أن يكون العقل سليماً كي لا يخطىء في الإستدلال بالاستناد إلى مبادىء شائعة، ومتعارفة [2].

ويقصد «بسكال» من هذا النص أن الروح الرياضية إنما تنصب على الرموز التي هي تجريد للأشياء، ومن ثم فإنها لا تنصب على الواقع المباشر المشخص، ولذلك فمجالها إنما يكون في نطاق العقل دون تطرق إلى

---

(١) **Pensees** Sec 1 Pen N. 45.

(٢) Ibid.

الخارج وكذلك، فإن الروح الرياضية إنما تستند إلى مبادىء ومسلمات رياضية لا يستطيع الرياضي أن يتقدم خطوة إلا بالإستناد إليها، إذ أن مجموعة هذه المبادىء، والمسلمات تكشفه نسقاً رياضياً لن نظامه، وأبعاده العقلية الخاصة به، ويستطيع غير الرياضي أن تكون له نفس الممارسة الروحية الرياضية الخاصة به لأنه لن يملك الأدوات الأساسية لهذه الممارسة.

أما البصيرة أو (الإلهام) الشفافية فإنها أمر يرتبط بالواقع المشخص مباشرة، ولا تحتاج إلى مسلمات، أو مبادىء يستند إليها كما هو الحال في مجال الرياضيات، بل هي نوع من الإدراك المباشر الذي يصل إلى درجة الإلهام فيستنير الذهن خلال موقف البصيرة بالموضوع جملة، وفي عمقه، وبنيته الكاملة بدون الرجوع إلى عمليات البرهان، أو الاستنباط، أو الإستدلال على أي صورة من صوره.

وتتطلب صحة نتائج البصيرة أمرين هامين أولهما. جلاء النظر، ووضوحه بحيث يتمكن صاحبها من رؤية جميع المبادىء، وثانيهما سلامة العقل كي لا يخطىء في الاستدلال على مبادىء معروفة.

وبعد أن ميز «بسكال» بين طبيعة هذين الفعلين المختلفين للمعرفة وهما معرفة العقل، ومعرفة البصيرة نجده يشير إلى صعوبة أن يصبح ذو البصيرة ذوي عقول رياضية، أو العكس إذ إن فعل كل منهما يتطلب منطلقات معينة نعتاد عليها ونصل من خلالها إلى الأحكام الصحيحة.

ويشير «بسكال» إلى هذه المشكلة في «الخواطر» فيقول في القسم الثاني منها مفرقاً بين روح الرياضيين من جهة، وروح أصحاب البصائر من جهة أخرى فيقول: «.. ولو كان جميع الرياضيين ذوي بصيرة لكانوا سديدي النظر إذ أنهم لا يخطئون في إستدلالاتهم بمبادىء يعلمونها، ولأصبح أصحاب البصيرة ذوي فكر رياضي إذا استطاعوا توجيه نظرهم نحو مبادىء

الـرياضـة غير المـألوفـة لديهـم، ومما يحول بين بعض أهـل البصيرة وبين أن يكونوا رياضيين هو عجزهم الشديد عن الانتباه إلى مبادىء الريـاضة، كمـا أن ما يمنع الرياضيين من أن يكونوا من أهل البصيرة هـو إغفالهم مـا هو مشخص أمامهم، وحيث أنهم تعودوا المبادىء الرياضية الـواضحة البـارزة، وتعودوا ألا يبدأوا في استدلالاتهم إلا بعد أن يحكموا إدراك مبادئهم، ومعالجتهم نجـدهم يتخبـطون في البصـائـر حيث يصعب معـالجـة المبـادىء، على النحـو الـذي تعودوه، ولذا فلا نكاد نرى هذه البصائر بل أننا نشعر بها أكثر من إدراكها كمـا نعاني مجهوداً لا حد له في جعل من لا يشعر بهـا بنفسه شـاعراً بهـا فهي أمور لطيفة، ومتعددة إلى درجة تقتضي حساً غايـة في اللطف، للصفاء حتى نشعـر بها، وحتى يكون الحكم وفق هذا الشعور حكماً صحيحاً واضحاً(١).

ويقصد «بسكال» من هـذا النص أنه يمكن للريـاضيين أن يصبحوا ذوي بصيرة إذا استطاعـوا تجنب الخطأ في استـدلالاتهم، كما أنـه يمكن لأصحاب البصيرة أن يصيروا ذوي فكر رياضي، لو استطاعوا توجيه نظرهم نحو المبادىء الرياضية التي لم يعتادوا عليها إلا أن ذلك ضـرب عسير، لأن أهـل البصيرة لا يستـطيعون أن يكـونوا أصحـاب عقل ريـاضي، وذلك لعجـزهم الشـديـد عن الانتباه إلى مبادىء الرياضـة، ويحدث نفس الحـال بالنسبـة للريـاضيين، فهم أيضـاً لا يستطيعـون أن يكونـوا من أهل البصيـرة من حيث أنه يستحيـل عليهم إدراك أي أشيـاء متشخصة أمـامهم لأنهم تعودوا على إدراك المبادىء الريـاضية الواضحة، ومن ثم يتخبطون في البصائـر التي لم يتعودوا عليهـا ولذا فـإنهم لا يرونها بل يستشعرون بها، وحمل هؤلاء الرياضيون على الشعور بهذه المبادىء المؤداة إلى البصيرة بذاتهم أمر في غاية الصعوبـة لأن هذا الشعـور يقتضي من صاحب الريـاضة حسـاً مرهفـاً، ولطيفـاً حتى يتسنى له الـوصول إلى البصيـرة

---

(١) Ibid p. 46

النافذة التي تؤدي إلى الحكم الصحيح وفقاً للشعور بها، إذ أنه يعجز عن البرهنة على صدق هذا الشعور كما يحدث في الرياضة وكذلك يعجز الرياضي عن أن يكون من أصحاب البصيرة حيث يحتاج الأول في فهمه إلى إستدلال يأتيه على مراحل، ولا سيما في موضوع الهندسة التي تبدأ بالتعريف ثم تندرج إلى المبادىء في حين أن البصيرة تحاول رؤية الشيء دفعة واحدة، وبلمحة خاطفة وإلى هذا المعنى يشير «بسكال» في «الخواطر» مفرقاً بين الإدراك الرياضي، وخاصة الهندسي الذي يتأتى على مراحل، وبين إدراك البصيرة الذي يحدث في لمحة خاطفة فيقول: «. . . . وغالباً ما نعجز عن الإتيان ببرهان على صدق هذا الشعور بطريقة منظمة كما هو الأمر في الرياضة إذ أننا لا نملك مبادىء هذا الشعور على غرار الرياضيين، وأن مثل هذه المحاولة مقضى عليها بألا تصل إلى نهاية، ويتعين إذن رؤية الشيء دفعة واحدة وبلمحة واحدة لا بمقتضى تدرج استدلالي، ولو إلى حد ما. ولذلك فإن من النادر أن يكون الرياضيون من ذوي البصائر على غرار الهندسيين لأنهم يصبحون محل سخرية لتصميمهم على البدء بالتعريفات، ثم بالمبادىء مما لا يتناسب وهذا النوع من الإستدلال ولا نعني بذلك أن العقل المستبصر يعجز عن الإستدلال بل أن إستدلاله إنما يحدث بطريقة مضمرة تلقائية لا أثر للصناعة فيها ولكننا نعجز عن التعبير عن حقيقة هذا الاستدلال المضمر، وقليل هم الذين يشعرون به. أما أهل البصيرة وهم من تعودوا أن يحكموا بلمحة واحدة فإنهم يعجزون عن تناول القضايا المنطقية المكونة للإستدلالات، والبراهين العقلية والتي يقتضي الوصول إليها التدرج من تعريفات، ومبادىء لم يتعودوا النظر في تفاصيلها فيضيقون بها وينفرون منها في النهاية»[1].

ويرمي «بسكال» من وراء هذا النص التمييز بين نوعين من الاستدلال

---

(١) Ibid P. 44.

أولهما: المتعلق بالعقل الرياضي وثانيهما: المتعلق بالبصيرة وليس مستغرب أن يكون للبصيرة استدلال لأنه لا يعدو أن يكون استدلال مضمر يحدث بطريقة سريعة وطبيعية وبواسطته تدرك البصيرة الأمور دفعة واحدة، وهذا النوع من الإستدلال يعد أمر خارق يفوق قدرة الناس، ولا يشعر به إلا القليل منهم وحيث إن استدلال أهل البصيرة مضمر فيهم بذلك لا يتوافقون ولا يأتلفون مع استدلال العقل الرياضي المقرون بمراحل وعمليات وتعريفات، ومبادىء يتدرج بعضها تحت الآخر، وبهذه الكيفية ينظر «بسكال» إلى مستويين للفهم والإدراك الإنساني هما مستوى العقل الرياضي القائم على الاستدلال بغية الوصول إلى الحقيقة، ومستوى الروح الرقيقة أو البصيرة القائم على الحدس Intuition.

وفي نظر «بسكال» ينبغي على الإنسان أن يتمتع بإحدى الفعلين حتى يستقيم فكره، فمن لم ينطو عقله رياضي أو بصيرة فهو ذو عقل مستقيم، بيد أنه مريض لا صحة لاستدلالاته وبهذا الصدد يعبر «بسكال» في «الخواطر» فيقول: ـ

«أما العقول السقيمة فلا تتمتع بروح البصيرة، وروح الرياضة معاً، والرياضيون فحسب يحاول عقلهم الوصول إلى الإستقامة ما دامت جميع الأشياء تفسر لهم بواسطة التعريفات والمبادىء وإلا بدا خطأهم، وانحرافهم إذ إن تفكيرهم لا يستقيم إلا إذا انصب على مبادىء شديدة الوضوح.

أما أهل البصيرة فحسب فلا يصبرون على الوصول إلى المبادىء الأولى للأمور النظرية، والخيالية التي لم يروها قط في العالم والتي يستحيل تطبيقها»[1].

ومن هذا النص نستطيع أن نفهم أمرين أولهما ـ ضرورة أن ينطوي عقل

---

(١) Ibid 144.

الإنسان على عقل رياضي (روح رياضي)، أو على البصيرة (روح الرقة) وثانيهما: إن فقدان الإنسان لهذه أو تلك يعجزه عن الرؤية الواضحة لحقائق العالم ويؤثر في أحكامه الموضوعية.

وقد سبق أن أشار «بسكال» إلى اختلاف الطريقتان الموصلتان إلى المعرفة حيث تحدث الأولى بعمليات الإستدلال العقلي، والثانية بحدث شعوري سريع، أو باستدلال مضمر يتطلب مقدرة عالية وخارقة. وأن كل من الفريقين - أتباع الطريقتين - قد تعودا على طريقته في الإستدلال بحيث يصعب عليه أن ينتقل إلى الطريقة التالية التي يعتاد ذهنه عليها وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في «الخواطر» بقوله: -

إن اللذين اعتادوا الحكم Juge عن طريق الإحساس Sentiment لا يفهمون شيئاً في أمور الاستدلال لأنهم يرغبون الدخول في رؤية Une vueأولاً إذ لم يتعودوا البحث عن المبادىء Principes. أما هؤلاء الذين اعتادوا الاستدلال عن طريق المبادىء فلا يفهمون شيئاً في أمور الإحساس ولا يبحثون من خلاله إلا عن المبادىء فلا يستطيعون رؤية شيء من خلاله»[١].

من خلال هذا النص يميز «بسكال» بين العقل الرياضي والبصيرة، كما يوازي بين الإحساس والقلب Coeur، وأن الحدس الموجود عنده هو نفسه الحدس الذي ذكره «ديكارت» وميزه بالطابع العقلي Rational فهو عند الأخير حدس عقلي للفكرة المتسمة بالوضوح Clartè والتميز Instinct أما الحدس عند «بسكال» فإنه وجداني مرادف للمعرفة القلبية والإحساس.

وبرغم أنه ذكر الطريقتين السابقتين اللتين تمكنان الإنسان من بلوغ المعرفة وهما العقل الرياضي والبصيرة، إلا أنه كان أكثر ميلاً إلى المعرفة التي

(١) bid P N 3 P. 48.

تأتي عن طريق البصيرة مع أنه كان رجل علم، وتجربة مهتماً بـالمنهج العلمي أسـوة بعلماء عصـره وكان لـه ـ كما سبقت الإشـارة ـ العـديـد من الأبحـاث، والمنجزات العلمية، فكـانت المعرفـة. المنطويـة على الإستدلال المضمـر، الخـاصة بالبصيـرة، والحـدس السريـع أو الإحساس هي تلك التي يفضلهـا. يقول في الإحساس، والعقل في خاطرة له تحت عنوان «هندسة روح الرقة»: ـ إن الفصـاحة الحقة Vrai èloquence لتستخف بالفصـاحة الشـائعة كمـا تهزأ الأخلاق الحقة من Vrai Morale من تلك الشائعة تمـاماً. كمـا تسخر أخـلاق الحكم du jugement Morale من الأخرى القائمة على العقل. فالشعور إنمـا يسيطر على الحكم تماماً كما يتحكم العقل في العلوم المنتمية إليه وليس هناك شك في أن السخريـة من الفلسفة هي التفلسف الحق Se moquer de la phi- losophie c'est vraiment philosophes [1].

ويرمي «بسكال» من هذه الخاطرة إلى إحلال الإحساس مكانة كبرى في مجال المعرفة، والأخلاق فميزه على العقل، وقضاياه فالفصاحة الحقة، أي ما يصدر عنا من كتـابات بليغـة تستمد من مجـال الشعور إنمـا تعلو على البلاغـة المتعارفة في الدراسات البـلاغية والتي هي مـوضوع دراسـة العقل في تحليله العبـارات إلى أقسام، وأنـواع. . . وقس على هذا الأخـلاق فإن الحقيقـة منها هي التي تصـدر عن الشعور الأخـلاقي وتأخـذ طريقهـا إلى السلوك في مجـال الحياة، ومن ثم فإنها تسخر وتستعلي على الأخـلاق الشائعـة التي هي موضـع دراسـة العقـل، والمـذاهب التي تصنف النـظريـات الأخـلاقيـة وتصنـع بينهـا حدوداً.

وأخيـراً فإن «بسكـال» يقدر الأخـلاق القائمـة على العقـل حيث يتحكم الشعـور في الحكم. في حين أن العقل هـو الـذي يتحكم في مجـال العلوم.

---

(١) Ibid Peè 4 P. 48.

وفي النهاية تصبح الفلسفة النابعة من وجداننا، وشعورنا ـ وليست التقليدية ذات الصياغات العقلية الجاهزة المحكمة ـ هي منبع التفلسف.

ومع أن «بسكال» قد ذهب إلى أهمية المعرفة الوجدانية، بيد أنه لم ينس أهمية العقل الرياضي الهندسي الذي جعله مرحلة هامة من مراحل المعرفة.

٧ ـ خصائص المنهج الرياضي:

رأينا مما سبق أهمية دور روح الرياضة، وروح الرقة (البصيرة) في مجال المعرفة العلمية، والنظرية. وكيف أنهما مع ما ينطويان عليه من تمايز واختلاف في الطبيعة والمصدر إلا أنهما يهدفان معاً إلى الوصول إلى سبرغور الحقيقة، والتوصل إلى المعرفة الكاملة للفكر، كما رأينا مقدار الصعوبة التي يلقاها من اعتاد ممارسة العقل الرياضي في أن يكون من ذوي البصيرة والعكس حيث أن لكل منهما مجاله وطريقته التي يعتاد عليها الإنسان ويتمرس بها.

ويتمثل العلم الرياضي عند «بسكال» في العقلية الرياضية التي تتضمن مرحلتين أساسيتين ومترابطتين الأولى هي التحديد الواضح، والتميز الرياضي والموضوعية الكاملة ولا يتم ذلك إلا باتخاذ عدة طرق من بينها إقامة حدود للرياضية وما تشمله من تعاريف لاستخراج الموضوعات منها، ومن ثم يجب على دارس الرياضة أن يكون ملماً بمعرفة هذه الحدود وإلا اختلط عليه الأمر، وتعسر معه استخراج الموضوعات، والوصول إلى نتائج إيجابية في مجال العلم.

أما الثانية أو المرحلة التالية فهي التي ينتقل فيها العالم إلى محاولة استخراج موضوعات العلم من هذه المبادىء الموضوعة أصلاً بعملية استدلال

يتم على صورتين إما أن يكون استدلال بالقياس كما جاء عند «أرسطو» وعند «أقليدس» في كتاب «الأصول» الذي كان باكورة قراءات «بسكال»، أو استدلال لا يقوم على التركيب الجبري كما جاء عند «ديكارت».

وهكذا يضع «بسكال» للعلم الرياضي مرحلتين أو رؤيتين الأولى هي رؤية مباشرة، أي رؤية محدودة مقيدة تنتهي بنا إلى التعريف وهي متضمنة لتحليل كامل، وسريع تعطينا العناصر الأولى، والأصول الهندسية، أو رموزها، أو عباراتها الجبرية ومن هنا تصبح هذه الرؤية الفاحصة السريعة تحليل يوصل إلى الأحكام، والتعاريف، والمعادلات ولكن بصيرة الإنسان لا تخضع لأي نوع من التحديد، أو التعريف لأن الكثير من ميادين الدراسة لا تحتمل حداً أو تعريفاً. ومنها ما كانت حدوده لا متناهية. كذلك هناك نوع آخر من الدراسات تترابط فيه العوامل بطريقة لا يستطيع المحلل معها أن يعرف هل هو يسير في طريق التحديد أو التعريف؟ وفي جميع هذه المسائل يجب أن تتدخل البصيرة التي هي قوة نفسية شعوراً أو إلهاماً، أو استدلال ضمني، وإلمام إجمالي تلقي ضوءاً كاشفاً على المسائل فتتمايز فيما بينها ولذا فنحن نخطىء إذا تصورنا إن مجال «العقل الرياضي» متعلق بميدان الرياضة وجبرها دون سواها من العلوم، كما أن مجال البصيرة يعني أنها تتعلق بميادين المسائل الإنسانية كالأخلاقية، أو الدينية، أو السياسية فقد يحدث أحياناً غير ذلك إذ قد يبحث شخص في مجال الرياضة، مستخدماً بصيرته الكاشفة. في حين يبحث آخر في المسائل الإنسانية بعقله الرياضي، وقد يواجه هذان النوعان من الباحثين صعوبة كبيرة في مجال بحثيهما؛ وذلك لعدم تعودهما على تمرين، وسير طريقة الآخر.

٨ ـ المعرفة الرياضية معرفة هندسية:

عرفنا ـ من قبل ـ دور العقل الرياضي؛ والبصيرة في مسألة العلم الرياضي، ووقفنا على أهمية كل منهما في دراسة علم الرياضة، والحقيقة أن

«بسكال» ما كان مقدر له أن يهتم بالرياضيات على هذا النحو لولا أنـه قد بـدأ بقراءة كتب اليونان ولا سيما في الهندسة.

ويعـزي اهتمامـه بالهنـدسة، وشغفـه بها إلى عـاملين أولهما: الاهتـمام بدراسة الهندسة اليونانية، وثانيهمـا: تأثـره بصديقـه العالم الفـرنسي «فيرمـاه» الذي كان معاصر له، وكان أكبر منه سناً، وواحد ممن تابعوا منهج اليونـان في الهندسة. ونحن نعرف أنهم كانوا أصحاب نزعة هندسية دقيقة.

لقـد انصب اهتمـام «بسكـال» منـذ البـدايـة على الهنـدسـة كمـا فعـل «جسنـدي» و «ديكارت» غيـر أن إعجابـه بها قـد بلغ حداً كبيـراً فـانكب على دراستها، وتعمق منهجها منذ سنوات شبابه الأولى.

وقد برز هذا الاهتمام في مؤلفاته العلمية الخاصة، وفي مؤلفاته الصغيرة التي يكتبها في العلم، والأدب ويعرض فيهـا المنهج العلمي فنـراه يدافـع في الجزء الأول من مؤلفاته الصغيرة Opuscules عن حقوق البحث الحر، ويؤكـد تقدم الإنسانية في المعرفة العلمية للكون. كما يتحـدث عن المنهج الهنـدسي ويتناول موضوع «تقسيم اللامتناهي».

وجدير بالملاحـظة أن «بسكال» لم يستمـر في بحث هذه المـوضوعـات واستكمالها ويرجع السبب في ذلـك إلى ارتباط هـذه الأبحاث والمـوضوعـات بمنـاقشات علمـاء عصره كـالشيفاليـه دي ميـريـه Chevalier de Meré الـذي تناقش معه في موضوع المثلث الحسابي Triangle arithmétique الذي ناقشه أيضاً مع صديقه ومعاصره «فيرماه» الذي يقول في رسـالة لـه: «إنني أعبر لـك عن بـالغ تقـديري بتعـريفاتـك التي أحس بضآلتي وأنـا أقـرأهـا في رسـالتـك المـاضية. كمـا أنني معجب بأسلوبـك عن «لعبة الـزهـر» التي أدهشتني فيهـا طـريقتك العـددية، وآمـل أن تنتهي من أعمالـك العقلية العـظيمة التي اتفقنـا عليهـا. وأن ترسلهـا إلـيّ. أنني لا أستطيـع صبـراً في انتـظار هـذه الأشيـاء

الجديدة، المثيرة. فلتفكر جيداً في مشروعاتك، وتأكد من إخلاصي . . . المخلص «بسكال»[١].

وتشير هذه الرسالة إلى عمق الصلة القوية التي ربطت بين «بسكال» و «فيرماه» تشهد بذلك مراسلاتهما حول العديد من المسائل العلمية، والرياضية التي كان على رأسها مسألة حساب الاحتمالات التي أوحت لهما بدراستها مشاهدة ليلية لبعض لاعبي النرد (الزهر) وهما في حالة لهو وارتياد للمجتمعات.

وقد تبادل «بسكال» الرسائل مع فيرماه بصدد لعبة النرد، ومبلغ اهتمامهما بمعرفة الدور Partis الذي يفوز فيه الملاعب إذا انتهت اللعبة قبل نهاية الدور الأساسي. ويسهب «بسكال» في الحديث عن هذه اللعبة، واحتمالات نتائجها في رسالة منه لفيرماه يقول فيها: لقد تلهفت كثيراً مثلك تماماً على معرفة النتيجة بعد تسلمي خطابك أمس من مسيو دي كاركفي M de Carcavi الخاص باللعبة فأعجبت بطريقة اللعبة أكثر من إعجابي بطريقة الزهر، لقد كانت طريقتك من أكثر الطريق يقيناً، ورغم ما وجدته من صعوبات في فهمها بيد أنني توصلت إلى طريقة موجزة وواضحة آمل أن أتحدث إليك عنها بكلمات بسيطة، فكم أنا مغتبط بهذا الكشف الجديد»[٢].

ومن تحليل أسلوب هذه الرسالة يتضح لنا صلة «بسكال» بعلماء عصره، ومدى شغفه العلمي بدقائق البحث العلمي في مجال الرياضيات والأعداد وكيف أنه كان يحسب احتمالات هذه اللعبة عن طريق عدد زهرها. وينظر فيها ـ من جهة أخرى ـ سعادة الفيلسوف بما وصل إليه من نتائج أو طرق جديدة بسيطة وموجزة. وجميع هذه الحالات التي عبر عنها في رسالته

---

(١) Lettre a Fermat du 27 Octobre 1654 **Blaise Pascal Oeuvres completès** Tome 1 P. 258.

(٢) Lettre de Pascal a Fermat, Le 29 Juillet 1654 **Oeuvres de Pascal** Paris 1926.

إنما تعطينا انطباع بأنه كان فيلسوفاً يحمل سمة العالم الفنان الذي يناقش علماء عصره، ويتبادل معهم الآراء التي يأخذ ببعضها ويعدل أو يرفض البعض الآخر.

لقد كان «بسكال عالماً وأخلاقياً فإن ما كتبه عن منهج البرهان الهندسي La méthode de dèmonstration de la Géomètrie. إنما يشير إلى أنه لم يتوقف عند حد علم الهندسة بل تعدى ذلك إلى مجال الفلسفة الخلقية، إذا كانت الهندسة في تصوره لا تمثل خطة الواقع الطبيعي فحسب، بل تنظيم الواقع الروحي Spirituel.

٩ ـ المعرفة الرياضية بين بسكال، وديكارت

سبق أن بينا نوعي المعرفة الرياضية عند «بسكال» وهي معرفة الاستدلال القائمة على العقل، ومعرفة الإحساس، أو (البصيرة) ومع أنه كان أحد تلامذة المدرسة الديكارتية وأحد المخلصين لمذهبها الذي انصب على المعرفة الرياضية إلا أننا نلاحظ وجود بعض فروق أساسية بينهما نفصلها على الوجه التالي: ـ

١ ـ إن «بسكال» قد تأثر بالهندسيين اليونان ـ كما سبقت الإشارة ـ وقد ظهر ذلك واضحاً في أبحاثه، ومقالاته: «مثال الروح الهندسي»، وفي نصوصه الطويلة في مؤلفه الخواطر عن التمييز بين الروح الدقيقة، والعقل الهندسي. ومن ثم فقد خالف «ديكارت» في هذه الناحية. ففي حين انصب اهتمام الأول على المسائل الواقعية المتصلة بالواقع، وبالعمليات الفنية، وبالمسائل ذات الطابع العملي فقد جاء الأخير ـ على عكس الأول ـ فعمل على تغيير معالم الهندسة بجعلها تابعة لعلم عام يدرس النسب الموجودة بين المقادير أياً كانت ومن ثم كان الأول عالم هندسة أصيل،

في حين كانت دراسات الأخير للموضوعات الرياضية جزء من علم عام ينتهج الجبر Algèbre وإذا كان هذا الاختلاف بين الفيلسوفين يتعلق بموضوع الرياضة فهناك ثمة اختلافات أخرى تظهر بينهما من ناحية المنهج وهي : ـ

أ ـ على الرغم من اتفاق الفيلسوفين حول مسألة القياس باعتباره منهجاً لعرض المسائل، وحلها وليس لاكتشاف الحلول إلا أن «بسكال» قد أولى للقياس أهمية كبرى في براهينة الرياضية أكثر مما فعل ديكارتي.

ب ـ ترتب على استناد الأول إلى القياس رؤيته للأشكال الهندسية في واقعها، واتجاهه إلى حلها عن طريق الحدس، والكشف، والتخمين، أو ما يعرف (بالبصيرة)؛ ومن ثم استعان في حلوله للهندسة بنظرة هندسية كاشفة تظهر له من خلالها كل مسألة على حدة بكل خصائصها، ومميزاتها. في حين اتجه الأخير في دراسته للهندسة إلى تحليل الموضوعات الهندسية وردها إلى معادلات جبرية، ومحاولة دراسة الدوال Fonction المعبرة عن هذه العلاقات.

جـ ـ لقد توصل الأول إلى التمييز بين الروح الرياضية، والبصيرة أي بين المعرفة العقلية، والقلبية ومن ثم توافر لديه عنصر الوجدان الإلهام بالإضافة إلى اهتماماته العقلية بالرياضية في حين إتجه الأخير إتجاهاً عقلياً لا صلة بالوجدان وهذا ما أشار إليه إليوت في التميز بين «ديكارت» و «بسكال» بقوله: شتان ما بين روح الهندسة والروح الرقيقة إنه نفس خلط العالم بين الرجل الشريف والطبيعة الدينية، والميل الحمس إلى الدين،

الذي جعل بسكال وحيداً متفرداً في هذا الاتجاه[1].

د- إن موضوع التميز بين البصيرة عند «بسكال»، والحدس عند «ديكارت» إنما هو دليل على عمق الاختلاف بين منهجيهما ففي حين أشار الأول إلى أهمية روح الرقة، أو البصيرة كوسيلة للمعرفة. وهي - كما سبق تعريفها - معرفة شعورية سريعة وبديهية تعتمد على الاستدلال المضمر، وتتم بطريقة كشفية فنية - نجد الأخير يشير إلى الحدس [2] والذي وإن كان يسير في نفس المراحل السريعة التي تمر بها البصيرة عند الأول إلا أن ثمة اختلافاً جوهرياً يبرز بينها فالبصيرة عند الأول أو (الحدس البسكالي) ذو مقدمات قلبية شعورية، تجرد القلب من الشوائب فيصبح الانتباه فيها قلبي، وشعوري في حين أن مقدمات الحدس الرياضي عند الأخير عقلية، لا شعورية تفرغ العقل من شوائب الحس، وتركز على موضوع البحث وقد يطول الطريق في الوصول إلى هذه الومضة الفكرية. ومن ثم فالحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل فهو يعد ذلك بصيرة العقل، ورؤيته لطبيعة الشيء، وماهيته.

كانت هذه هي أوجه الاختلاف بين مفهومي الحدس عند «ديكارت»، والبصيرة عند «بسكال» باعتبارهما طريقان: - المعرفة، والكشف

---

(1) Eliot. T. S; **Pensée of Blaise Pascal** Translated dy wttrrotter, London J. M. dent, Sonsltd 1943 PXI.

(2) الحدس الديكارتي هو إدراك للشيء في لمحة، أو ومضة Flash وهو نور مطري يجعل المرء يدرك الفكرة في لمحة خاطفة دون أن يستند إلى مقدمات ويستطيع الإنسان به أن يعرف الحقائق البهية كالدائرة، والمثلث كما يعرف ذاته مفكراً. وهو لا يتوقف على المعاني، ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة Natures simples وهذه الطبائع هي الخواص الطبيعية المجردة التي لا تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع الذهن معها أن يقسمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها.

A. T. Oeuvres de Déscartes Paris 1905 P. 599.

الرياضي، وهما في الوقت نفسه يفضيان بنا إلى مواجهة نوعين من المعارف أحدهما مستمد من القلب، والآخر من العقل فما معنى معرفة قلبية[1] وأخرى عقلية وما هو موقف «بسكال» من كل نوع منهما؟. هذا ما سوف نشير له حين التعرض للمعرفة عنده بين العقل، والقلب.

وهكذا يتضح أن «بسكال» كان من العلماء الواقعيين أصحاب المناهج القريبة من الواقع العلمي، لم يعر اهتماماً بدراسة الميدان الجبري المجرد على نحو ما فعل «ديكارت» لأن تصوره لفكرة كانت تثير عنده فكرة السطح، وحاصل ضرب ثلاثة أعداد تثير فكرة الجسم، ومن ثم اتخذت الأعداد في خياله صورة الأشكال الهندسية، وليس مستغرباً بأن تكون نظرة «بسكال» على هذا النحو فقد كان فيلسوف عقلي يركز بحثه على المسائل الواقعية، ومدى صلتها بالتجربة العملية الإنسانية.

إن طريقة «بسكال» هي نموذج المنهج تدرس المسائل على ضوئه كل على حدة: ومن جهتها الخاصة، ووفق منطقه المحدد، والمرسوم فلم يكن لديه، مبدأ عام للاستدلال كما كان الحال عند «ديكارت» الذي اصطبغ فكره بطابع جبري رمزي خالص، أكسبه فكره صفات الجبر المجردة فتحولت المقادير الهندسية وفق منهجه إلى معادلات جبرية ولم تسلم من ذلك أيضاً المقادير الطبيعية فرأى المسائل خاضعة لمنهج عام يستمد أسلوبه من الجبر، والهندسة التحليلية.

وعلى الرغم من أن «بسكال» صب اهتمامه على مجالي الرياضة، والهندسة بيد أن ذلك لم ينسه الاهتمام بشعائر عقيدته التي توجه إليها بوجدانه، كما اهتم بقضايا العلم بذهن العالم الرياضي، والطبيعي وقد أتاح له

---

(١) نجيب بلدي: ديكارت. دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٥٩م ص ٣٦.

هذا الاهتمام فرصة روحية لعمل تجربة دينية، كما هيىء لـه المجال لقبـول ما نتج عنها من حلول.

١ ـ الأعمال الرياضية لبسكال:

بينـا ـ فيما سبق ـ أن بسكـال كان ريـاضياً Mathèmaticien مشهـوراً ذا اهتمامات شغوفة بأبحاث الـرياضيـات التي ساهمت نشـأته الأولى في تـزكيتها حيث تلقي برنامجاً للتعليم كان للرياضة فيه مكانتها البارزة. وإنتهى الفيلسوف إلى أن وسائل المعرفة الرياضية العقلية إنما تأتي عن طريق البصيرة، كمـا ميز بين المعـرفة القلبيـة والعقلية. وسـوف نعـرض في هـذا المـوضـوع لأعمـالـه واكتشـافـاتــه العلميـة في مجــال العلم الـريــاضي، وكيف تمكن من تحقيق مجهودات مثمرة في هذا المجال.

أ ـ الآلة الحاسبة La machine d'arithmètique :

تعد الآلة الحاسبة من أوائل المخترعـات الريـاضية لبسكـال التي أسهم بهـا في تقـدم العلم الـريـاضي في عصـره. كمـا أفـاد بهـا المجـال العلمي، والوظيفي وبخاصة مجال الحسابات، وأعمال المالية العامة.

وترجع قصة اختراع هـذه الآلة إلى مـا راود خيال «بسكـال» العلمي من فكرة صناعتها عندما رأى ما وصل إليه حال والده من جهد، ومشقة في أعمـال الضرائب[١]، ومن ثم فكر في صنعها لتيسير مهمة والده في جمع الضرائب.

وقد عانى في سبيل إخراجها مصاعب بالغة أثنـاء مراحـل صناعتهـا التي استغرقـت زمناً طويلاً، قام خلالـه بتركيبهـا ثم حاول تجـزئتها مـرة ثانيـة، ثم عدلها، وبعد حوالي عشر سنوات ظهرت آلة الـرياضـة أو (الآلة الحـاسبة) في شكلهـا النهائي بعـد أن بذل جهـداً كبيراً فكـان يتواجـد مع العمـال في موقـع

---

(١) Strowski, F; Ouvres PXX Biog.

عملهم، يعمل ويقوم بتوجيههم. وترجع صعوبة صناعة هذه الآلة ـ فضلاً عما سبق ـ إلى ظروف الصناعة الآلية التي كانت ما تزال في مراحلها الأولى.

وقد ذكر «بسكال» قصة إختراعه لها في الخواطر مشيراً إلى دورها في عملية الحسابات. فشبهها بالحيوان في طريقة عملها وميز بينها وبينه بتمييزه عنها بوجود الإرادة في حين أنها لا تفعل شيء يدل على وجود إرادة لها[١] ويقول «بسكال» في إحدى خواطره: ـ «إن آلة الرياضة إنما تعطي نتائج تقترب كثيراً من الفكر عند الحيوانات Les animaux لكنها لا تفعل شيء يدل على وجود إرادة مثال الموجودة عندهم»[٢].

وتشير هذه الخاطرة إلى أهمية الآلة الحاسبة من جهة، كما تبين الاتجاه الآلي الذي كان مسيطراً على عقول ومفكري هذا العصر والذي كان ينحو إلى تشبيه الحيوانات بالآلات وهو من الموضوعات التي طرقها «ديكارت» في فيزيقاه تمشياً مع الاعتقاد السائد عن الآلية الميكانيكية الذي سيطر على اتجاه الفكر في القرن السابع عشر.

ويعلق «سترويسكي» مؤرخ حياة «بسكال» على قصته اختراعه لهذه الآلة واهتمامه بها وكيف سيطرت فكرتها على ذهنه، والأسباب العقلية التي دفعته إلى التفكير في اختراعها التي كان أهمها اتجاهه إلى البحث في العلوم المجردة بعد أن ترك البحث في الهندسة الخالصة Gèomètrie pure التي كان يدرس فيها تقاطع المخروطات Les sections coniques، ولكن اهتمامه بهذا المشروع ولم يقطع عليه الطريق في موضوع الهندسة فقد استند مشروعه لهذه الآلة على بعض موضوعات هندسية. مما[٣] يدل على أنه كان متأثراً بالهندسة أثناء تنفيذ اختراعه.

---

(١) Pascal. **Les Pensèes** P N 34 P. 131.

(٢) Strowski'f; **Pascal et Son Temps** P. 54.

(٣) Ibid.

أسهب «بسكال» في شرح عمل هذه الآلة لجميع معاصريه الذين اهتموا بمعرفة تركيبها[1]، وطريقة استخدامها، وما يتعلق بطريقة عملها من تركيبات dispositions، وأبعاد dimentions، والعلاقة بين أجزائها التي كانت تعمل طبقاً لمنهج الهندسيين.

وجدير بالإشارة أن هذا الاختراع قد ذاع صيته زمناً طويلاً بين العلماء Les savants حتى أن «هيجنز» قام بمحاولات متكررة للتوصل إلى صنع مثيلتها في عام ١٦٥٠م. ولما كثرت الآراء حول صناعتها، وحاول العلماء تمثلها والقيام بصنعها أطلق عليها إسم الآلة البسكالية نسبة إلى «بسكال» La Pascaline تفادياً لحدوث خلط بين العلماء حول نسبتها إلى «بسكال»، أو غيره من علماء عصره.

ب ـ المثلث الحسابي Triangle arithmétique :

لم يتوقف الأمر «ببسكال» عند حد اختراعه للآلة الحاسبة فاجتهد وحرر مقاله عن المثلث الحسابي الذي تكشف له أثر رؤية هندسية لقطيع من الأغنام تأدى منها إلى اكتشاف عددها وكان أربعمائة رأس.

وجدير بالذكر أنه منذ عام ١٦٥٤م ـ وهو العام الذي كتب فيه مقاله عن المثلث الحسابي ـ كتب «بسكال» مجموعة من الأعمال العلمية من بينها بحث صغير ميّز فيه بين المراتب الرياضية مهما اختلفت فيما بينها حيث تبين له وجود اختلافاً لا متناهي بين هذه المراتب العددية. وقرر في نهاية هذا البحث الرياضي أن مقداراً متصلاً لا يكبر إذا أضفنا له مقداراً أياً كان من مرتبة هندسية فوقه، ومن ثم لا يمكن جمع النقاط إلى الخطوط، ولا الخطوط إلى المساحات، ولا هذه إلى الحجوم، أو بمعنى آخر إن الجذور لا يمكن أن يكون لها حساب أمام المربعات التي لا يكون لها حساب أمام المكعبات،

---

(١) Ibid P. 54.

التي لا يكـون لها حسـاب أمام مـربعـات المـربعـات. وهـذا يعني أن دراسـة الكميات العليا تستلزم إهمال الكميات الدنيا كما لو كانت عدماً مطلقـاً، ويبدو أن مسـألة التمييـز بين المراتب الـرياضيـة كانت ذات أهميـة كبرى في فلسفـة «بسكال» بوجه عام وخاصة في مسألة الدين لأنها مهدت للتمييز الخطير الـذي سيشير إليه في مؤلفه الخواطر مميزاً فيه بين مراتب ثلاثة للعـظمة، هي عـظمة الجسد، والمادة، وعظمة العقل، وعظمة الحب عند الأولياء والقديسين وتبـدو صراحة «بسكال» واضحة في تقريره للمسافة اللامتناهية بين المراتب المذكورة للعـظمة تمـاماً كمـا هي واضحة في نفس تقـريرهـا عن الاختلاف الجـوهـري والمسـافة الـلامتناهيـة بين المراتب الـرياضيـة. وهذا يشيـر إلى وضوح عقـل «بسكال» الذي انسحب على جميع المجالات بنفس الدرجة.

وتشير هذه المـراتب الثلاثـة للعظمـة المشار إليهـا في مؤلفه إلى عقليـة منظمة تنتقل من مرتبة إلى أخرى بالتدريج ويعزى ذلك إلى تأثير الرياضة على فكره بحيث جعلته يخلع النظام والكمال على الأشياء.

جـ ـ المنحنى الدحروجي Cycloide :

يعد موضوع المنحنى الدحروجي من بين الموضوعات الرياضيـة الهامـة التي أجتهـد بسكال في التـوصـل إليهـا. فقـد تعـذر على العلمـاء في عصـره الحصـول على رمز يمكن حسـابـه Symbole Calculable للمسـاحـات الأكثـر انتشاراً في الطبيعة وهي المساحات المنحنية Aire Curvilingues وكذلك للخط الأكثر انتشاراً في الطبيعة وهو الخط المستقيم الدائـري من خط العجلة وما أن توصل إلى هذا الكشف الجديد حتى سطع نجم علم الهندسيين، وأصبح منـذ عام ١٦٥٨م علماً للمستقبل Le Science de L'avoir.

ويعد بحث «بسكال» في مـوضوع المنحنى الـدحروجي صـدى لحادث ألم بضرسه ذات مساء فحال دون نومه. وأثنـاء هذا الألم الـذي أحس به أخـذ

يفكر في هذا الموضوع وهو يروي أن استغراقه في التفكير قد خفف من وطأة الألم الذي انتابه ويحكي عن هذا الموقف: أنه في صباح اليوم التالي لهذا الحادث توجه إلى زيارة صديق عزيز، وأبلغه بما توصل إليه مساء الأمس فشجعه على الاستمرار في هذا المشروع الهندسي الكبير، ودفعه لنشره حتى يقرأ العلماء عمل علمي لبسكال ويتأكد لهم أنه لا خلاف بين العقليتين العلمية، والدينية.

ويبدو أن موضوع المنحنى الدحروجي لا يقل أهمية في دراسته عن المستقيم، والدائرة ويمكن تعريفه على أنه المنحني الذي تأخذه نقطة على محيط دائرة في دورانها حول خط مستقيم دون انزلاق.

ومع ما بلغه «بسكال» من شهرة ومجد في مجال العلم نراه متواضعاً وطموحاً، شغوفاً بالنجاح محذراً من الغرور الذي يصيب بعض العلماء فيقول: - «يجب على من يبحثون عن المجد، ويبذلون الجهد في اختراع ما هو جديد، ومبتكر ألا يدعون علمهم الكبير بل يقنعون بحدود قدراتهم»[١].

وربما يكون «بسكال» قد قصد من وراء هذه الخاطرة السنوية بموقف «ديكارت» العالم الكبير الذي دحض علمه واستهان بمكانته، وقلل من قيمته العلمية حينما أطلعه الأب مرسين على بعض أعماله العلمية، ومما يؤكد هذا المعنى ما يتميز به أسلوبه من الإشارة الرمزية. والتصريح بمن أصابهم الغرور مما يعطي لنا انطباعاً بحقيقة ما يهدف إليه في هذه الخاطرة من نقد «ديكارت» ثم انطلاقه إلى المعنى المحدد لشخص معين - يقصده في هذا النص - إلى توجيه تحذير لعلماء عصره ومفكريه - بالابتعاد عن نقيصة الغرور التي تحول دون علم العالم، ومجده.

وهكذا يبدو «بسكال» ذكياً وعبقرياً، تشهد بذلك مخترعاته، وأبحاثه في

---

(١) Pensèe S Pensèe 305 P. 180.

مجال الرياضيات مثل قوانين المثلثات، وحساب الاحتمالات، ونظرية لعبة الروليت، والمنحنى الدحروجي[1]. وإذا أشارت هذه الدراسات إلى شيء فإنما تشير إلى ذكاء خارق في حل المسائل الرياضية مهما بلغت درجة تعقدها، ومحاولة التوصل إلى قواعدها بمهارة بالغة، وإلى البراعة في اختصار الطرق، والأساليب التي تؤدي إلى أسرع النتائج، مع مقدرة عالية على التحليل، والإقناع، والإرتفاع بالفروض الرياضية العادية إلى مستوى اللانهائيات.

---

(١) يقول ستروسكي مؤرخ حياة «بسكال»: «أنه وجد مشقة بالغة في دراسة موضوع الروليت الذي أجهد عقله في بحثه والذي بسببه ترك الهندسة إلى الأبد وذهب إلى الريف للاستجمام واستعادة صحته غير أنه لم يشعر بالتحسن الملموس إلا بعد عام ١٦٥٩م وفي عام ١٦٦٠م بلغت صحته النفسية والجسمية ذروتها واستطاع العودة إلى كليرمون خلال شهري مارس وأبريل، وظل بها حتى شهر أكتوبر حيث كتب رسالة مشهورة إلى فيرماه يعرض فيها مسألة وداعه لعلم الهندسة.

Strowski, **Oeuvres completes Vc** (1) P LXXX 11.

الفصل الرابع

مشكلة الطبيعة

* **مقدمة**

١ ـ مشكلة الطبيعة في القرن السابع عشر .

٢ ـ فلسفة الطبيعة بين بليز بسكال، ورينيه ديكارت .

مقدمة

قدمنا ـ في الفصل السابق ـ لمجهودات «بسكال» في مجال العلم الرياضي ومبلغ ما حققه من نجاح، وشهرة بفضل ابتكاراته واختراعاته في مجال الرياضيات. وفي هذا الفصل نعرض للفلسفة الطبيعية عنده ودور التجربة في تدعيم علمه بظواهر الطبيعة.

ويبدو أن «بسكال» لم يكن يختط لنفسه منهجاً علمياً فلسفياً بل كان ينتقل من مجال البحث في العالم الرياضي، إلى مجال الفلسفة الطبيعية محاولاً سبر أغوارها، ثم إلى مجال الدين، ومن ثم كان لزاماً عليه أن يختار لكل منهما منهجاً خاصاً أو أكثر، ويرجع السبب في ذلك إلى أثر التربية العملية، والمنهجية التي تلقاها عن والده والتي نمت فيه روح التخصص الذي كان هدفاً رئيسياً لهذا المنهج فلم تقتصر تربيته على مجرد تزويده بالثقافة الشاملة، بل ركزت بصفة خاصة على موضوع التخصص الذي انتقل عن طريقه من دراسة الرياضيات إلى فلسفة الطبيعة ومنها إلى الدين ولكل من هذه المجالات منهج محدد خاص به.

وترجع البداية الحقيقية لاهتمام «بسكال» بالعلم الطبيعي إلى أوائل عام ١٦٤٦م وهو العام الذي بدأ فيه اتصاله بجماعة بور رويال، كما بدأت دراساته وأبحاثه في مجال العلم الطبيعي على يد «بير بيتيت» Pierre petit أحد أصدقاء الأسرة، وكان يعمل مهندساً، وعالماً في الطبيعة. سمع عن تجارب «تورشلي» البارومترية أثناء عودته من إيطاليا، وتحدث إلى

بسكال» بشأنها وقرر إجرائها مرة ثانية في مدينة روان، ومنذ ذلك التاريخ بدأ «بسكال» يتجرىء على ميدان الطبيعة باحثاً مجرباً.

ويبدو أنه وجه اهتماماً كبيراً إلى مجال الكشف في العلوم باعتبار أن علم الطبيعة كان ـ في مفهومه ـ هو العلم العام، والفلسفي للكون، ونقطة البدء لكل ميتافيزيقا تفسر الطبيعة، والكون.

١ ـ مشكلة الطبيعة في القرن السابع عشر:

واجه القرن السابع عشر عدداً من المشكلات المتعلقة بالطبيعة، كان من أبرزها مشكلة الفراغ Vide التي كانت من المشكلات الهامة، والغامضة في ذلك الحين، كما كانت من أكثرها اختلاطاً بين العلماء لاندراجها في مجالي الطبيعة، والفلسفة معاً.

فقد نفى الفلاسفة الذين لم يستطيعوا التمييز بين الفراغ، والعدم إمكان توافر فضاء فارغ espace vide وآية ذلك التصور المبكر لعلماء المدرسة الكيمائية الذين أنكروا وجود خلاء، وكان «جسندي» واحداً منهم وكذلك «ديكارت» الذي تصور العالم ملاء وأنكر الخلاء. أما الذريون Atomistes فقد قالوا بوجود الخلاء وقسموه إلى نوعين أولهما الفراغات الصغيرة الموجودة بين الذارات Atomes التي تسمح لها بحرية الحركة، والدوران. وثانيهما الفراغات الكبيرة التي تتكون من تجمع فراغات كثيرة صغيرة وهي ذات امتداد محسوس وقد رأى الذريون ضرورة وجود هذه الفراغات الموجودة بين الجزئيات التي تعجز أي قوة إنسانية عن إيجادها.

وتبدأ هذه المشكلة منذ عام ١٦٤٤م وهو الوقت الذي بدأ فيه «تورشلي» Torricelli تجربته في الضغط الجوي وقد وصف لنا «بسكال» هذه التجربة بقوله: «لقد أحضر «تورتشلي» أنبوبة من الزجاج Un tuyau de verre ذات أربعة أرجل وهي مفتوحة من جزء منها ومغلقة من الجزء الآخر المليء بالفضة اللامعة (الزئبق) Le vif argent وفتحة أخرى تقفل بالأصبع أو بطريقة أخرى وتوضع الأنبوبة بطريقة عمودية على السطح، وتوضع الفتحة المقفلة أسفل وتغمر في المياه لمسافة اثنين، أو ثلاثة أصابع من الزئبق[١].

وقد أحدثت تجربة «تورشلي» ثورة في علم الطبيعة فقد انصبت على

---

(١) Strowski, Fourtunat; **Oeuvres completes** P. 119.

موضوع الفراغ الذي كان في مقدور أي عالم الاستدلال عليه، غير أن العلماء لم يجترؤا على إجراء تجربة بمثل شجاعته وجرأته، ومن ثم فقد أحدثت هذه التجربة سبقاً علمياً كما أتاحت للعلماء الفرصة في إجراء تجاربهم فحلت الملاحظات محل الفروض، واختفت الميتافيزيقا بصورة نهائية من هذه المشكلة التي أدخلت إلى علم الطبيعة الأنبوبة التروتشيلية Tube de torricelli وقدمت لنا الشروط التي تحقق من وجود الفراغ.

وقد ذاعت شهرة تجربة «تورشلي» في عصره، فسمع بها الأب «مرسين» عندما كان يسافر إلى إيطاليا، ولما عاد إلى فرنسا أخذ ينقلها للعلماء عام ١٦٤٤م الذين شجعوها ومن ثم حازت التجربة على شهرة عظيمة.

ومع ما حققته التجربة من شهرة ونجاح فإن «مرسين» لم يخبر «ديكارت» بها مما أثار دهشته فكتب يقول له: «إنني مندهش كيف احتفظت بما تعرفه عن هذه التجربة طيلة أربع سنوات بدون أن تخبرني بها، إنها لفجوة غريبة فيما تنقله لي من معلومات[1].

I

أ ـ تجارب بسكال في قياس الضغط الجوي:

بعد أن سمع «بسكال» بتجربة تورشلي بدأ في الدخول إلى عالم التجربة العلمية في مجال الطبيعة. فبدأ في إجراء تجربته منكراً رأي «جاليليو» الذي ذهب فيه إلى نفور الطبيعة من الخلاء ولما كان «بسكال» يشك في قيمة هذه الكلمات وفعاليتها، فقد لجأ إلى مسألة ثقل كتلة الهواء Pesanteur de L'air حتى يستطيع الكشف عن هذه المشكلة.

ب ـ تجربة بسكال تأكيد لملاحظات تورشلي:

ولتأييد ملاحظات «تورشلي» بدأ «بسكال» تجربته العلمية في قياس

---

(١) A. T. **Oeuvres de Discartes** correspondance ecrit le 13 Decembre 1664. P. 417.

الضغط الجوي باستخدام الأنابيب، وسائل الزئبق، وقام بإجرائها على نحو ما نعل «تورشلي».

وقد لاحظ بعد الانتهاء منها ارتفاع الزئبق في الأنبوبة إلى مسافة معينة تاركاً الجزء العلوي منها فارغاً. ثم أعاد تجربته مرة ثانية على مستوى البحر حيث لاحظ أن ارتفاع الزئبق في الأنبوبة قد بلغ ٧٦ سنتيمتر. ومما ساعد على نجاح تجاربه هو إجرائها في ميدنة روان التي تشتهر بصناعة الزجاج مما يسر له الحصول على ما يلزم لها من أنابيب، وأواني زجاجية دقيقة.

وبعد تكرار التجارب وتنويعها تأكد له ثبات النتيجة التي توصل إليها، وخاصة بعد استخدام النبيذ. أو الماء بدلاً من الزئبق، كما أجراها في وقت واحد على قمة جبل، وعلى سفحه، وفي أسفله فلاحظ انخفاض مستوى الزئبق في الأنبوبة بنسب مضطردة حسب الارتفاع [١].

ومما تجدر الإشارة إليه أن تجربة «بسكال» قد أتت سلبية في مرحلتها الأولى حيث رفض فيها مبدأ نفور الطبيعة من الخلاء ـ وهو مبدأ من المبادىء المدرسية المعروفة في الطبيعة ـ غير أن الفراغ البارومتري يدل على أن الطبيعة لا تنفر من شيء ما، فما هي إذن علة ارتفاع الزئبق في الأنبوبة؟ ويبدو أن «بسكال» لم يكن قد اطلع على جميع أقوال «تورشلي» في هذا الصدد، وإن كان قد توصل بمجرد التخمين إلى فرضه القائل: «بأن ضغط الهواء هو سبب ارتفاع الزئبق في الأنبوبة، ووقوفه عند حد معين» [٢].

وقد عرض «بسكال» لموضوع قياس الضغط الجوي بشكل مفصل في خلاصة مقالتيه العلميتين وهما مقال ثقل كتلة الهواء، وآخر في توازن السوائل؛ فأشار إلى نفور الطبيعة من الخلاء، وحاول إثبات عكس ذلك.

(١) Strowski, Fortunat; **Oeuvres completes** P. 127.

(٢) Ibid.

كما بحث في توازن السوائل وغيرها من مسائل علمية تتعلق بهذا المجال.

جـ ـ ملاحظات حول تجربة بسكال:

أعاد «بسكال» تجربة «تورشلي» بدقة فائقة وبراعة، ونوع فيها بغرض التوصل إلى نتائج يقينية بصددها ومما ساعد على نجاح التجربة، وذيوع شهرتها مجموعة العوامل التالية:

١ ـ قدرته على تنويع التجارب فقد أجرى تجربته على ما يقرب من ألف حالة مختلفة حتى يتسنى له إثبات صدق نتائجه.

٢ ـ قدرته على تذليل الصعاب، والعقبات التي واجهته أثناء إجرائها والمتعلقة بأماكن إجرائها، وتوفير أدواتها. والحق أن الفضل يعزى لبسكال فيما حققته التجربة من شهرة ونجاح تطلب مزيد من الدقة، والعناية والصبر، والوقت، والإمكانيات المالية، والمادية. ومما يذكر عن هذه المصاعب أنها كانت تحتاج لسائل الزئبق وكان باهظ الثمن، ويستلزم استخدام أنابيب زجاجية رقيقة، كما تطلبت التجربة أيضاً وجود أيدي عاملة وكانت قليلة في ذلك الحين.

ومع أن «بسكال» لم يسمع عن تجارب تورشلي إلا شفاهة إلا أنه تخيل الفرض الذي افترضه هذا العالم الذي يرمي إلى أن ضغط الهواء هو سبب ارتفاع الزئبق ووقوفه عند حد معين. ومع ذلك فقد تريث عند إجرائه لتجاربه لاعتقاده بأن الفرض الذي تؤيده الظواهر الملاحظة لا يكفي للتفسير، وليس بالضرورة صادقاً بل تكفي أول ظاهرة تعارضه لنقضه مهما كان من أمر الظواهر السابقة والمؤيدة له. ومن ثم توصل إلى أن البحث التجريبي يستند إلى مبدأ واحد هو إن الطبيعة تكون قاطعة في ردها على سؤال عالم ما وخاصة إذا كان هذا الرد سلبياً[١] وهذا ما عبر

---

(١) **Lettre de Blaise Pascal au pere Noel,** Paris, Le 29 Octobre 1647, P. 25.

عنه «بسكال» في خطاب إلى الأب نويل P. Noel بتاريخ ٢٩ أكتوبر عام ١٦٤٧م.

وهكذا يصبح على دارسي الطبيعة أن يراعوا الحذر في تفسيراتهم حتى يكونوا في مأمن من الخطأ بعد أن يراعوه في الملاحظة والتجريب[1].

إن «بسكال» يرى أن الفرض الصحيح الذي يرضاه العقل العلمي ويؤمن به هو الذي لا يحتمل أي معارضة من الطبيعة. ومن ثم يجب التنويع الذي يعد شرطاً أساسياً للتفسير العلمي حتى تثبت لنا صحة الفروض. ولا سيما وأن «بسكال» قد اجتهد في المراجعة، والفحص وتردد طويلاً قبل البدء في تجاربه في سبيل الوصول إلى نتائج صحيحة ولا مرد لها وهذا ما تدل عليه إعادته لتجربته في قياس الضغط الجوي ومحاولته الجادة تنويعها فمن مستوى البحر إلى قمة الجبل إلى التجربة المعتادة فوق أرض ما لمعرفة السبب وراء اختلاف ارتفاع الزئبق في هذه الأماكن المختلفة. فضلاً عن قيامه بإجراء تجارب متماثلة في نفس الوقت، وبنفس السائل والأنابيب الزجاجية التي تعمل في ذات اللحظة على قمة جبل وفي أسفله.

وقد استعان «بسكال» في إعداد هذه التجارب وملاحظتها بزوج شقيقته «فلوران بيربيه» فساعده في إعدادها داخل مدينة كليرمون التي كان يقيم فيها وتقع على سفح جبل يبلغ ارتفاع قمته حوالي ١٨٠ متراً فوق مستوى البحر. وكان «بيربيه» يكتب «لبسكال» ملاحظاته، وما توصل إليه من خلال تجاربه التي اتفقت نتائجها مع بعضها البعض. وبذلك تأكد له صدق افتراضاته فكان ارتفاع الزئبق على قمة الجبل أقل منه على مستوى

---

(١) Ibid.

البحر بنسبة تتفق اتفاقاً عددياً مع مقدار الارتفاع. وهكذا توصل بعد إجراء تجاربه المتعددة، والمتنوعة إلى أن ضغط الهواء هو السبب الوحيد لارتفاع الزئبق الذي يقل كلما ازداد الضغط كما يزداد كلما قل وفق نسبة عددية دقيقة كل الدقة تشهد بذلك التجارب المتنوعة من جهة، والإتفاق في المقاييس العددية من جهة أخرى.

د ـ تجارب قياس الضغط الجوي بين بسكال، وتورشلي:

مما سبق يتبين لنا أن «بسكال» قد قام بإعداد تجربة قياس الضغط الجوي الذي أبلغه بها شفاهة بير بيتيت والأب «مرسين» فاجتهد في إجراء تجربة مماثلة لتلك التي قام بها «تورشلي» ولما كان مؤمناً بأن تنويع التجارب، ومع اختلاف الظروف يساعد على الوصول إلى نتائج يقينية ومؤكدة، ودقيقة فقد أجرى تجربته عدة مرات على ارتفاعات مختلفة، وفي ظروف متباينة حتى يتأكد من صحة نتائجها عن قياس الضغط الجوي.

ومع ما بلغه «بسكال» من نجاح في تحقيق تجاربه إلا أن أعداءه والمعترضين على منهجه نفوا مجهوداته في هذا الميدان، وأغفلوا ما توصل إليه من نتائج بزعم أن «تورشلي» سابق عليه في هذا المجال. ولما كنا قد أشرنا من قبل «إلى قصة بسكال» مع هذا الاكتشاف العلمي. وما بذله من جهد، ووقت، ومال في سبيل إعادة تجاربه من خلال ظروف إعداد التجربة الشاقة التي كان إعدادها صدى لما سمعه، وتناقله العلماء عن تجارب «تورشلي» في إيطاليا فليس من المعقول أن يتوصل «بسكال» ـ وكان عالماً ينتهج طريق العلماء إلى نفس النتائج التي توصل إليها الأول لو لم يبذل من الجهد، والصبر الكثير. ولو لم ينوع تجاربه، ويختار أجهزتها وأماكنها، ويعمل على مشاهدتها في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية وحقيقية في تجاربه البارومترية.

وسوف نبرز في هذا الموضع ثلاث نواحي تفوق فيها «بسكال» على «تورشلي» هي:

أ - إنه قد تميز على «تورشلي» في تنويع تجاربه البارومترية فقد أشرنا إلى أنه قد أجراها على سفح، وقمة جبل كما استخدم فيها مواد غير الزئبق كالنبيذ، والماء حتى يتيقن من صحة فروضه. مما يعطي لاهتمامه العلمي في هذا المجال صفة الجدية والالتزام، والشغف بالتجربة في جميع مراحلها.

ب - إن الفضل يعزى له في تفسير ظاهرة الضغط الجوي، وقياسها بعد أن دلل على وجوده تجريبياً، كما فسر الظاهرة ذاتها تفسيراً علمياً، وفلسفياً ومن ثم فقد هدم مبدأ من مبادىء العلم الطبيعي لدى القدماء الذين اعتقدوا أن الطبيعة ملاء لا خلاء فيها، وكان «ديكارت» يتفق معهم في ذلك فيتصور أن الخلاء الموجود بأعلى الأنبوبة مليء بمادة لطيفة، وهو تصور يرجع تاريخياً إلى مبادىء الطبيعة عند المدرسين والمعروف بنفور الطبيعة من الخلاء. فالخلاء البارومتري إنما يدل على أن الطبيعة لا تبغض شيئاً، ولا تنفر من شيء لأن البغض، والنفور من خصائص النفس لا من خصائص المادة، أو الأجسام.

جـ - كان لبسكال السبق في تصور الظاهرة البارومترية، أو ظاهرة الضغط الجوي باعتبارها جزءاً من ظاهرة أعم في الطبيعة بل مظهراً لقانون عام في العلم الطبيعي هو قانون توازن السوائل [1] L'equilibre des liqueurs

---

(١) يرى بسكال أن «قانون توازن السوائل» هو تطبيقاً لمبدأ عام في علم الميكانيكا هو «مبدأ توازن القوى الميكانيكية» ومن ثم تميزت دراسته في علم الطبيعة بالانتقال من الأبحاث الخاصة إلى المبادىء العلمية العامة القائمة على التجربة، والمنهج التجريبي وهي ميزة اختص بها علماء عصره أمثال «ديكارت «وتورشلي».

ويلاحظ أن اهتمام «بسكال» لم ينصب على تجارب البـارومتر المتعلقـة بالضغط الجوي فحسب بل كانت له اهتمامات بموضوع السوائـل بصفة عـامة وهذا ما عبر عنه في كتابه. توازن السوائل. الذي لم ينشر ألا بعد وفـاته لكنـه كـان قد تـوسع في هـذا الكتاب بمـا نشره في نفس العـام في كتاب لـه تحت عنوان آخر هو ثقل كتلة الهواء Pesanteur de la masse d'air.

والحق أن «بسكـال» قد رجـع في بحث موضـوع هـذه الكتب وغيـرهـا كالمقال في الفـراغ Traitè du vide ـ الذي لم يحـرر منه سـوى أجزاء ـ إلى بحـوث وآراء سائـر علماء الـطبيعة السـابقين عليـه في مـوضـوع السـوائـل، ، والغازات فضلاً عن تتبعه لهذه الأبحاث العلمية تتبعاً تاريخياً منذ «أرشميـدس» حتى علماء القرن السابع عشر مجتهداً في تحليـل آرائهم، ونظريـاتهم محاولاً الربط بين الظواهر الجديدة التي ساهم في الكشف عنهـا، والظواهـر الطبيعيـة بصفة عامة[1]. ومن ثم تصور أن مبدأ توازن السوائل يعد تطبيقاً لمبدأ عام في علم الميكانيكا هو مبدأ توازن القوى الميكانيكية وصلتها بالمسافات.

ممـا سبق نـرى أن اتجـاه بسكـال العلمي في دراستـه للطبيعـة يتميـز بالانتقال من أبحاث خاصـة إلى مواقف علميـة شاملة، ثم محـاولة إنشـاء علم جـديـد على أسـاس تجـريبي ولهـذا فـأنـه يتميـز على كـل من «تـورشلي» و «ديكارت» [2].

هـ ـ تصور مشكلة الفراغ بين بسكال، وديكارت:

سبق أن أشرنا إلى أن «ديكارت» قد أطلع على تجربة تورشلي بعد مرور ما يقرب من أربعة أعوام ويرجع السبب في ذلك إلى إغفال ذكـر «مرسين» لهـا وهو ما تعجب له «ديكارت» كثيراً.

---

(١) Strowski. F. **Pascal et son temps** V. 2 P 159.

(٢) د. نجيب بلدي، بسكال ص ٥٢.

والحق أن «ديكارت» لم يكن يعلم تجارب «بسكال» ونظرياته، التي برهنت على خطأ الحركة الدائرية، وعدم جدوى المادة اللطيفة Montraient lerreur de movement ciculaire et l'inutilite de la matiere subtile.

وكان «ديكارت» قد تصور العالم ملاء Pleinلا خلاء فيه تحدث فيه الحركات بطريقة دائرية يقول عن حركة العالم الجديد: «إن أي جسم يترك مكانه عن طريق الحركة يحل محله جسم آخر وهكذا دواليك فليس ثمة فراغ بين الأجسام في حالتي حركتها، أو سكونها فلا يوجد في الأنبوبة البارومترية عند نزول الزئبق من قمتها سوى مادة لطيفة.

وبذلك أنكر «ديكارت» موضوع الضغط الجوي خاصة إذا ما أجريت تجربة «تورشلي» في حجرة مغلقة حيث لن يهبط الزئبق من أعلى الأنبوبة. ولا يرجع اعتقاد ديكارت في ذلك إلى ثقل الزئبق، أو مقاومة العمود الهوائي له، لكن يرجع لعدم وجود حيز يمكن وضعه فيه داخل الحجرة، المليئة بالهواء الذي لا يوجد آخر يدفعه.

ويبدو أن «بسكال» قد لاحظ عدم جدوى الحركة الدائرية التي ذهب إليها «ديكارت» فأشار إلى ذلك في خطاباته للوبابيه Le pailleur، ولبير نويل، مما يبرهن على أنه لم يوجه خطاباته إلى الجزويت بقدر ما وجهها لديكارت[١] مما يقطع بانفراد «بسكال» في أبحاثه، واعتزازه بآرائه، بحيث لم يؤيد آراء وتصورات «ديكارت» أو غيره من علماء عصره، ما لم يتيقن، ويتثبت من صحتها عن طريق التجربة.

و ـ موقف ديكارت من تجارب بسكال البارومترية: ـ

لقد كانت تجارب «بسكال» البارومترية مثار معارضة بعض العلماء مثل

(١) Strowski F; **Pascal et son temps** P. 146.

«ديكارت» الذي كان قد نقد آرائه، وهـاجمه منـذ بدايـة اشتغالـه بالعلم. ولم يتجاوز عامه الخامس والعشرين.

ومن الإدعاءات التي وجهها «ديكارت» إليه ما ذكره عن اقتبـاسه تجـاربه ومحاكاته في موضوعات شتى فوجه له النصح والتوجيه وبخسه حقه في مجـال العلم الطبيعي، ونسب لنفسه اكتشـافاتـه العلمية كمـا بخسه حقـه من قبل في مجال العلم الرياضي، تشهد بهذه العلاقة ما روته «جاكلين» شقيقـة الثاني عن حقيقة العلاقة بين شقيقها وبين «ديكارت».

وتبدأ الروايـة منذ عـام ١٦٤٧م حيث كان الأخيـر يقضي بضعة أيـام في بـاريس، وكان يـرغب في التعرف على «بسكـال» لما بلغـه عنـه من اجتهـاد، وشهرة في علمي الرياضة والطبيعة وحتى يقف على طريقة اختـراعه للمضخـة Seringue(وهي آلـة تتعلق بأبحـاثه في الضغط الجـوي) التي تسبب الخلاء، وكـان «بسكال» يعـاني في تلك الأثناء من مـرض شديـد. فحضـر «ديكـارت» لعيـادته في حـوالي السـاعـة الواحـدة والنصف بصحبة مجمـوعة العلمـاء أمثال «روبـرفال» ومسيـو «مونتني». وبعـد تبادلهم للتحيـة أخذوا في عـرض الجهـاز الذي جذب إعجابهم وكان روبرفال يعرضه، ويشرح لهم طريقتـه ثم يتبادلـون الآراء حول مسألة الفراغ. وتستطرد شقيقة «بسكال» في روايتها فتقول إن شقيقي قـد طلب من «ديكارت» أثنـاء هذا الاجتمـاع العلمي أن يقول افتـراضـه عمـا يمكن أن يكون داخل هـذه المضخة فـأجاب «ديكـارت» بافتـراض وجود مـادة لطيفة matiere subtile ثم بدأ «بسكال»يتحـدث إليه بحمـاس مشوب بـاحترام بينما صمت «روبرفال» الذي اشتهـر بلقب الحيوان الأسـود أو عدو «ديكـارت» ولما بدأ الأخير في الحديث مع «ديكارت» كان رد الأخير عليه مشوباً بالانفعال واستطرد قائلاً بأنه سوف يتبادل حديثه مع «بسكال» الذي يبدو هادئاً متزناً ـ فهو لا يستحسن رؤية محدثة منفعلاً متسلطاً مثل «روبرفال» ـ . وتستطرد «جـاكلين في روايتها فتقول: لقد نظر «ديكارت» إلى ساعته، وكانت حوالي الثانية عشرة

ثم هم بالرحيل تلبية لدعوة لتناول الغذاء في شارع سان جيرمان Saint — Germanوكان أتباع «روبرفال» على موعد هناك فصعدا معاً عربة ديكارت Le carrosse de Descartesوأخذ العالمان معاً في صوت مرتفع. وفي تمام الساعة الثامنة من صباح اليوم التالي عاد «ديكارت» لزيارة «بسكال» ففحصه، ونصحه بملازمة الفراش، وتناول السوائل بكثرة[١].

تكررت زيارات «ديكارت» لبسكال، وفي إحداها جرت مناقشة بينهما حول بعض المسائل العلمية حيث أسدى الأول النصيحة إلى الأخير وشجعه على إجراء التجربة العادية للفراغ تحت سطح جبل، وفي قمته كذلك، كما دار بينهما حديث عن العمود الهوائي، وسبب تعليق الزئبق Mercureفي الأنبوبة الباروميرية Tubeوأشار له إلى تجربة جبل يودي دي دوم Puy de Domeوربما يكون «ديكارت» قد عرض على بسكال» وسيلة تحقيق تجارب الضغط الجوي، ولكن ما الذي يثبت لنا أن نفس الفكرة لم ترد في ذهن الأخير - إن شقيقته تشك في حدوث ذلك، لما بين الفيلسوفين من اختلاف في الرأي.

وجدير بالذكر أن نصح وتوجيه «ديكارت» لبسكال قد أثار شكوك بعض المؤرخين في جدارة الأخير وجعلهم يظنون أنه ربما اقتبس من أبحاث، وتجارب الآخرين[٢] ولو أصبح هذا الافتراض فماذا يكون حكمنا على هذا النص الذي أرسله إلى مسيو ربيير M. de Rebeyerويقول فيه: - «إنني أقول لك بجرأة إن هذه التجربة من اختراعي. لكنني لا أستطيع القطع بأن المعرفة

---

(١) Lettre de Jocqueline P Mme Perier sa seour — **Oeuvres completes** (111) La correspondance P. 446.

(٢) Reponse de M Pascal le fils a Monsieur de Ribeyer de Paris le 18 Aout 1651 P. 293.

الجديدة التي اكتشفها هي ملك لي[1]. وفيه يرى «بسكال» أن المعرفة العلمية ملك الجميع تتناولها العقول، والآراء بالنظر والعمل والتحوير. وأن في استطاعة العلماء الاستفادة من آراء ونظريات بعضهم البعض.

ورغم هذه الأراء التي تتجاذبنا وتجعلنا بين مؤيد ومعارض لشخص «بسكال» العالم المبتكر، ترى شقيقته في رسالتها أنه كان ميالاً للكتمان لم تكن صلته بديكارت عميقة إلى حد معرفة الأخير بما يجول في ذهن شقيقتها من أفكار، ومشروعات علمية.وغيرها[2].

مما يعطي انطباعاً بأن تجاربه ومشروعاته العلمية أتت نتيجة اهتمام خاص ومبكر، وليست بدافع حب الشهرة والسعي وراء الصيت. أو نقلاً عن العلماء، وبتأثير آراء البعض منهم كما ادعى العلماء ذلك عنه.

والواقع يشهد بأن أبحاثه الطبيعية متفردة خاصة قام بها في ظروف، ومناهج تختلف عن ظروف، ومناهج «ديكارت» تماماً، ومهما حاول الأخير أن يبخس قيمة الأبحاث العلمية لبسكال فإن ذلك لا يدحض من أهميتها في مجال الرياضة، والطبيعة. ودليل ذلك ما قام بين العالمين من اختلاف في الرأي شهده دو برفال وفيه يرى «بسكال» أن الفراغ البادي أعلى الأنبوبة هو فراغ كامل. في حين يراه «ديكارت» مادة لطيفة يستحيل البرهنة على وجودها تجريبياً ويدحض هذا الاختلاف بينهما شبهة أن يكون الأول قد تناول ثمة شيئاً من تجارب الأخير أو استفاد من نتائجها ـ على حد قوله ـ ولو كان ذلك حقيقي فما هو السبب في اختلاف نتائج تجارب «بسكال» عن مثيلتها ـ في موضوع الفراغ ـ عند «ديكارت»؟ ففي حين أرجع الأول الخلاء البارومتري إلى الضغط

---

(١) Lettre de Jacqueline a M Perier sa soeur le 26 Janvier 1643. P. 4 24 Oeuvres sci-entifiques (111) correspondance.

(٢) Ibid.

الجوي فقد أنكره الثاني تماماً، وامتنع عن تجربته.

وجدير بالإشارة أن «بسكال» كان من أنصار التجربة في العلم فقد رآها ممكنة، وفاصلة بحيث يصبح الفرض بعدها تفسيراً نهائياً، وقاطعاً على عكس «ديكارت» الذي لم يشجع عليها يقول في «المقال عن المنهج»: «إن التجربة لا تقوم إلا إذا أيدت فرضاً استدلالياً»[1] في حين أن الأول لا يقبل هذا الإستدلال إلا إذا مهدت له التجارب الفاصلة، فقد كانت له آراء في الفرض العلمي[2]، وأهمية الظواهر الملاحظة وإرشادات لما يجب أن يراعيه العالم الباحث في الطبيعة. بالإضافة إلى كتاباته الزاخرة بالإشارة إلى مراحل المنهج التجريبي، ودور الفروض فيها وأنواعها[3] فيما تشهد به مقدمة كتاب الخلاء التي كتبها في عام ١٦٤٧م وتدل على نبوغه وشغفه بدراسة الطبيعة فهي مقدمة رائعة في أسلوبها الأدبي، ومنهجها الفلسفي يقول عنها الدكتور نجيب بلدي:

ـ إن مقدمة كتاب الخلاء لا تقل أهمية عن المقال عن المنهج لديكارت فإذا كان المقال مقدمة شخصية تاريخية فلسفية لمؤلفات «ديكارت» العلمية فمقال «بسكال» مقدمة لكتابه الرئيسي في علم الطبيعة ذلك الكتاب الذي لم ينشر منه إلا أجزاء[4]. وبعد عرضنا لموقف «ديكارت» من تجارب «بسكال» نشير لموقف بعض العلماء بهذا الصدد.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

١ ـ موقف روبرفال: ـ

اشترك «روبرفال» مع «بسكال» في أبحاثه وتجاربه، فقد تلازمت تجاربه الجديدة، وروايات روبرفال Naration de roberval خاصة وأنهما عاشا في مدينة واحدة، واشتركا معاً في الأبحاث، والمناهج، والمشاعر ومن ثم لا يجب مقابلتهم ببعض، بل النظر لهم باعتبارهم كل واحد.

٢ ـ موقف بير مرسين: ـ

كان «مرسين» من المقربين «لبسكال» و «ديكارت» وعلى الرغم من اشتغاله بالدين، إلا أنه كان مهتماً بعلم وعلماء عصره فقد كتب وصفاً تفصيلياً في كتابه الملاحظات الجديدة Les nouvelles observations لتجارب الضغط الجوي، والخلاء وإليه يرجع الفضل في نقل تجربة «تورشلي» والتشجيع على تكرارها، والتيقن من نتائجها.

٣ ـ موقف بير نويل:

كان الأب «نويل» من أتباع «أرسطو» بيد أنه كان أكثر قرباً من «ديكارت» عن «بسكال» ورغم ذلك فقد أشار على اخير بملاحظت في مسألة الفراغ بعد إصداره لكتابه الصغير ملىء الفراغ Plein du vide الذي هاجم فيه الفاكويست Vacuistes وأهداه للأمير كونتيه Prince de Counti أثناء زيارته لمعلميه الجزويت القدماء.

وقد ضم هذا الكتاب شروحاً خاصة بالفراغ كما أشار نويل على «بسكال» فيه ببعض الملاحظات الخاصة بهذا الموضوع من بينها تكون الهواء من جزئيات لطيفة وأخرى غير ذلك، وأن للفراغ الظاهر Vide apparent نفس

تأثير الجسم فهو يوصل الضوء منكسراً ومنعكساً. وتبدو آراء أرسطو واضحة من خلال هذه النظرية التي كانت مثار مناقشاته «بسكال». و «بير نويل».

وجدير بالذكر أن ما دار بينهمـا من حوار وجـدل وما تـرتب عليه من آراء نظريات قد ساعد على إثراء الأدب العلمي Litterature scientifique في ذلك الحين.

ولم يشـر «بسكال» في المنـاقشات إلى أي تجـربـة جـديـدة بـل انصب اهتمامه على المنهج العلمي المتبع فيها. وليس ذلك مستغرباً على روح عصر كان الاعتقاد[1] Dogmatisme طابعه المميز، وكان المنهج مثار اهتمام العلماء والباحثين فأولوه ثقة كبيـرة تشهد بـذلك أبحـاث، ودراسات في أهميـة المنهج مثـال مقال ديكـارت عن المنهج الـذي أطلق عليـه بلزاك Palzac إسم تـاريـخ تفكيري».

وهكذا كانت خطابات «بير نويل» ومناقشاته تبـريراً لمـا قام بـه «بسكال» من أعماله ومناقشات حول مشاكل الطبيعة ومن بينها مشكلة ما لخلاء[2].

---

(١) Strowski, F; **Pascal et Son Temps** P. 144.

(٢) **Pascal, L'Etendue du Vide;** P 124 Oeuvres Complètes.

٢ ـ فلسفة الطبيعة بين بسكال، وديكارت

على الرغم من تزامن «بسكال» لديكارت وتأثره به إلى حد بعيد فإن ذلك لا يدفعنا للقول بتطابق آرائهما العلمية فقد كان لكل منهما منهجه الخاص، وطريقته في طرح قضايا العلم، ومعالجتها.

كان «بسكال» فيلسوفاً عالماً يؤمن بالعلم، وبالتجارب المؤيدة لقضاياه فازدهر الجانب العملي في منهجه يقول في مقدمة كتاب الخلاء: إن الطبيعة ليست كتاباً مفتوحاً يطالع العقل سطوره فيفهمها مباشرة بما تحتويه نفسه من أفكار فطرية، فالطبيعة هي موطن الأسرار، والخفايا لا يمكن فهمها إلا بما نجريه عليها من تجارب، ومن ثم يستحيل أن تكمن في النفس مبادىء علم الطبيعة ـ كما يقول ديكارت بل الأحرى أن تكمن في الطبيعة ذاتها(١).

ومن تحليل هذه المقدمة يتضح لنا الفارق بين اتجاه كل من «بسكال»، وديكارت فالأول كان أكثر نزوعاً وشغفاً بممارسة الواقع التجريبي فكان ينظر إلى كل واحدة من الظواهر على حدة فيمحصها، ويفسرها ويخضعها للتجربة يقول في هذا الصدد: «لقد وضعت الطبيعة كل واحدة من حقائقها على حدة، غير أن فننا يربط بعضها ببعض وهذا غير طبيعي إذ لكل حقيقة مكانها(٢).

وهذه الخاطرة تبين لنا مبلغ اهتمام بسكال بدراسة الظواهر الطبيعية ومقدار ممارسته للواقع العملي والتجريب أكثر من «ديكارت»(٣).

وفي ضوء هذه الفروق بين الرجلين اختلفا فيما بينهما فأدعي «ديكارت»

---

(١) Pascal, **Traité de vide** ; P. 120.

(٢) **Les Pensées; Pen** N. 21 P. 54. «La Nature a mis toutes Ses Verites Chacune en Soi même notre arte Les Renfermes Les Unes dans Les Autres mais Cela n'est pas Naturel Chacune tient Sa place».

(٣) يوسف كرم · تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ص ٨٧.

لنفسه ما اكتشفه «بسكال» وما تحقق من صحته تجريبياً مما أثار استياء الأخير ودفعه لاتهام الأول بالغرور يقول «جيراد» إن دراسة العلاقات العقلية بين الرجلين الكبيرين تثير الغرابة حيث نتلمس فيها كراهية بسكال لديكارت ووصفه بالغرور الفلسفي، وهواية العناوين الضخمة[1].

ومرجع هذا الاختلاف بين الرجلين هو الاختلاف في المنهج بينهما فنحن نرى أن «ديكارت» كان صاحب فلسفة تصور الطبيعة امتداداً لا خلاء فيه، وأنكر وجود تجربة فاصلة في مجال العلم الطبيعي يصبح الفرض بعدها تفسيراً نهائياً، وقاطعاً، كما رأى ضرورة أن يفترض العالم مبادىء أولى وعامة في تفسيره للطبيعة[2] تقوم أصولها ومبادئها في النفس وينتقل منها إلى نتائجها القريبة، ثم إلى نتائج أبعد معتمداً في ذلك على الاستدلال العقلي وحده حتى يصل بالتدريج إلى تقرير طبائع الأجسام، وصفاتها المعروفة، ثم إلى الأسباب الطبيعية المعمول بها في مبادىء علم الطبيعة من حركة، وفعل، ورد فعل وقصور ذاتي.

ولذلك كانت التجارب عند ديكارت تؤيد فرضاً عقلياً، لكنها لا تحول هذا الفرض إلى حقيقة طبيعية، أو قانوناً طبيعياً لأنه لا صحة مطلقة في علم الطبيعة إلا للمبادىء الرياضية، أما الظواهر الواقعية فلا تعدو أن تكون موضع تخمين لا يمت للعلم بصلة، ولا يمكن التحقق من صدقها إلا بطريق غير مباشر ومن ثم يصبح موقفه مؤيداً للاستدلال العقلي بعيداً عن منطق التجريب العملي.

*** تعقيب:**

يجدر بنا في عرض هذه الخاتمة الخاصة بمشاكل العلم الطبيعي بين

---

(١) Giraud, Victor; **La Philosophie Religieuse de Pascal et la Pensèe Contemporaine,** P. 39.

(٢) Cresson, Andrè; **La Philosophie Francaise** P. U. F. Paris 1951, P. 21.

الفيلسوفين أن نشير إلى أنواع التجربة العلمية التي شاعت في هذا العصر بين علماء القرن السابع عشر حتى نلقي مزيداً من الضوء على مسألة العلم الطبيعي عند الفيلسوف وكانت تنقسم إلى ثلاثة أنواع: يمثل الأول منها التجربة التي تستخدم الحواس (التجربة الحسية) التي تمارس في الحياة العادية للتعرف على الأشياء بدون أن يكون لمعرفتها هدف علمي، إنما تمارس لأغراض نفعية كأن نتعرف على طريقنا إلى مبنى ما، أو نحس بوجود شيء ما. فهي تجربة تحدث في نطاق الصدفة البحتة، وبدون غايات لأننا بواسطتها ندرك الأشياء المحيطة بنا فحسب بدون قصد ما من ورائها.

أما النوع الثاني من التجربة فهو ذلك المنصب على الكشف عن شيء ما بقصد مسبق مرسوم، وبدون معرفة أو توقع ما يمكن أن ينجم عنه، مثلنا في هذا كمثل الكيميائيين الذين يضعون موضوعاً أو آخر موضع الاختبار، وهي تعني تجربة العالم الذي يضع الأشياء المادية موضع الأختبار المعملي فيجري عليها التجارب المعملية دون انتظار لما تسفر عنه من نتائج بعينها، بل يترك ذلك لواقعة التجريب ذاتها، ومن ثم فهو يكشف عن خصائص الظواهر دون محاولة التنبؤ، أو وضع قانون عام لها.

أما تجارب النوع الثالث فيسبقها الاستدلال ويتنبأ في التحقق من خطأ أو صواب تجاربها. وهذا هو نوع التجارب الذي كان مثار اهتمام «بسكال» في مجال العلوم.

الفَصْلُ الخَامِسُ

مشكلة المعرفَة

تمهيد:

١ ـ المعرفة بين العقل والقلب، والغريزة.

٢ ـ العاطفة، والخيال.

٣ ـ مركز العقل في فكر بسكال.

٤ ـ المعرفة، وقوة العادة.

٥ ـ الضرورة الطبيعية، والعادة.

تمهيد :

تبين لنا ـ مما سبق ـ إشارة «بسكال» إلى طريقين للحصول على المعرفة هما: طريقا العقل الرياضي، والبصيرة، وهو ـ في عرض نظريته في المعرفة ـ يفرق بين نوعين من المعارف أحدهما يصدر عن العقل، والآخر عن القلب أو الوجدان.

ومع أن العقل هو وسيلة البرهنة على صحة الرأي؛ وفساد نقيضه ـ كما كان الحال عند اليونان ـ بيد أنه لا يبلغ حقائق الأشياء أي لا يتحد بها، أو يحاذيها كما يحدث في الإدراك السليم الذي يكون بالإتحاد بالموضوع، والالتصاق به، وفي هذا الصدد يشير «بسكال» بقوله: «إن معرفتنا الحقيقة لا تحدث بالعقل وحده بل يحسها القلب ـ الوجدان ـ الذي يتلمس المبادىء الأولى التي لا يشك العقل فيها لا عن طريق الإستدلال ـ الذي يعجز عن معرفة ما يعرفه القلب، والذي يحارب معرفة الوجدان دون جدوى ـ والحق أننا لا نحلم عندما نؤكد عجزنا عن إثبات شيء ما عن طريق العقل، فليس ذلك العجز دليل على الشك في معارفنا ـ كما يدعي الشاكين ـ بقدر ما هو دليل قاطع على ضعف عقولنا فالمعرفة بالمبادىء (مثل وجود المكان والزمان، والحركة، والعدد) في يقينها فنصل إلى ما ندركه بالإستدلال. وهنا يجب على العقل الرجوع إلى معارف القلب، والغريزة ويبني عليهما سائر قواعده»[1].

ويتبين من هذه الخاطرة أهمية معرفة الوجدان أو الإحساس التي تمثل

---

(١) **Pensèes.** N 282. sec II P. 170.

المعـرفة القلبيـة عند بسكـال، وكيف يحتاج لهـا العقل بـل يعجـز عن إدراكـه الصحيح بدونها، ومما يؤيد ذلك أنه يعجز عن التـوصل إلى حلول الكثيـر من مسائله بدون أن يلتمسهـا في وجدان وقلب الإنسـان وهو يـدلل على ذلـك في نص آخر له يقول فيه: ـ «إن القلب يشعر على سبيل المثال أن للمكان أبعـاداً ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهيـة ثم يعود العقـل ويثبت بعد ذلـك استحالـة وجود عددين مربعين يكون الواحد منهما ضعف الآخـر، فالمبـادىء يستشعر بهـا في حين تستنتج القضايا باليقين رغم اختلاف الطرق، فمن غير المجدي بـل ومن السخرية أن يطلب العقل من القلب براهين على المبادىء الأوليـة حتى يتمكن من تأكيدها والبرهنة عليها، ومن ثم يـطلب القلب شعور العقـل بالقضـايا التي يثبتها حتى يتسع القلب لاستلهامها[1].

يتبين لنـا من تحليل هـذا النص الدور الهـام لأحكام القلب فـالمبـادىء الأولية هي تلك التي يستشعرها القلب ثم تستنتج القضايا بعد ذلك بيقين كامل لكن «بسكال» يرى أن غالبية الآراء تجمع على أهمية أحكـام العقل، وأوليتهـا ولا تعيـر اهتمامـاً لأحكام القلب فكـأنه لا يـوجد سـوى العقل هـو القادر على منحنا المعرفة.

وهكذا يستمر «بسكال» في الإعلاء من شـأن معرفـة القلب أو الوجـدان باعتبارها غريزية ويأمل في أن تكـون هي السبيـل إلى تحقيق المعرفـة بيد أنـه يعود ويأسف على هذا التمني بعد أن يتـذكر أن الـطبيعة لم تمنـح الإنسان إلا القليـل منها لأنـه يستمد معـارفـه عن طـريق الاستـدلال العقلي ثم ينتهي إلى الاعتـراف بسعـادة رجـال الـدين الـذين يستمـدون معـارفهم بـطريق القلب، والشعـور حيث لا يستطيعـون تحقيق الخلاص بـدونهما يقـول فـي ذلك: «إن العقل Raison يحكم على الأشياء وكأن لا يوجـد غيره قـادر على تعليمنا، فيـا

---

(١) Ibid sec IV pen N 282 P. 171.

ليتنا نستطيع معرفة الأشياء عن طريق الغريزة Instinct، والشعور. التي لا تجود علينا الطبيعة بخيرهما ولم تعطنا منهما، سوى القليل أما سائر ما نحصل عليه من معارف فيأتينا عن طريق استدلال العقل. من ثم يصبح الذين منحهم الله التقوى عن طريق شعورهم القلبي أعمق سعادة وأكثر اقتناعاً بالحقائق المستلهمة في حين يصعب هذا الطريق على غير المؤمنين إلى أن يهبهم الله هدايته عن طريق شعور القلب الذي بدونه يصبح الإيمان إنساني ولا جدوى منه في الخلاص»[1].

ومما تجدر الإشارة إليه هو ملاحظة الازدواج عند الإنسان بين العقل، والقلب أو الغريزة حتى أن «بسكال» قد تصورهما علامتين على طبيعتين فهو يقول: «إن العقل، والغريزة علامتان دالتان على طبيعتين»[2]. «Instinct et Raison Marques de deux Natures».

وهاتين الطبيعتين اللتين يشير إليهما «بسكال» متناقضتين Contradiction مما يمثل خطورة كبيرة ويهدد يقين الفلسفة، ويجعل الإنسان منطوياً على صفتين متناقضتين هما: الضعف Faiblesse، والقدرة Puissance. أو القوة، وهذا التناقض الذي تنطوي عليه النفس البشرية هو ما عبر عنه تاريخ الفلسفة.

فنحن نجد مثلاً أن أفلاطون قد ذهب إلى الإعلاء من قدرة النفس عى المعرفة في حين ناقض أتباع مذهب الشك تصور أفلاطون ودحضوا قدرة الإنسان على المعرفة. وبالتالي عجزه عن الوصول إلى اليقين.

وهكذا يذهب «بسكال» إلى تحليل النفس الإنسانية وبيان ما تنطوي

---

(١) Ibid pen N 282 P. 171.

(٢) Ibid pen N 344. P. 190.

عليه من تناقض ممثل في القدرة والإمكان، في العجز والاستحالة في الضعف والقوة. وكيف أن هذه المواقف المتناقضة إنما تدل على قدرة النفس الإنسانية من جهة، وعلى عجزها من جهة أخرى أو ـ على حد قول بسكال ـ إن الطبيعة تقضي على الشك فينا في حين يضعف العقل ثقتنا في اليقين. وهذه هي موضوعات مذهبه في الأخلاق.

١ ـ المعرفة بين العقل والقلب، والغريزة:

رأينا من قبل «بسكال» قد ميز بين نوعين من المعرفة هما: المعرفة العقلية، والقلبية. الأولى تستخدم التحليل، والتركيب وترجع إلى الجبر ومعادلاته وتدفع إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة. أما الثانية فتبرهن على وجود المكان والزمان والعدد، والكمية اللامتناهية في الصغر، أو الكبر أو للبرهنة على وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر وهي ضرب من الإحساس أو الشعور القلبي، ومعرفة بالمسائل الصعبة والبديهية التي لا تستطيع المعرفة العقلية أن تصل إليها بل يدركها المرء بالشعور والغريزة. ومن ثم يرى «بسكال» أهمية الغريزة وضرورتها في استمرار تقدم العلم، وفي اضطراد قضاياه.

وهكذا يبين «بسكال» أهمية دور المعرفة القلبية في الاستدلال عن طريق القلب، والغريزة فتحدث المعرفة الطبيعية بأبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد. وغيرها من المبادىء الهندسية Principes gèomètriques، كما تبلغ معرفة الله فتتغلب على الشك الذي يعترض طريق الاستدلال العقلي في البرهنة على وجوده يقول «بسكال» في هذا الصدد: «إن القلب الذي يستشعر أبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد، وسائر المبادىء الهندسية هو ذاته الذي يشعر بالله فيتغلب على الشك»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا غور الشعور الديني عنده فهو يرى أن الشعور بوجود الله يحقق اليقين النفسي بما يضمنه من صحة وصواب المبادىء الهندسية، والمعارف العلمية كما يضمن يقين أبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد، عن طريق الشعور بوجود إله خالق يضمن حقائق العلم ويشير معنى

---

(١) Pensees, Sec VI, pensee 410 P. 209.

هـذه الخاطـرة من جهة أخـرى إلى الفكرة نفسهـا التي ذكرهـا «ديكـارت» عن «الضمان الإلهي» حيث تصبح معرفة الله هي ضمان يقين المعرفة وسند ثبـاتها ودوامهـا وهذا مـا ذكره «ديكـارت» في «المقال عن المنهـج» حيث يقول: «إن أفكـارنا وبمـا أنها أشيـاء حقيقية لا يمكن أن يـطرأ عليها مـا يهز يقينهـا القوي الواضح ما دام سندها هو الله»[1] وهـذا يشير إلى أن «ديكـارت» بعد أن يضـع الأدلـة والبراهين على وجـود الله، وإثبات وجـود الذات المفكـرة يعود فيخشى على هذه النتائـج التي انتهى إليها من تـدخل شيـطان ماكـر خبيث يريـه الحق باطلاً، والباطل حقاً ومن ثم رأى أن يلجأ إلى الله لكي يهبه المعرفة فهو الـذي يمنح العقل نوره الفطري الذي يكشف له الحقائق.

ولولا هذا الضمان الإلهي Garantie Divine لانهارت فلسفة «ديكارت» منـذ لحظتهـا الأولى، يشير إلى ذلـك في معنى لـه من «المقـال في المنهـج» بقوله: «ينبغي أن يكون في أفكارنا، ومبادئنا أساس من الحقيقـة إذ إن الله وهو الكمال المطلق، والحقيقة المطلقة لا يمكن أن يضع فينا هذه الأفكار بدون أن يكون لها أساس من الحقيقة»[2].

وهـذا النص يؤيد فكـرتـه عن الضمـان الإلهي حيث يكـون الله ضـامن صدق ما نحصل عليه من حقائق، ومعارف علمية على الرغم من كفـاية الأدلـة والبـراهين القائمـة على الاستنباط المؤلف من جملة حـدوث للحكم بصدقهـا ويقينهـا، وربما جـاز لنا أن نحكم بصحتهـا كأثـر من آثار خضـوعنا للمنـطق، ولدواعي الحضور المنطقي.

ومع أن هناك ثمة وجه لـلإختلاف بين «ديكـارت» الذي انـطلق من مبدأ العقل، و«بسكال» الذي استند إلى شعـور القلب في معرفـة ذاته، ومعـرفة الله

---

(١) Descates, Discours de La **Mèthode Foulquiee,** Paris 1947. P. 42.

(٢) Ibid P. 43.

وليس العقل كما رأى «ديكارت» ومن ثم تصبح مخاطر المعرفة القلبية الذوقية أكثر بدرجة فائقة من مخاطر المعرفة الاستدلالية العقلية عند «ديكارت» ولو أنها قائمة عنده على (حدوث واستنباطات) إذ إن دائرة الخطأ تزداد في مجال العاطفة والشعور، وتتضائل نسبياً في مجال العقل الاستدلالي، ومن ثم فإذا كان الضمان الإلهي مرتبطاً بقيمة المعرفة عند «ديكارت» فإنه يصبح بالضرورة لازماً في مجال المعرفة الشعورية عند «بسكال» الذي يميل إلى المعرفة الصادرة عن القلب أو الغريزة فيراها يقينية تفيد في معرفة وجود الله وتستلهم المعارف يقول في نص له: ـ «إن للقلب استدلالات لا يعرفها العقل، وهذا أمر معروف ببداهة فنحن نقول إن القلب يحب الله طبيعياً وبطريقته الخاصة فهل تحبون بعضكم عن طريق العقل؟ Est ce que par raison vous vous aimez؟ [1].

وعلى أية حال فمسألة الالتجاء إلى الله لضمان صدق الحقائق والمعارف تكاد تكون هي مركز اليقين الكامل للمعرفة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختلفت الوسيلة في تحقيقها.

ويبدو أن مسألة الصراع بين العقل، والعاطفة قد أثارت الكثير من التساؤلات حول مصدر معرفة الإنسان هل هو عقله أم عاطفته وشعوره، بمعنى هل يتمكن من الوصول إلى يقين المعرفة بطريق استدلال عقلي أم حدسي، واستشعار قلبه وعاطفته لقد دارت رحى الحرب بين الفريقين. المؤمن بأحكام العقل، والآخر المستلهم شعور القلب، وهو ما عبر عنه «بسكال» في خاطرة يقول فيها: «إن رحى حرب داخلية تجري داخل الإنسان بين عقله، وعاطفته فماذا يحدث لو امتلك الإنسان العقل دون العاطفة، أو الأخيرة دون الأول. . . ويا ليت الإنسان كان عقلاً دون عاطفة، أو عاطفة دون عقل. بيد أنه لما كان

(١) Ibid, sec VI Pensèe N 413.

حاصلاً عليهما معاً بالضرورة فلا يمكن له، والحال كذلك أن يعيش بدون حرب مع ذاته فإنه لا يكاد يحصل على سلم مع أحدهما حتى تشتعل نار الحرب مع الآخر، ومن ثم فإنه يصبح دائماً منقسماً على نفسه، ومضاداً لوحدة ذاته[1].

ويقصد «بسكال» من هذا النص الإشارة إلى عدم كفاية العقل وحده، أو العاطفة في مجال المعرفة، بل يتعين الجمع بينهما ـ معرفة العقل، وحدس القلب، أو استلهامه ـ ذلك أن الذين يرفضون أحكام العقل، واستدلالاته يصبحون أمثالهم كالبهائم السائمات التي لا عقل لها، في حين أن من يرفضون أحكام العاطفة، أو القلب يصبحون مثل الآلهة لهم عقول خالصة. أما إلغاء دور العقل والعاطفة معاً فهو الهلاك المحقق لأنه يسوّي بين الإنسان والجماد. ومن ثم يجدر الركون إلى دورهما معاً حيث لا سبيل إلى الفصل بينهما أو الاستغناء عن أحدهما.

٢ ـ العاطفة والخيال:

يسوقنا عرض موضوع التمييز بين المعرفة الصادرة عن العقل والأخرى الصادرة عن القلب أو الوجدان إلى التمييز بين الأفكار الخيالية Fantaisie أو الفنطاسيا التي هي شبيهة Semblable بالعاطفة بدرجة يتعذر معها التمييز بينهما، وهي تتعارض Contraire أو تتضاد معها في الوقت نفسه.

وقد ذهبت بعض الآراء القديمة إلى المطابقة بين العاطفة والخيال، أو الزعم بأنها ضرب من ضروبه. وقد حاول «بسكال» من خلال هذه الآراء، البحث عن الصلة بينهما أو إيجاد قاعدة، أو معيار للتمييز بينهما[2].

---

(١) Ibid.

(٢) Les Pensées; Sec IV pen 244. P. 188 169.

ويذهب في رأيه إلى أن الغالب الأعم من الناس يختلط عليهم الأمر بين المعرفة بالقلب، وبين خيالهم Imagination فيصورون أن عاطفتهم هي محض خيال، والعكس صحيح، ويصل بهم هذا التصور إلى مجال شعورهم الديني إذ قد يتحول الكثيرون إلى الدين لمجرد شعورهم بالتحول إليه، وهذا هو ما يترتب على خلط العقول بين الخيال، والعاطفة، وفي هذا الموضوع يشير «بسكال» في خواطره فيقول: «يظن البعض أنهم قد تحولوا إلى الإيمان لمجرد أن يتبادر إلى أذهانهم فكرة التحول ذاتها ومرجع ذلك خلطهم بين معرفتهم القلبية، وبين خيالهم فنطاسياً»(١)

وهذا النص يشير إلى رؤية بسكال للخلط الذي يقع فيه البعض بين المعرفة القلبية، أو العاطفة من ناحية، وبين الخيال من ناحية أخرى. وهو يرى ضرورة وجود محل أو معيار للتمييز بين هذين المجالين.

ويذهب «بسكال» معلقاً على الصلة بين الخيال والعاطفة فيقول إن الخيال في مجال التدين وخاصة ما يتعلق بالرؤى التي تتبدى في الأحلام، وفي أحلام اليقظة خاصة يكون عادة مصحوباً بعاطفة جياشة ووجدان رقيق لأن مجال الخيال في موضوع الإيمان لا يداخله العقل، أو المنطق بل تثريه العاطفة، ويكفيه الوجدان وهذا ما يدفع الناس للخلط بين مفهومي العاطفة، والخيال مع أن كل منهما يتميز عن الآخر رغم ارتباطهما معاً. فالعاطفة شعور، وانفعال ينبع أساساً من القلب في حين أن الخيال بمفهوم الغنطاسيا(٢) ينبع من القوة الخيالية التي تؤلف بين موضوعات غريبة عن العقل، والمنطق بل وعن

---

(١) Ibid pen 45 P. 169.

(٢) يجب التمييز الحاسم بين ما يسميه بسكال بالفنطاسيا Fantaisie وبين ما نفهمه نحن في العادة من لفظ الخيال Imagination إذا أردنا ترجمة هذين المصطلحين إلى لفظ الخيال.

الواقع فتجعل من هذه الموضوعات ركيزة للإيمان الساذج، أو العامي، ولا يمكن والحال كذلك أن يكون لهذا الخيال[1] دوره في الممارسة الروحية.

وجدير بالذكر أن تمييزاً واضحاً يبدو بين لفظي الخيال والفنطاسيا فالخيال بالمعنى الأول هو نوع هوائي الارباط بين وقائعة، كما لا يرتبط بالفكر أو بالعقل وربما ارتبط بالعاطفة، في حين أنه يتمثل بالمعنى الثاني الفنطاسيا في الصور التي نتخيلها ونراعي الارتباط بين وحداتها حتى ولو كانت غير واقعية بحيث تؤلف موضوعاً للخيال، بينما لا يؤلف الخيال من النوع الأول موضوعاً متكاملاً بل يكون خيالات تخطر لنا بدون تماسك، أو ترابط بين أجزائها يمكننا من تلمس خيطاً مستمراً في مسارها.

والحق أن «بسكال» أراد الإشارة إلى أن الخيال بمعنى الفنطاسيا إذا

---

(١) نلاحظ في هذه الخاطرة تنبؤ بموقف «سبينوزا» الذي ذهب فيه إلى غياب العقل في وجود الخرافة وهو مبحثه في رسالته عن «اللاهوت والسياسية» التي أشار فيها إلى أن الفلسفة لا تقلل من شأن الإيمان بل يؤدي القضاء عليها إلى ضياع السلام والتقوى. فالفلسفة وحرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة من حيث أن العقل يمثل أساساً جميع النظم السياسية التي تتبعها الدولة ومسألة الخيال الساذج أو العامي التي ذكرها «بسكال» هي الفكرة نفسها التي تطورت عند «سبينوزا» وتحولت إلى وهم وخرافة، وعجز أدت بالناس إلى الوقوع في التقديس، أي تقديس موجود متعال خارج الطبيعة. وجدير بالملاحظة أن فلسفة «بسكال» التي قدرت الدين ولازت به من عذابات المصير الإنساني هي نفسها التي تنبأت بخطورة الخيال الساذج أو العامي الذي يصبح خطراً على الممارسة الروضية، وهي نفسها تلك الفكرة التي استند إليها «سبينوزا» في إقامة مذهب ينكر فيه شعائر الدين، وألقابه باعتبارها مصدر تشويه، وتحريف له، ويتجه بهذا الموقف البسكالي المؤمن إلى الاعتراف بسيطرة الخرافات على الناس إذا خرجت عن المألوف بدت كمعجزات يتوقعونها عن طريق السحر والكهانة والعرافة ـ وهكذا نجد أن المنبع واحد عند كل من الفيلسوفين بيد أن أحدهما يذهب مسلك الإيمان الوجداني. والآخر ينفض العاطفة الدينية، ويستنكر دورها في حياة العقل، ويخلع عليها صفة الخرافة والشعوذة، وينكر المعجزات محاولاً تشييد مذهباً عقلياً في وحدة الوجود.

انتقل مجال الحياة الخلاق يمكن أن يكون أساساً للابتكار والخلق يمكن في مجال العلم، والرياضة[1].

ويتطرق «بسكال» بعد عرض أهمية العقل إلى موضوع انفعالات العقل. وقد يبدو هذا اللفظ غريباً، وغامضاً على أسماعنا فنحن عادة ما نسمع عن انفعالات النفس فما هو إذن معنى انفعالات العقل في ضوء رؤية «بسكال» له؟ إنه يقول في نص له من الخواطر. - «إن الذكريات والفرح انفعالان، حتى القضايا الهندسية قد تصبح انفعالات لأن العقل يحيل الانفعالات إلى أمور طبيعية في حين يمحو الإنفعالات الطبيعية»[2].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن الذكريات والفرح انفعالات، وقد تتحول في بعض الأحيان القضايا الهندسية إلى انفعالات (أي ينجم عنهما انفعالات (لأن العقل قد يحول الانفعالات إلى أمور تجري بمقتضى الطبيعة Natureفهو يحول ما هو انفعال شخصي إلى أمر طبيعي عام يسير وفق سنن الطبيعة. وهذه الانفعالات الطبيعية تنمي بدورها بفعل العقل فيما هو انفعال يحوله العقلْ إلى أمر موضوعي أي أن ما هو ذاتي يحوله العقل إلى أمر موضوعي شخصي.

وفيما يتعلق بموضوع الإنفعالات والعواطف فإنه يعمل على إيجاد قانوناً عاماً لانطلاقها، وما أن يصبح لها قانوناً حتى تتحول هذه الانفعالات مثل الوقائع الطبيعية التي يحكمها قانون. فنحن في مجال الأخلاق العلمية نحاول استقراء حالات الانفعال ثم نضع قانوناً، أو قاعدة تفسر سير هذه الانفعالات لا عند شخص ما بعينه، بل عند الأفراد جميعاً. فإذا كان الانفعال لا يتناول إلا ما هو موضوعي عام بمعنى أنه يحيل كل ما هو نسبي، وعقلي إلى ما هو موضوعي، وعام.

---

(١) Ibid Pensèe 95 P. 92.

(٢) Ibid.

٣ ـ مركز العقل في فكر بسكال:

على الرغم من تركيز «بسكال» الشديد على مسألة العاطفة، والشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية بيد أنه لم يدحض من قيمة العقل في مذهبه باعتباره يصنع عظمة الإنسان يقول في هذه المناسبة: ـ «إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان»[١] ويبين هذا النص مقدار اهتمام «بسكال» بعالم الفكر ودور العقل في سلامة وصحة الأحطام وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن العقل إنما يحكمنا بطريقة ملزمة مثل المعلم ومن ثم فإننا نصبح تعساء عندما لا نزعن للأول كما نكون حمقى عندما لا نطيع الأخير»[٢] وفي هذه الخاطرة يصور «بسكال» العقل معلماً حازماً وحاكماً يجب طاعته، والإذعان لأوامره حتى لا نشعر بالتعاسة في نفي دوره، تماماً كما نصبح حمقي عند مخالفة معلمينا.

وجدير بالملاحظة أن هذا الأسلوب الذي اتبعه الفيلسوف في الإعلاء من قيمة العقل، والاعتراف بخطورة دوره في المعرفة إنما قد دفعه إلى محاولة تشجيع العلماء، وذوي الفكر فنراه يذكر في العديد من خواطره وسائل توفير المناخ المناسب للعلماء، والمفكرين، كي يعمل ذهنهم في انتباه ويقظة كاملين.

ويرى «بسكال» أن الشخص المفكر الذي يسترسل في التأمل يلزمه وسط هادىء لا يزعجه فيه ضوضاء أو أصوات خارجية لأنه يكون في حاجة إلى الهواء كي تحدث عملية التفكير التي يزعجها طنين حشرة طائرة أو صوت مزعج.... فالضوضاء التي تحدث بالقرب ممن يفكرون من العوامل التي تعوق انسياب فكرهم وتزعجهم بقول «بسكال»: ـ «لا ينفصل الفكر ـ العقل ـ الذي هو القاضي الأعلى للعالم Souverain juge du monde عما يدور حوله

---

(١) Ibid pen 346 P 194 «Pensèe fait la grandeur de l'homme».

(٢) Ibid pen 345. P. 164.

فإنه يتأثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مروحة، أو آلة صغيرة بقدر ما يؤثر فيه صوت مدفع ولا يدهشنا أن نعرف أن طنين حشرة une mouche يعوق التأمل. . . فإذا شئتم البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذي يحكم المدن والممالك فيا له من إله يبعث على السخرية. . Le plaisant Dieu que voilá [١].

ويرمز الفيلسوف لقوة الفكر في هذا النص بالقاضي أو بالقوة العليا التي تحكم العالم، وتحتاج كي تركز في عملها إلى هدوء ولذا فيجب على المحيطين بالعلماء والمفكرين العمل على توفير الهدوء اللازم لعمل ملكة الفكر العظيمة التي تتحكم في مصائر الناس تقوم بعملها دون أن يزعجها أي مؤثر خارجي كطنين حشرة طائرة، أو صوت مروحة صغيرة.

وهكذا يعلي «بسكال» من قيمة العقل ملكة الفكر فيتصوره سيداً أو ملكاً عظيماً يلعب دوراً خطيراً في الحياة، ولا يخضع إلا في مناسبات معينة ـ كما ذكر ذلك القديس «أوغسطين» ـ و«مالبرانش» من بعده ـ يقول «بسكال» إن العقل لا يخضع إلا إذا كانت هناك ثمة مناسبات Occasions يتعين عليه الخضوع لها elle se doit se soumêttre وهذه هي العدالة فهو يخضع حين تكون هناك ثمة ضرورة للخضوع [٢].

والعقل متميز عن الغريزة متسامي عليها وآية ذلك أن الحيوان لو كان يعتمد على العقل بدلاً من الغريزة لكان أحسن حالاً لأنه سوف يعبر في هذه الحالة عن متاعب حياته، وعن أحلامه في الفريسة بصورة أكبر، وأعظم. وهو يعبر عن موقف الحيوان بين الغريزة، والعقل فيقول: «إذا فعل الحيوان عن طريق العقل ما كان يفعله عن طريق الغريزة الحيوانية فإنه سيعبر عن طريق

---

(١) Ibid pen 54. P 133.

(٢) Ibid Pen 270 - P 168.

فكره ما كان مفروضاً أن يعبر عنه بغريزته كأن يخبر قرنائه من الحيوانات على سبيل المثال بوجود فريسة، أو فقدها وسيعبر باتزان عما يحبه، ويكرهه من أشياء كأن يقول مثلاً اقطعوا لي الحبل (القيد) الذي يجرحني، ولا أستطيع التخلص منه »[١].

وفضلاً عن تفسير «بسكال» لموضوع الغريزة، والمفاضلة بينها، وبين العقل نجده يذكر مسألة الذاكرة Mèmoire التي تمثل أهمية كبرى بالنسبة لعمليات العقل كالحساب، والهندسة، والجبر يقول في أهمية دورها: ـ إن الذاكرة ضرورية لجميع العمليات التي يقوم بها الذهن»[٢].

ونحن نتساءل إزاء تمييزه بين المعرفة العقلية، والقلبية عن وظيفة الذاكرة بصدد كل منهما أهي وظيفة تختص بها المعارف العقلية وحدها بحيث ينصب استرجاع الذكريات على الأفكار فحسب؟ أم أنه من الممكن لها استرجاع وقائع الشعور، والعاطفة؟ وكيف يمكن استرجاع الأفكار الباهتة الشاحبة بدون حاملها الشعوري. إنه غالب ما تنهال على ذهننا ذكريات ماضية بكل ملابساتها العاطفية التي ارتبطت بها من فرح، أو حزن، أو ألم أو أمل. . . إلخ.

ويبدو أن «بسكال» لم يجب على هذا التساؤل، ولم يوضح وظيفة الذاكرة بالنسبة لارتباط المعرفة العقلية بالشعورية فاقتصر كلامه عن صلة الذاكرة باسترجاع الأفكار دون التطرق إلى حاملها الشعوري الملازم لها فحينما يعجز العقل، أو القلب عن المبادرة إلى حل موضوع ما فإن العادة تتدخل في حل هذه الموضوعات التي كانت معروفة من قبل، ولذلك يعبر

---

(١) Ibid pen 270 — 168.

(٢) Ibid pensee 369 200 « La mèmoire est nécèssaire pour toute les opérations de la raison».

موقفها عن عجز موقف الفكر، والقلب عن المبادرة إلى تقديم الحلول، والأفكار الجديدة، والبديل هنا هو العادة، وهي آلية ممقوتة يتحجر معها العقل، والقلب كلما يسهمان في حل المشكلات.

٤ ـ المعرفة، وقوة العادة:

أشرنا لأهمية العقل وسمو مرتبته عن الغريزة كما قدمنا لدور الذاكرة بالنسبة لجميع العمليات التي يقوم بها، وبينا أهمية المعرفة القلبية والتمييز بينهما، وبين المعرفة العقلية؟

وفضلاً عن قوتي العقل، والقلب يشير «بسكال» إلى قوة ثالثة هي قوة العادة، التي لا يمكن فصلها تاماً عن القوتين السابقتين الذكر، وقد رأينا استناد أحدهما إلى الأخرى، لكن التعود ليس كالحدس، أو الإستدلال طريقة مستقلة يمكن بها الكشف عن الحقيقة لتمييزها عن الخطأ، فليس في الكشف عن الحقيقة سبيل غير الحدس، والاستدلال.

ومما تجدر الإشارة إليه أن «بسكال» قد استمد من فكر «ديكارت» تصور العادة Coutume وأهمية الاعتراف بها، وإذا أشارت هذه المسألة إلى شيء فإنما تشير إلى أثر الأخير على فكر الأول وهي من ناحية أخرى تشير إلى الإتجاه الآلي Mécanisme الذي كان محل تفكير علماء هذا العصر. ومن معاني هذه الآلية عند الأول أن الإنسان ليس مجرد عقل فحسب لكنه آلة فإذا حدث واخفق الأول في مسألة ما فربما نجحت الأخيرة فيه، وتطبيقاً لرؤيته في فكرة الآلية (العادة) اخترع الآلة الحاسبة ـ حتى يجسد فكرته في الآلية التي تجري العمليات الحسابية إجراءاً آلياً بدون تدخل الذهن، يقول «بسكال» في معرض الإشارة إلى دور العادة في المعرفة: ـ «ينبغي على المرء ألا يجهل ذاته، فرغم أننا نملك أذهاناً بيد أننا ننطوي على الآلية. فالبراهين لا تصنع

غير العقل، في حين أن العادة تصنع البراهين القرية الصريحة، وهكذا يتحرك الذهن بما ينطوي عليه من آلية automateبدون شعور بذلك تماماً كما نعرف أن غداً سيكون نهاراً، وأننا سوف نموت في النهاية. فهذا هو الاعتقاد الذي يكون العادة التي تصنعنا وتشكل حياتنا»[1] .

ومما يشير إلى أهمية فكرة الآلية عنده اهتمامه بالآلة الحاسبة وما تنطوي عليه من بعد آلي يقول: «إنها تعطي نتائج تكاد تتماثل مع النتائج التي يصل لها العقل ومن خلال هذا النص تتبين لنا الأهمية التي يوليها «بسكال» لموضوع الآلية الذي دفعه لاختراع الآلة الحاسبة.

لكنه يعود ويذكر إذا كانت العادة تجسيداً لفكرة الآلية فإنها لا تتحقق إلا إذا دعمتها قوة العقل، بمعنى أن الأشخاص القادرين على الاختلاع قليلون ويرجع ذلك إلى أثر القوة الشخصية والعقلية عليهم، فليس للعادة مكان في مجال كشف المخترعات وهو يشير إلى ذلك بقوله: «قليل من الناس هم القادرون على الاختراع وذلك لا يرجع إلى قوة العادة بل إلى تأثير القوة العقلية عليهم غير أن عدداً كبيراً من الناس ينكر ما للمخترعين الباحثين من مجد»[2].

وهكذا يبدو من هذه الخاطرة اهتمام «بسكال» بقوة العقل وقدرة الذهن، ومدى أهميتها في مجال الكشف العلمي رغم أن هذه المخترعات مثل الآلة الحاسبة تعمل بصورة آلية وفقاً لتصور قوة العادة عنده.

ولا تعني هذه القوة ـ باعتبارها وسيلة للمعرفة ـ طريقة منفصلة يمكن بها الكشف عن الحقيقة فهي لا تعد أن تكون معرفة عقلية، أو غريزة تستقر في

---

(١) Ibid section IV, Pen N 252. P. 162.

(٢) Ibid sec VI pen 340 P 193.

النفس عن طريق التكرار وإذن فإنها تصبح أداة تمكننا من أي كشف جديد، ويجدر بنا أن نشير في هذه المسألة إلى وجه الشبه الذي يربط بين مبدأ العادة - عند بسكال - وما نصت عليه القاعدة الرابعة من قواعد المنهج الديكارتي التي تشير إلى «مراجعة براهيننا وتذكرها في المستقبل بمقتضى العادة»(١).

ويبدو أن «بسكال» في تصديه لمعالجة هذا المبدأ، وأثره في الفكر كان مقدمة لا غنى لما سيذكره دافيد هيوم David Hume فيما بعد عن تأثير مبدأ العادة فيما نسميه نحن بالارتباط الضروري بين العلة، والمعلول.

٥ - الضرورة الطبيعية لقوة العادة:

تبين لنا مما سبق أن قوة العادة تمثل مصدراً للمعرفة وأن ذلك قد دفع «بسكال» إلى اختراع آلية الحاسبة وساهم في نجاح عملها وكانت من بين العوامل التي ساعدته في إنجازها قراءاته لقواعد في المنهج عند «ديكارت» وتأثير روح علماء عصره المؤمنين بفكرة الآلية.

وسوف نذكر في هذه الموضع الضرورة الطبيعية لقوة العادة باعتبارها وسيلة المعرفة، والبحث عن الحقيقة. وترجع أهمية هذه القوة إلى العوامل الآتية:

أ - يرى «بسكال» أنها ضرورة طبيعية، أي مفطورة فينا وطبيعية في نفوسنا يقول في أهميتها: «إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا على نتائجها المستمرة على مثال قولنا: «غداً يأتي يوم إلا أنه في أحيان كثيرة لا تخضع الطبيعة لقوانينها فتكذبنا»(٢).

---

(١) A. T; **Oeuvres de Descartes de la méthode** Paris 1896 — 1910 volum 8. P. 18.

يقول ديكارت فيها: أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة، والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

(٢) Ibid section 11 pen 91 P. 89.

ويمكن أن نفهم من الخاطرة أن ضرورة النظام الطبيعي قد عودتنا عقليا على توقع أن غداً يكون يوم، أو أن الشمس تظهر في النهار وغيرها من أمور معتادة. إلا أن «بسكال» يعود ويذكر أن الطبيعة أحياناً ما تخالف نظامها المألوف في أمور كثيرة، وتكذب ما تعودنا عليه من حوادث ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هي أساس قوة العادة فهي تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة».

ويبدو أن محاولة «بسكال» هنا تشير إلى فك قيود الحتمية Determinisme[1] خاصة في عبارته التي ذكر فيها: «إن الطبيعة تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة» مما يشير إلى محاولته إدخال احتمالات المفارقة، والشذوذ في نظرته للعلم، كما يعد موقفه تنبؤ بظهور مبدأ الاحتمال، والصدفة عند «كورنو». وهنا تتجلى وجهة نظره المستقبلية إلى القرن الثامن عشر (عصر الإنارة) وهو العصر الذي اهتز فيه مبدأ الحتمية كنتيجة لظهور فكرة الحرية، ولقيام الثورة الفرنسية بعد أن تمسك بفكرة الحتمية في الطبيعة معظم فلاسفة القرن السابع عشر أمثال «نيوتن» الذي أشار إلى حتمية، وآلية الطبيعة هو وغيره من علماء القرن السابع عشر.

ب ـ إن مبادئنا الطبيعية التي استقيناها من الأسرة، والمجتمع المحيط هي من قبل العادات لكنها تصبح بمرور الوقت ضرورية، وحتمية بالنسبة لنا ومثال ذلك: العادات التي يتوارثها الفرد جيلاً بعد جيل، وتلك التي يشب الحيوان وهو مدرك لها، والتي تتكون عند الطفل عن طريق الأسرة

---

(١) يرى «بسكال» أن الحتمية الطبيعية نظام تتكرر وقائعه باستمرار ولا يخضع للصدفة العمياء، بيد أنه يذهب إلى أنها ربما خرجت عن نظامها المرسوم أي أنه يقر بوجود حالات شاذة في مجراها، وهذا يعني أنها ليست ضرورية ولكنها حتمية يتدخل فيها قدر ما من الإحتمال، وربما قصد بهذا الاستثناء أن يمهد الطريق إلى التصديق بالمعجزات، والعجائب الإلهية فهي أمور خارقة للطبيعة ولا تخضع لسننها.

وبنأثير الوالدين. يقول «بسكال»: «إن مبادئنا الطبيعية هي المبـادىء التي تربينا، وتعودنا عليها، وهي مبادىء يستقيهـا الأطفال عن والـديهم بطريق التعود مثل عادة الصيد عند الحيوانات فهي عادة طبيعية يتوارثها جيل بعد جيل وهذا ما تفصح عنه التجربة»[1].

جـ ـ إن الحب الطبيعي الذي يتبادله الآباء والأبناء هو من قبيل العادة التي تعد طبيعة ثانية، ومرجعه هو شعور القلق الذي يتولد عند الآباء بسبب خشيـة تلاشي الحب الطبيعي لأبنائهم والذي يتحول ـ الحب الذي تعـوده الآباء من الأبناء ـ إلى ضرورة طبيعية يخشون زوالها بل يقلقـون لمجرد تصـور تلاشيه أو زواله. يقول «بسكال» في التعبير عن ذلك: «يخشى من تلاشي الحب الطبيعي لأبنائهم ذلك الحب الذي يمثل عادة تصبح طبيعة ثانية[2] تهدم الأولى (وهي الحب الطبيعي) detruit l'amour naturel» .

ويـذهب «بسكـال» في هـذا النص إلى أن الحب الـطبيعي الـذي يكنـه الأبنـاء للآبـاء هو عـادة ثانيـة تنسحب بقوتهـا على هذا الحب الـذي كان حبـاً طبيعياً منذ البداية، فالأبناء يحبون آبائهم حباً طبيعياً. لكن لما كانوا قد اعتادوا على مثـل هذا الحب فقـد أطلق عليه «بسكـال» كلمة طبيعـة ثانيـة لأن الحب الطبيعي الموجـود يمثل (الـطبيعة الأولى) في حين تمثـل قوة العـادة (الطبيعـة الثانية).

د ـ إن قوة العادة تلعب دورها في مسألة الاختيار المهني، أو الـوظيفي إلى حد كبير فقد يختار الإنسان مهنتـه من بين العديـد من المهن التي اعتاد سمـاع صيتهـا الطيب منـذ الصغر. فيقـوم هذا الاختيـار على تعود سمـاعـه لهـذه الوظيفة يقول «بسكال»: يعد اختيار الوظيفة من أهم المـواقـف في الحياة.

---

(١) Ibid sec 11 pen 92, P 89.

(٢) Ibid pen 93 Sec 11 P 89. «La coutume est une seconde nature».

لا سيما بعد أن تعودنا منذ الصغر سماع جودة Bonne بعض الوظائف ورداءة Mauvaise البعض الآخر. وهكذا يبنى الاختيار على ضوء ما نسمعه. وهنا تبرز سيطرة قوة العادة علينا بيد أنه كثير ما يحدث أن تسيطر الطبيعة على العادة رديئة كانت أم جيدة(١).

ومن تحليل هذه الخاطرة يمكن استنتاج التالي:

١ ـ إن لقوة العادة أهمية كبرى في واقع الحياة الإنسانية فقد فرضت نفسها على كل جوانب الحياة بما في ذلك مجال الاختيار المهني.

٢ ـ إن الأفكار التي تضمنتها هذه الخاطرة كانت صدى لظروف بسكال العائلية فقد عاش ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في وسط أسرة قضائية، عمل والده وجده، وزوج شقيقته في مهنة القضاء، كما انتمت أسرته بحكم التقسيم الطبقي إلى طبقة نبلاء الثوب وهي من الطبقات ذات السلطة، والنفوذ في المجتمع الفرنسي، حيث أمتهن أفرادها مهنة القضاء. ونحن نعتقد أن أهمية هذه الفكرة. قد نجمت عن ظروف نشأته العائلية، والاجتماعية التي عاش فيها فقد رأى أن أفراد أسرته يتتابعون بقوة العادة سواء أكانت اجتماعية (كأن يعتاد أبناء طبقة ما مزاولة مهنة معينة)، أو شخصية ذاتية كاعتياد أبناء أسرة واحدة على مزاولتها.

وهذه الإشارات إنما تدل في نهاية الأمر على مدى استفادة الفيلسوف من نشأته الاجتماعية، وتربيته الأسرية، ودورهما صياغة فكره.

٣ ـ إن قوة العادة تفرض نفسها على مسألة الإيمان بشكل كبير فيصبح من اعتاد على الإيمان معتقداً فيه وليس في شيء آخر سواه، وتتحول هذا الاعتياد الذي يؤدي للاعتقاد إلى طبيعة إنسانية لا يخشى المرء معها عذاب

---

(١) Ibid sec II pen 97. P. 90.

الجحيم ويشبه بسكال هذه الحالة بالشخص الذي يعتقد في أن الملك مخيف، والذي ينتابه الشك في اعتياد نفوسنا على رؤية الأعداد، والفضاء، والحركة. فالذي يعتقد في مثل هذه الأشياء يظل مستمراً في اعتقاده لا في شيء آخر[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا ما يلي:

١ ـ أهمية العادة في جوانب الحياة المختلفة.

٢ ـ أهميتها في موضوع الإيمان، أو الاعتقاد الديني.

فهذا الموضوع يشير إلى أهمية الاعتياد في تناول مسائل الدين فقد آمن ـ هو ـ بالمسيحية بالضرورة، وقرأ الكتاب المقدس خشية عذاب الجحيم، كما تلمح روح النص إلى مناخ عصره وأهمية الالتفاف حول الكنيسة، وغوز المنازعات الدينية بين الفرق المسيحية، وما أحدثته من قلق بالنفوس دفعها للوقوف في مفترق الطرق، وتفكيرها في الاختيار بين الدنيا والدين.

٤ ـ إن عبارة «الذي يعتقد أن الملك مخيف» التي وردت بنفس الخاطرة لهي خير تعبير عن روح العصر السياسية وعما كان يعتري الفيلسوف من قلق نفسي إزاء الحكم الملكي في فرنسا «فالملك مخيف» لا تعبر إلا عن حالة التوتر النفسي له من جهة نظام سياسي مضطرب.

٥ ـ تكشف الجملة الأخيرة من الخاطرة التي تذكر الاعتقاد في رؤية الأعداد، والفضاء، والحركة عن اهتمام كبير بالرياضيات وبخاصة الهندسة ودور قوة العادة في كل من هذه الأشياء.

وهكذا تعطينا هذه الخاطرة إشارات موجزة عما كان يسود العصر في

---

(١) Ibid sec II pen 89. P. 29.

جوانبه السياسية، والاجتماعية التي عاناها الفيلسوف، وعبر عنها في ثنايا كتابه «الخواطر» مبيناً خطورة الدور الذي تقوم به العادة في حياة الأفـراد اجتماعيـاً، ودينياً. ومشيراً إلى دورهـا في عملية المعـرفة بـالإضافـة إلى القوتين سـالفتين الذكر وهما المعرفة القلبية، والعقلية.

الفصل السادس

المدخل إلى الفلسفة المعاصرة

(بحث في تطور فكرة الوعي، وبزوغ فلسفة الإنسان)

مقدمة :

١ ـ مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر.

٢ ـ النزعة الوجودية، وتاريخ الفكـر الإنسـاني.

٣ ـ عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر.

٤ ـ خصائص الفلسفة الوجودية

مقدمة :

إذا كان بسكال أحد الفلاسفة المحدثين، أو المندرجين أصلاً ضمن أصحاب المذاهب الفلسفية الحديثة، إلا أن ذلك لا يحول دون اعترافنا بأن مذهبه الفلسفي في الإنسان، ووجوده إنما يقف علامة على طريق الفكر الوجودي المعاصر.

وعلى الرغم من أن الفصول السابقة قد أطلعتنا على شخصيته باعتباره عالماً رياضياً، وطبيعياً، وأحد تلامذة مدرسة «ديكارت» الفلسفية العقلية إلا أن تعمق مذهبه، وتحليل نصوصه سوف يطلعانا على آراء مفكر وجودي من الطراز الأول وهذا ما عبرت عنه خواطره، ونصوصه المتفرقة الممتزجة باليأس تارة، وبالحماسة تارة أخرى. هذه النصوص الإنسانية التي تستبطن ذات الإنسان وتصل إلى أعماقه الدفينة وتحاول بلوغ المعرفة القلبية، الوجدانية (الحدسية) التي هي مناط المعرفة الدقيقة الصحيحة، ورمز صدقتها لأنها تعتمد على رقة الروح ـ التي سبق ذكرها ـ .

وسوف تكشف الرؤية التحليلية لميتافيزيقاه عن اتجاه خفي في الميتافيزيقا المعاصرة يكشف عنها أسلوبه الحائر، وتعبيراته التي حملت عبأ عذاب الإنسان وضجره، وضعفه هذه الميتافيزيقا التي اهتمت بوجود الذات المشخصة، وعبرت عن حيرتها وقلقها ويأسها، عن تمردها ورفضها.

من هذا المنطلق يجدر بنا قبل أن نبدأ في بحث ميتافيزيقا «بسكال» أو

كما أسميتها «فلسفة الإنسان» أن أقدم في هذا الفصل مدخل لا غنى عنه لدراسة الفلسفة المعاصرة التي تعبر عن حيرة الإنسان، وتبحث في وجوده، التي تنأى عن فلسفة العقل، والمعقول، وتنشد اللامعقول، والعبث.

وإذا كنا قد قدمنا في الفصول الأولى رؤية عقلية له باعتباره أحد أبناء مدرسة «ديكارت» العقلية المثالية إلا أن مسار البحث في هذا الفصل سيتجه بنا إلى سبيل جديد، ورؤية مغايرة حين نعرض لفلسفته التي تعد ارهاصاً، ومقدمة هامة لدراسة الفكر الفلسفي المعاصر فقد عبر هو ذاته ـ وكان صاحب فكر وجودي ـ عن الحيرة والقلق واليأس الذي ينتاب وجود الإنسان الشخص مما يعطينا انطباعاً بفلسفة وجودية مؤمنة تكشف عنها خواطره الجريئة، ونصوصه اللاذعة الحائرة.

وسوف يكون مدار بحثنا في هذا الفصل التمهيدي عن مكانة تيار الكفر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، ثم نبحث في العوامل التي دفعت لظهوره، ومعناه وتطوره تاريخياً ومكانته من تاريخ الفلسفة العام وخصائصه. وبعد عرض هذه المقدمة نعرض لميتافيزيقا كير كجارد الوجودية ونقارن بين الفيلسوفين الوجوديين؛ وأنا إذا كنت أصف «بسكال» بالوجودية وأضعه في مصاف فلاسفتهم فإن ذلك ليس بعيداً على فيلسوف فكر في نفس مسائل الوجوديين، وموضوعاتهم فاعتبر إرهاصاً بفكرهم ـ مع بعد الشقة بينهم ـ فحق أن نذكره فيلسوفاً جمع فكره بين الحداثة والمعاصرة واهتم بالعقل، والوجدان فعاش معاناة الذات الإنسانية وعبر عنها خير تعبير بأسلوب أديب وجودي، وفيلسوف مثالي تنتهي ملحمة القلق الإنساني عنده إلى حظيرة الدين، ويطمئن قلبه المرتجف في العودة إلى الله، وهي عودة سيفعلها من بعده «كير كجارد» فيلسوف الدانمارك الوجودي، والأديب الملهم الذي سيتدرج صاعداً بتجربته الحياتية محصلاً لتجارب ومواد أدبه، وفكره فينكب

على كتابة تراجيديا الإنسان في عصـر الحيرة والضجـر، والوحـدة حتى ينتهي إلى حظيرة الدين في نهاية المطاف فيكون الله بالنسبة له خلاصاً نهائياً لعذابات المصير، وسكنية أبدية في خضم الحيـرة، واليـأس.

١ ـ مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر :

تتشعب المسالك، والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تبدأ تاريخياً منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد صنف بوشنسكي في كتابه القيم. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا إلى ستة اتجاهات رئيسية للفكر هي على التالي :

١ ـ الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.

٢ ـ الفلسفة المثالية التي برزت في اتجاهيها الكانطي والهيجلي.

٣ ـ الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهي ما يطلق عليها إسم اللاعقلانية الحيوية ومثلتها فلسفة «بيرجسون».

٤ ـ فلسفة الظواهر أو الفينومنولوجيا ويمثلها إدموند هو سرل وغيره من الفينومنولوجيين.

٥ ـ الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودي الذي برز في الفكر المعاصر ويمثله «هيدجر» و «سارتر».

٦ ـ ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينونة عند «صموئيل الكسندر» و «ألفرد نورث هوايتهد» و «هارتمان»[١].

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمي إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الأتجاه المثالي، والاتجاه الغير مثالي ثم اتجاه ثالث لا ينتمي لأحد من الاتجاهين السابقين يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية الجديدة الممثلة في الكانطية أو الكانطيون الجدد، والهيجينية الممثلة في مدرسة أكسفورد والمثالية الأمريكية.

---

(١) Bochenski I. M. **La philosophie contemporaine en Europe** Paris. Payot 1951.

أما الاتجاه الثاني فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، والفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفات التي لا تنتمي لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية، والفينومنولوجية وميتافيزيقا الكينونة[1].

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكي، والدكتور «عزمي إسلام» يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، وهي على ما يذهب الدكتور «عزمي إسلام» لا تمت بصلة لا للاتجاه المثالي ولا لغير المثالي وسوف نحاول فيما يلي إبراز معنى الفكر الفلسفي الوجودي، وخصائصه باعتباره جزء لا يتجزأ من التيار الفكري المعاصر الذي قدمنا له.

أ ـ معنى الوجودية:

الوجودية تيار فكري معاصر. وهي مذهب محدد في الوجود يعني أن وجود الإنسان سابق على ماهيته فهي فلسفة تهتم بالوجود المشخص، وتجعله موضوع الفلسفة وتنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التي كانت موضع بحث فلسفات الماهية ولذلك تختلف الوجودية عن جميع الفلسفات التي تبحث في الماهية.

والماهية هي تصور عام أو كلي للوجود أو الموجودات لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته الذي ينطوي تحته الأفراد.

وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط، وأفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو المعاني العامة، ومن هنا انطلق

---

(١) عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت ص ٣٥ ـ ٣٦.

«سقراط» إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمة، ثم جاء «أرسطو» وقرر أنه لا علم إلا بالكلي لأن الأفراد لا حصر لهم.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الفلسفة الوجودية هي ذلك التيار الفلسفي الذي عارض الفلسفات التقليدية برمتها فسبق الوجود على الماهية.

والوجودية تعني أن وجود الإنسان هو ما يفعله، ومن ثم تصبح أفعاله هي التي تحدد وجوده وتكونه، وبالتالي قياس الفرد بأفعاله. ويصبح الوجود الإنساني هو ما يفعله الإنسان، ويأتي هذا المنهج في دراسة الإنسان على نقيض مذهب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence وهم الذين يفترضون أن للوجود الإنساني ماهية سابقة عليه، هي مصدر أفعاله ومقياس الحكم علية، وتحديده.

ومع أن الوجودية هي أحدث المذاهب الفلسفية إلا أنها في الوقت ذاته تعد من أقدمها لأنها نشأت مع وجود الإنسان، والإحساس بالذات. وسوف نتتبع في هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودي عبر تاريخ الفلسفة.

٢ ـ النزعة الوجودية، وتاريخ الفكر الإنساني:

إذا كان تيار الفكر الوجودي المعاصر هو الطابع المميز للفلسفة المعاصرة في عالمنا الحالي فإن هذا التيار إنما يضرب بجذوره إلى زمن بعيد عمر في الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة في جانبها الوجودي قد تطورت وحققت نجاحاً كبيراً في تفكير الإنسان باعتبارها نمطاً فكرياً غير مألوف له غرابته وجدته وإثارته فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودي هو ذاته الإنسان الوجودي متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير في «الذات» قد بدأ منذ نشأة الإنسان الأولى أي قبل

قيام الفلسفة، أو التفكير المنظم بعهد طويل فهو يرجع إلى زمن الأسطورة؛ والخرافة التي كانت تنسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب ووجدانها المرهف.

فمنذ حقبات التاريخ الأولى وحين بدأ الإنسان يفكر في بساطة، وينسج الأسطورة من وحي عالمه المنظور تارة والخفي تارة أخرى وهو مشبوب العاطفة، ومفعم الآمال والرجاء، مليء بالخوف والرهبة من فجر النزعة الوجودية في الإنسان.

وإذا كانت الأسطورة هي قصة، أو حكاية تتبدى فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى في الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فإن محاولة فهمها قد امتزجت بعاطفته ووجدانه الحي ووضعته في مواجهة محتومة مع مصيره الممثل في الموت أو العدم.

وهكذا تنطوي دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودي أو ارهاض له مع بداية حياة الإنسان وهذا بالفعل ما حذا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في مجال الفكر الوجودي إلى الإسهاب في دراستها، والكتابة عنها وتحليلها في مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان وتفهم خوالجها، وعواطفها والإحساس بمعاناتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وكان الاهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودي في هذه العصور السحيقة مثار اهتمام كبير من الفلاسفة أمثال شلنج Schelling وكاسيرر Cassirer. Eوالياد وغيرهم. وسوف نحاول فيما سيأتي إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم بهذا المجال

أ ـ شلنج Schelling:

هو «فردريك فيلهلم جوزيف شلنج» (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م) فيلسوف

ألماني مثالي متصوف، ومتدين. ويعد من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حذا به إلى تأليف كتاب عن «عصور العالم» يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم ولم ينشر إلا بعد وفاته.

وتعلقت محاضراته التي ألقاها في جامعة منشن بموضوع الأساطير والتجلي الإلهي، وقد فكر في طبعها غير أنه تراجع عن ذلك. وقد نشرت بعد وفاته.

ويذكر أن من بين أسباب إخفاقه في نقد فلسفة «هيجل» هو اهتمامه المنصب على دراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات الألوهية وقد توقف شلنج عن إلقاء محاضراته إزاء نقد رجال الدين له، وعلى رأسهم «باوروس».

ـ كاسيور ارنست (E) Cassirer :

فيلسوف مثالي ألماني (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م) عضو مدرسة ماربورج الطانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة بيل، وبذل جهده لإفساح مجال نظرية المعرفة الطافطية وأدخل فيها بعض الأشكال الحضارية التي لم يعرها «كانط» اهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة «كاسيور» إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة والصور المنطقية صور أخرى في مجال تحليل اللغة، والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية في ثلاثة مجلدات من عام ١٩٥٣م، وفي كتابه «الفهم المادي والفهم الوظيفي» أنكر «كاسيرر» الرأي القائل بأن التجريدات العلمية انعكاس للواقع، وحلل العالم المادي إلى مقولات من الفكر الخالص كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكل من أشكال التفكير الرمزي.

وفي خلال القرنين الثامن، والتاسع عشر جرت محاولات جديدة في سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية

والوقوف على عناصر بنائها العقلي، كما كانت هناك محاولات من جانب «أفلاطون» في فهمها لانطوائها على حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات في تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتنظيمات الإنسانية[١].

وتطورت الرؤية المعاصرة في الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد. وقد وجهت الأبحاث السيكلوجية اهتمامها لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير، والأحلام فرأت في الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية في حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمز إلى التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية فالقصص التي تحكيها عن البدايات الإنسانية تعني اعترافك بالفهم الذاتي[٢].

نخلص من هذه المرحلة الميثولوجية التي أمر فيها الإنسان بالأسطورة وأشارت إلى فهمه لذاته ومحاولته معرفة وجوده ونعرض لتاريخ الفكر الوجودي في مرحلة تالية هي المرحلة التأملية أو العقلية التي تفتح فيها عقل الإنسان ونضج وعيه.

وقد عبر الفكر الفلسفي الديني الذي ظهر عند المدنيات الشرقية القديمة عن هذه المرحلة.

وجدير بالملاحظة أن هذه المرحلة من التفكير قد امتزجت بالعاطفة الدينية إلا أن هذا الشعور الديني كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان وحمايته من الأخطار. وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان إلى جانب قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصور وجود أرواح تسكن الأشياء، وهي ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية).

---

(١) علي عبد المعطي محمد، سورين كير كجارد دار المعرفة الجامعية ص ١٢٢ .
(٢) نفس المرجع نفس الصفحة.

وفي ضوء هذه التصورات افترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور خارجية للآلهة[1] ولذلك أصبح المعبد مركز حيوي للنشاط الاقتصادي، والسياسي، والحربي، والفني، والعلمي، والاجتماعي، وكان انتشار العدالة، والخير الاجتماعي وقفاً على استرضاء الآلهة وتقديم القرابين لهم.

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة والأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذي يدور فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته وتأمينها من الخطر.

وعلى هذا النحو يبزغ إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجوده من خلال مواقفه في حماية نفسه لا سيما وقد واجهته عديد من المشكلات الحيوية بكيانه الذاتي وبحياته إتصال مباشر من عدد من النواحي: دفاعية، ووقائية، وعدائية[2].

فنجد مثلاً أن المصريين القدماء قد مزجوا عاطفتهم الدينية بالأساطير، والخرافات وعبدوا الطوطم الذي تطور إلى عقيدة البعث، والخلود، والثواب والعقاب بعد الموت. حيث لم يعرفوا التناسخ، وقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان في المحل الأول وكشفت من غور الشعور بالحفاظ عليه ورعايته حتى بعد الموت والاهتمام بعودة النفس له لا يعني أكثر من اهتمام بالفرد وبحياته بدليل أن هذه العقيدة قد دفعتهم للاهتمام بالمقابر باعتبارها مساكن للأجساد عندما تفارقها الأرواح فزودوها بالملابس والمصوغات والأشياء التي سوف يحتاج لها الموتى بعد عودة الأرواح لهم.

وهكذا عبرت عقلية المصريين القدماء عن أفكار دينية في الظاهر بيد

---

(١) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦جـ ٢ ص ٢٠٣.

(٢) رشيد الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ـ العربية بيروت ١٩٦٩م ص ٢٩.

أنها أخفت ورائها أفكار ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود في حقيقة أمرها سوى البعد الخفي للاهتمام بالإنسان والتركيز على الشخصية الفردية ومحاولة حل مشاكلها لا في الحياة الدنيا فحسب بل في العالم الآخر.

وقد تمثل هذا الاهتمام في تحنيط جثث الموتى أملاً في عودة الروح إليهم، بل كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادة عندهم مما يبرهن على أهمية الوجود الإنساني، وإحترام ذات الفرد في الحياة وبعد الموت، والإهتمام بمعيشته وتأكيد وجوده وحل مشكلاته اليومية ليس أدل على ذلك من النصوص المكتوبة على الأهرام التي تشير إلى اهتمام المصري القديم بثلاثة مبادىء رئيسية هي: الميلاد والوفاة والتزود بالطعام(١).

وإذا نظرنا إلى هذه المبادىء الثلاثة تلمسنا فيها الإهتمام بوجود الفرد منذ ميلاده ثم تتبع مصيره، والتفكير في حل مشاكله، وتوفير سبل الراحة له. فهي حضارة إنسانية اهتمت بحياة الفرد ووجوده وعاشت معاناته وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت وكفلت له الأمن والحماية من الخطر الداهم وحافظت على جسده من التحلل بعد الموت ريثما تعود الروح وتحل فيه فإلى أي حد لقي الوجود الإنساني عناية المصريين القدماء.

وفضلاً عن حضارة مصر القديمة وجدنا الاهتمام نفسه بالذات الإنسانية واضحاً في حضارات أخرى كالحضارة السامية التي اجتهدت في حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فالتمست حلول مشاكله من الآلهة، والأساطير في سبيل تنظيم حياته، وتوفير حياة الاستقرار له..

وإذا انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التي كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية، واليونانية؛ لوجدنا اهتماماً كبيراً بسلوك الفرد في المعاملات،

---

(١) Brandon. S G F; **Religion in ancient history;** London. 1943. P 19.

ومحاولة تأمل مصيره من خلال الاعتقاد في مبدأي النور والظلام أو عقيدة الثنوية التي كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها في كتاب «الأفستا» Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندي ألفيناه يضع حضارة مؤسسة على الدين والاتجاهات الروحية العملية التي كان الهدف منها إعلاء السلوك وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان والإحساس بالمسئولية[1].

وتعد البوذية التي تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً في مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة ـ اهتمام بالغ بالحكمة والسلوك الأخلاقي، والعملي في حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقي وتحمل مسئولية حياته وسلوكه.

أما في الصين فقد ظهر اهتماماً كبيراً بالإنسان لا سيما بعد أن تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كوتفوشيوسية؛ وهي ديانة الطبقة المثقفة.

والحق أن فلسفة الصين قدمت للإنسانية قانوناً خلقياً وأرستقراطياً كان للإنسان الفرد فيه مكانته الكبرى. هكذا ظهرت فلسفة أو ـ إن جاز هذا التعبير ـ حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين في بلاد الشرق اقترنت بظهور المدنيات، والحضارات وما تبع ذلك من نظام سياسي واجتماعي، وثقافي، وفني ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية المفعمة بالأساطير، والرموز التي لعبت دوراً كبيراً في حل مشكلات الفرد اليومية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير بالأفكار الاجتماعية السائدة وخاصة عند الهنود، والصينيين القدماء.

ورغم ما حققته هذه الحضارات من تقدم ملحوظ في ميادين العمارة

والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية، والروحية قد تلبست بالأساطير والخرافة التي عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المدنيات السياسية على ذيوع الخرافة وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المدنية مما حذا بالمشرعين إلى اللجوء للخرافات، والخزعبلات في سبيل إخضاع الجماهير، وترويضها على طاعة الحكام في أي أمر يصدرونه.

وليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة في وجه الجماهير الغافلة عن الحق فتنساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا وجدنا جميع الأشياء تتحول إلى أساطير في سبيل التأثير على عامة الجماهير، حتى العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع المحكومين، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة. الراهبون عقابها ونقمتها، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته وجموحه، وصراعه مع الطبيعة كل ذلك ـ أي في هذا الإطار من الفكر الديني الممتزج بالعاطفة الخمسة ـ اهتدى حكماء الشرق إلى وجهات نظر في الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ ـ وتكفي حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك ـ وتوصلوا إلى مسائل هامة كخلق الله للكون من عدم، واعتقد البعض منهم في خلود النفس، ويوم الحساب.

وعرف الفكر الشرقي عند الهنود البراهمة مذهب (الحلول) أي حلول الله في العالم، وذهبوا إلى أن الموجودات ما هي إلا صور غير حقيقية. كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية في الوجود هي الخير وهو مبدأ الحياة والشر وهو مبدأ الموت.

فمن تعاليم زرادشت المتضمنة في الأمشتا مترجم لليونانية والعربية، إلى عقيدة البددة والتناسخ، وأفكار فريق البراهمة وأخلاق، وسلوكيات اليوجا

والجينا والنرفانا، إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة الذي تأثر بهذه التيارات السابقة ـ وكان مذهباً تلفيقياً غير ناجح من الناحية الفلسفية ـ ولو أنه كان ذا أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي[1].

وعلى هذا النحو من الفكر المفعم بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء في الله (اليوجا)، ومحاولة تعذيب النفس والجسد (الجينا) إلى المشاعر الدينية المزدحمة بانفعالات الخلاف، كالرهبة، والرجاء والتمني. وما عبرت عنه الرموز، والقصص والأساطير. وما يشهد به ما خلفه الشرقيون القدماء من تراث مادي وأدبي كل ذلك إنما يعد إرهاصاً بالفكر الوجودي الذي بلغ أوجه في العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفي في الشرق وحددنا مكانة إرهاص الفكر الوجودي، وبزوغ فكرة الوعي، والإحساس بالذات عند الشرقيين من خلال فلسفاتهم المشبعة بالدين، وعقائدهم المتلبسة بالأرواح، المنغمسة في خيالات ورموز الأسطورة. إلى مناخ الدين وسلوكيات الأخلاق ونفحات الحكمة التي هبت من الفكر الشرقي وعرفت به على مر العصور على فكر وجودي مستتر ظهر بصورة أكثر وضوحاً عند فلاسفة اليونان الذين أمعنوا النظر في الكون، واسترسلوا في تأملاتهم الطبيعية والإنسانية بحثاً عن الحقيقة في إطار منطقي منظم انطلاقاً من اللوغوس، أو العقل.

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعي بالذات لدى فلاسفتهم منذ المرحلة البدائية أو الخرافية أي قبل ظهور المذاهب الفلسفية المنظمة.

لقد حفلت المرحلة البدائية الخرافية بشتى أنواع العقائد البدائية قبل

---

(١) محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية. دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩م ص ٨٥.

أرباب الأولمب الذين خلدهم هومير وهزيور في أشعارهم وهي مرحلة شعر فيها اليوناني برهبة الدين أو الخوف من الإلـه ـ من عقابـه ـ وانتظر مثـوبته وعـطائه ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم كغيره من بـاقي شعوب العـالم القديم. كمـا لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها ومزج عبادته بطلاسم السحـر، والشعوذة، وكان للديانات الأسيوية والمصرية تأثير كبيـر على الديـانة الأورفيـة السرية.

وعلى الـرغم من انتشار الخـرافة والأسـطورة في هذه المرحلـة إلا أنهـا كـانت من جهة أخـرى ـ مؤشراً إلى اتجـاه الإنسان إلى الـرمز الـذي يعبـر عن حاجته النفسيـة في حب البقاء، وفي الحيـاة السعيدة كمـا يعبر عن رجـائه في إرضـاء الآلهة ممـا يعطي انـطباعـاً بأهميـة الذات، والسعي لتـأكيـد وجـودهـا وتحقيق أهدافها فإذا ما بـدأت المرحلة الـطبيعية وهي تعكس اتجـاهاً عقـلانياً تـأملياً اتجهت نـظرة الإنسان فيهـا إلى خارج ذاتـه فبدأ في استـطلاع العـالم، واستكشاف الكون من حوله، ومحاولة البحث الـدؤوب عن الوجـود حولـه في سبيل الوصول إلى معرفة جوهـر العالم، وحقيقتـه نجد طـاليس أول الفلاسفـة الطبيعيـين يقول بـالماء جـوهراً للعـالم، ويتصور تعـدد الآلة، ثم يـأتي بعـده أنكسمندريس الذي فسـر جوهـر الأشياء أو أصلهـا تفسيراً آليـاً بمجرد اجتمـاع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعليـة وسمي هذا الجـوهر باللامتناهـي. ثـم يأتي أنكسيمـانس فيرجـع أصل العـالم إلى الهواء بـدلاً من الماء، واللامتناهي وبذلـك نظر هؤلاء الفـلاسفة إلى العـالم الطبيعي ووضعـوا أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادي مادي، وتفسرها بتطور هذا الجـوهر في الشكل والكم. أما هيرقليطس الذي نادى بمبدأ الغير فلم يختلف كثيراً عن سابقيه وذهب إلى أن النار هي جوهر وأصل العـالم وهي أدل شيء على التغير والصيرورة.

والحق أنه لـم تشهد هذه المرحلة الـطبيعية الأولى سـوى تصورات وآراء

عن الوجود وجوهره ردت العالم إلى جوهر أو أصل مادي طبيعي واحد.

ومع خلو هذه المرحلة من الرؤية الداخلية لباطن النفس الإنسانية وتطلعها المستمر إلى الخارج أي تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم بيد أنها تمثل مرحلة تساؤل الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون. وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعي الأول إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات وتبرهن على أهمية فكرة الوعي، وتدل على أهمية وجود الذات الإنسانية في مواجهة الكون الفسيح.

ويتجه الفكر اليوناني بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد «فيثاغورس» مؤسس المدرسة الفيثاغورية وأتباعه الذين تصوروا العالم عدداً، ونغماً وقالوا بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، كما كانت لهم آراء غير صريحة في مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبي من أدرانه، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً[1].

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم مؤسسها «بار منيدس» ثم «زينون» و «ميليسيوس» وقد ذهبوا إلى تصور العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة. ثم أتى أكسانوفان، ونزه الآلهة ووحدهم ودافع عن العالم الإلهي.

وهكذا تتتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول في الكون، تحاول تفسيره، وحل لغزه فنجد الفلاسفة الطبيعيين أمثال «أنبادوقليس» و«ديموقريطس» و«أنكساغوراس» أتباع المذهب الذري يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأة العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤.

واحدة؛ على ما ذهب الأيونيون لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصـل الوجود إلى عناصر أربعة هي الماء والهواء والنار والتراب. أما «ديموقريطس» فقد ذهب بالمذهب الآلي إلى أقصى حد فتصور أن الامتـداد والحركـة هما مبـدأ الأشياء وجوهرها بما في ذلك نفس الإنسان، ويعد «ديموقـريطس» و «لـوقيبوس» همـا المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية[1].

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكـون من عدد لا متنـاهي من الذرات الـطبيعيـة التي لا تختلف من حيث الحجم والمقـدار وتتحـرك في خـلاء لا محدود تتكون الأجسام في الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها. وجدير الذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات اليونانية إلى روح العلم الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم[2].

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعيـة أي المرحلة اتجهت فيهـا أنظار الفـلاسفة اليـونانيين إلى العـالم الطبيعي من حـولهم ووضعوا نـظريات في تفسيـر نشـأة الكـون وأصل العـالم، ومـع أن هــذه المرحلة قـد تميزت بـالنظر إلى الكـون وتـأمله بيد أنهـا أشارت من نـاحية أخـرى إلى دافع إنسـاني قوي في محـاولـة التعرف على العالم، وتأمله وهي مسألـة خاصـة بالـذات الإنسانيـة التي قادهـا شغفها بمعرفة مصيرها وأصلها إلى وضع نظريـات وآراء في تفسير نشـأة الكون وهو إرهاص خفي وبعد مستتر بنزعة الفكر الوجودي التي لازمت الإنسان حتى وهـو يتطلع إلى خـارجه ويتـأمل العـالم ويكشف النقاب عن الكـون الطبيعي. وحقيقـة الأمر أن العـالم الطبيعي وإن لم يكن لـلإنسان دخـل في خلقه إلا أن هذا العالم مع رحابته وشساعته وغموض ظـواهره من صنـع ذات الإنسان فهـو المكتشف الأول لعالم الطبيعة وهو الذي يسعى جاهـداً لتسخير قـواها لخـدمة مصلحتـه. وتأمين حيـاته. وإذا كـانت نظرة المفكـر اليونـاني الأول نـظرة إلى

---

(١) Russell; B. A; **History of western Philosophy p. 85.**

(٢) Ibid.

خارج ذاته، أي إلى الطبيعة الماثلة أمامه في بلاد حياها الله بطبيعة ساحرة في أرضها وجبالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة سبر أغوارها واكتشاف الجمال الخفي فيها ومعرفة أصلها ـ جوهر العالم ـ فإن ذلك لا يعد خروجاً عن دوافع النفس الإنسانية وخلجاتها، أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الإستطلاع الذي ولد مع الإنسان ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود والإنسان هو المخلوق المتساءل في حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل في عالم طبيعي غريب واسع الآفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التي تبدأ «بالسوفسطائيين» وهي بداية البحث في الإنسان الذات أو المشخص، وفي تحليل قيمه ومبادئه وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول «بروتاغوراس». «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد».

وعلى الرغم من سوء النتائج التي ترتبت على هذا المبدأ كذيوع النسبية في الأحكام والمعايير والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاء لفكرة الذاتية وتأكيداً على أهمية الوعي الإنساني.

ومهما تكن النتائج التي وصل إليها الفكر السوفسطائي في هذه المرحلة سواء بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا ـ ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخل إلى ذاته، وبرهاناً على وجود المشخص ـ أن نتجاهل قيمته أو نغفل دوره في دراسة وجود الإنسان في هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة «السوفسطائيين» ظهور «سقراط» الذي أدلى بدلوه في فلسفة الإنسان فبدأ بتعريفه والبحث في ماهيته ولفت نظره إلى الفضيلة والاهتمام

بالروح التي قال عنها: «إنها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانيـة» ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية للإنسان[1]. وكان شعاره الـذي نقشه على معبد دلفي أعرف نفسك بنفسك. إشارة إلى حكمة سقراطية في مـواجهة مـواقف السوفسـطائيين في جـانبهـا السلبي الضحـل المتمثـل في نشـر نسبيـة المعـرفة والقيم، والتـلاعب بالألفـاظ بيد أنـه كان يلمـح من جهة أخـرى إلى دراسة باطن الإنسان، والسعي إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعـوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجـدير بـالذكـر أن شعار سقـراط في معرفـة النفس بـالنفس إن هـو إلا محـاولة لمعـرفة الـذات عن طريق الفكـر والتأمـل، وهي محاولـة أشـار إليهـا الفيلسوف الوجودي المعاصر «هيدجر» Heidegger (١٨٨٩)[2]. حين قال في مؤلفــه «مــاذا يسمى تفـكيــراً» T - onpenser Qu' appelle . مـعلقــاً عـلى فلسفة «سقراط» في الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير في عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد. . . وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننـا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير وإنما يرجع إلى أن ذلك الذي يدعو

---

(١) Jeager; Wearner; **Paideia the ideals of creek culture** Oxford 1944 P. 45.

(٢) هيـدجر: هـو المؤسـس الأول للفلسفة الـوجوديـة تـذهـب فلسفتـه إلى أن الـوجـود هـو الأساس الذي توجد فيه الميتافيزيقا وتبنى عليه باعتبـارها جـذراً لشجرة الفلسفـة، تعد فلسفته عودة إلى الجذور والأصول التي قد لا يهتم بهـا الإنسان بيـد أنه يعـود لتذكرها عندما يفكر بعمق وحكمة. وتكشف فلسفة هيدجر عن مفـارقه غـابت عن أذهان الفلاسفة وهي أن الوجود يرتبط المـوجود فيبـرزه واضحاً لكنـه يحتجب لأنه يكشف الموجود. وهكذا يصبح احتجاب الوجـود في الموجـود هو أسـاس تجربـة هيدجر وميتافيزيقاه. وهذا ما عبرت عنه مؤلفاته مثل:

١ **Beingand time.**

٢ **Q'uest de que la Metaphysique? Paris. Gallimasd** 1953.

٣ **Introduction a la Metaphysique** Paris P. U. F. 1958.

٤ **the questions of Being** N. M. 1958.

بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان في هذه الحركة الفكرية، أو في هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان ما زال بعيداً عن ذلك الذي ينسحب. وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يثبت في رياح هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه الغرب ولهذا لم يكتب»[1].

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل «إقليدس الميغاري» و «أنتستانس الأثيني» و «أرستبوس القوريناني»، وقد صاروا على المنهج السقراطي ودافعوا عنه.

أما «أفلاطون» الذي أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالي روحي، وتابع «فيثاغورس»، ومزج فلسفته بالرياضة والدين وذهب يتصور الوجود كأنه علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد «أرسطو» فيلسوف الواقعية اليونانية. يحاول أن يعطي لوجود الإنسان ومشاكله قدراً كبيراً من الاهتمام في مذهبه. على الرغم من أنه قد ذهب إلى القول بالماهيات أو العلم الكلي ووضع الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذي قال عنه الوجوديون أنه ماهية الموجود وليس وجوداً ووضعوا بدلاً منه الوجود الفردي المشخص العيني الواقعي ويراه سابقاً على الماهية التي هي الوجود العام عند «أرسطو». وإذا بحثنا في المدارس الفلسفية كالرواقية وجدنا مبحثاً هاماً للفكر الوجودي ممثلاً في تساؤل الإنسان عن مصيره وطريق سعادته وعذاباته، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً عن حاجاته النفسية لكنه عندما يعي ذاته ومشاكله تنشأ عنده الفلسفة أو الفكر الذي يدور حول وجوده مصيره؛ وأفعاله، وحريته وسبيل سعادته وطريق خلاصه الخ.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تنبع من ضعف الإنسان وعجزه، لأنها طريق خلاصه من الألم، والخوف، واليأس، والضعف والعجز، وهي سبيل

---

(١) نقلاً عن الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف ١٩٨٠م ص ٦٣ ـ ٦٤.

سعادته. إنها دعوة للتفلسف لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقي هو عينه الموقف الوجودي المعاصر كما هو موجود عند «ياسبرز» الذي يذهب إلى أن الوجود الإنساني هو وجود موقف ويقصد به الموقف الذي يواجه حرية الإنسان، وتتعدى المواقف وتزدحم في حياتنا ونحاول الخروج من كل واحد منها بما ينفع حياتنا ويدبرها. بيد أننا نعجز أمام كثير منها ولا نملك له دفعاً كالألم، والصراع، والخطيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين «الرواقية» و «الأبيقورية» وهما من المذاهب التي عبرت عن وجود الإنسان ومستقبل خلاصه إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرتا عن الفكر الوجودي المعاصر.

وجدير بالملاحظة أن ظهور هذين المذهبين قد لازمه عصر من التدهور والضعف في أثينا حوالي سنة ٣٠٠ق. م، فلم يكن لهذين المذهبين هدف من المعرفة بقدر ما كانا يهدفان أساساً إلى طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة في عصر مضطرب قلق. ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتان وجهتا فكر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة، والباحثين عن وجود الإنسان الفرد، عن مصيره وعن معنى حياته المليئة بالعذاب والقلق، واليأس.

ومع أن ظروف هذين المذهبين تلتقي مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر إلا أنهما يختلفان عنه في مضموناتهما، فهذه الفلسفات ومع أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لكلمة الأخلاق بيد أنها عبرت عن مواقف إرادة الإنسان الحرة مدفوعة بسلوك خلقي في حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة في الحياة فحسب.

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا التجربة الدينية هي أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس «أوغسطين» عن هذه التجربة خير تعبير، وكان هذا القديس يستقي فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحي، ويسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة لا سيما وقد دعى السيد يسوع المسيح إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسئولية والطاعة، كما دعى إلى العمل من أجل الآخرة، وقد ذهب إلى أن احترام الإنسان وتأكيده لوجوده من دوافع العبادة والتقوى.

وقد عبرت فلسفة القديس «أوغسطين» الدينية عن فلسفة وجودية أصيلة فهي من جهة قد أولت اهتماماً للدين وللكتاب المقدس المسيحي ومن جهة أخرى أشار هو إلى وجود الإنسان المشخص والقلبي وبمعنى آخر يرى القديس أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته التي لا يلمسها ولا يحسها غيره من الناس، ومن ثم لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، ولا يحدث ذلك سوى بممارسة التجربة المباشرة للحياة ومن ثم كانت الذات عنده ـ ذات غير مستقرة ـ تماماً كما جاء في فلسفة الوجوديين.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة القديس «توما الأكويني» لم تلق قبولاً لأنه اتجه نحو «الماهوية» Essentialisme ولم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس «أوغسطين» ممثلاً للتيار الوجودي المؤمن، وبالتالي الإشارة له في تاريخهم للفكر الوجودي المعاصر.

وفضلاً عن المفكرين المسيحيين نجد عدداً من متصوفي الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة وخبرات صوفية لا تركن إلى العقل وحده في تجربتها بل تسلك سبيل الإدراك الحس القلبي أو الحدس كطريق لتحصيل المعارف والحقائق التي تنبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتي عصر النهضة يحمل معه إشارات وجودية عند زعماء حركة

الإصلاح الديني في أوربا فيصبح الإيمان الحقيقي عند مارتن لوتر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان، وخالقه دون الخضوع لتعليمات الكنيسة أو رجال الدين ومن ثم تمثل الإيمان في العلاقة بين الإنسان والله فالتجربة الدينية لا تنفصل عن ممارسة الذات الإنسانية لها فهي واقعية مشخصة يجدر على المرء ممارستها ومعايشتها ومعاناتها، ومن ثم فإنها لا تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكري عصر النهضة وعلى رأسهم «أرازموس» دور كبير في إبراز مشكلة الحرية والمسئولية، ورفض النزعات المدرسية الجامدة. وفي العصر الحديث يبرز أمامنا فكراً وجودياً إنسانياً ومؤمناً عبر عنه «بليز بسكال» ـ موضوع كتابنا ـ الذي نادى بروح الرقة، وبمعرفة القلب والوجدان التي لا يصل إليها منطق العقل ولا يضارعها فيما تتسم به من الصدق والوضوح، وأن الإنسان مخلوق تعس ضعيف يحاول البحث عن علة وجوده، ومعنى مصيره ولا يخلص إلا بالإيمان.

ومع أن كثيرين من الفلاسفة الوجودين قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، والذي وضع حجر الزواية للتيار الوجودي المعاصر كان هو «سورين كير كجارد الفيلسوف» الوجودي المعاصر الذي نبذ التصنيف المذهبي، وفضل التعبير عن فكره في صورة قصة أو رواية، وكان أشد ما يزعجه ويؤرقه هو تصنيف المؤرضين لفكره بعد وفاته.

وسوف نبرز في نهاية هذا الفصل عن فلسفة الوجود المعاصرة ودور «بسكال» فيها مقارنة بين فكري الفيلسوفين «بليز بسكال» و «سورين كير كجارد» في محاولة لكشف وجوه الاتفاق والاختلاف بين مذهبيهما من حيث أنهما قد عبرا عن روح فكر واحد هو فلسفة الوجود الإنساني بصورة حية نابضة.

وبعد أن عرضنا في هذه المقدمة لتطور الفكر الوجودي منذ أن بدأ الإنسان يفكر ويجد في حكمة فكره ملاذاً من الضياع والحيرة، من العجز والضعف، وانتهاءاً إلى نشأة تيار الفكر الوجودي المعاصر الذي سوف نتناول فيه فكر «بليز بسكال» إرهاصاً وبداية، وتنبؤ بفلسفة وجودية متكاملة عند غيره من فلاسفة الوجودية المؤمنين وعلى رأسهم زعيمهم «سورين كير كجارد».

وسوف نبرز فيما سيأتي العوامل التي دفعت لظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر، ثم لخصائص هذا الفكر.

٣ ـ عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر: ـ

لقد كانت هناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور تيار الفكر الوجودي منها ما تعرض له العالم من ويلات الحرب العالمية الأولى والثانية، وما جلبته هذان الحربان من دمار وويلات على البشرية تمت معها روح الاتجاه العاطفي والوجداني، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية وتطلعت إلى فكر عاطفي ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويتساءل عن سبب حيرته وضياعه وقلقه، ويبحث في وجوده، ومصيره، في يأسه وعدمه.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر تبدو في أنساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادىء وأسس عقلية يقينية فإن الفلسفة المعاصرة تنحو نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السالف لها ـ أي التيار العقلي المذهبي ـ ولماذا تقف ضده؟

إن الفلسفة المعاصرة ترفض فكر العقل المطلق لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فهذا العقل هو الذي أسهم في تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التي جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لا بد لهذه الفلسفة التي تقدر الإنسان وتبحث مصيره من الوقوف ضد مذاهب العقل الذي انحرف وضاد الإنسان وعذب حياته، ومن ثم فالفلسفة المعاصرة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازاً خاصاً للتفلسف ومما يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة برغم اختلافهم فيما بينهم.

٤ ـ خصائص الفلسفة الوجودية: ـ

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة وسوف نحاول إجمال خصائص الفلسفة المعاصرة بصفة عامة.

١ ـ ترفض هذه الفلسفة الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة في تاريخ الفلسفة والتي شيدت أنساق ومذاهب لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفي ابتداء من فكر اليونان وحتى العصر الحديث من حيث إنه يتعارض بمذاهبه وأنساقه العقلية مع بحثها الجديد عن جذور الوجود الإنساني، وعن الحقيقة الإنسانية والفكر.

٢ ـ ترفض الفلسفة المعاصرة خاصة المتعلقة بالبحث في الوجود أن يكون للفكر أو الفيلسوف ثمة بداية أو نقطة بدأ لنسقة الفلسفي، وتدعو إلى الحرية المطلقة في إبداء الرأي، وما سوف يتبع ذلك من تحرر فكري يقوم على الحرية المطلقة التي لا ترتبط بقيود ولا تتحدد وبحدود لأنها حرية جذرية لا علاقة لها بمبادىء أو حقائق مسبقة.

٣ ـ الفلسفة المعاصرة (الوجودية) هي التحام فكر الإنسان مع الوجود الذي

يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهي فلسفة الإنسان في مواجهة الوجود أو ـ إذا جاز التعبير ـ هي فلسفة الإنسان على ما هو عليه في معاناته، وضجره وغثيانه من عبث الحياة ولا معقولية الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هي فلسفة الإنسان باعتباره موجود لا باعتباره مفكراً.

٤ ـ لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تنبع من وجود الإنسان وتركز عليه، وتنطلق منه فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شيء Choesومن ثم فإنها ترفض الاتجاه العقلي الجمعي الذي يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية ويذهب بدورها في مجال الحياة الاجتماعية، كما تفكر أيضاً كل صور الحكم الاستبدادي الذي يقضي على حرية الفرد وبالتالي على ذاته الموجودة.

٥ ـ لما كانت هذه الفلسفة تركز على الذات الإنسانية المشخصة فقد ظهرت هذه الذات في طابع ديناميكي، فهي متحركة مؤرقة فعالة ومنفعلة، وتحيا في كفاح مع الوجود؛ ونضال مع الآخرين كي تثبت وجودها.

٦ ـ يختلف منهج الفلسفة الميتافيزيقي عن منهج الفكر الوجودي فالطريق الأول يبدأ من الأشياء ثم الإنسان المشخص فيدرسه باعتباره كيان فكري مجرد، ثم يرجع إلى الأشياء لكي يحصل على المعرفة الموضوعية، في حين أن الطريق الثاني يبدأ بالأشخاص ولا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص.

٧ ـ ترتب على الخاصية السالفة أن تصبح الذات الإنسانية المتدفقة بالحياة هي أصل العلم والقيم والحقائق لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة إلا أنها لا تستطيع حال أحكامها أن تتجرد من نفسها، من ثم تكون الأحكام الصادرة من الفرد نتيجة تفاعل الذات مع الموضوع فلا وجود

لمعرفة منفصلة عن الذات العارفة ـ وهذا المنهج الوجودي في تحصيل المعرفة يتعارض مع نسق «ديكارت» العقلي الذي يجرد الفكر من الأشخاص والذات ويجعله موضوع عقلي بحت وعام تتعامل معه العقول.

٨ ـ لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجودين وجود معرفة منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة يقينية أو عامة، وفي تصورهم أنه لا وجود لمعرفة يقينية إلا للذات أو الأنا، فهي الحقيقة الوحيدة المؤكدة في الوجود والزمان، والتي تنتظر خطر الموت في أي لحظة. ولما كان إحتمال الموت في انتظار الإنسان دائماً فإن أي حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد ومن ثم فعلى الإنسان أن يواجه مواقف حياته ويتعامل معها دون نظر إلى هذا الخطر المحيق به.

٩ ـ يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما: الحقيقة الموضوعية، والحقيقة الذاتية تختص الأولى بالأنساق والمذاهب العقلية وهي نوع من الحقائق يتعلق بتأسيس العلم والمنطق، ويرفضه الوجوديون على اعتبار أنها تنأى عن الذات في حياتها ووجودها، وكل حقيقة موضوعية في نظرهم هي بالأحرى ذاتية لأن الحقائق تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة والعاطفة الإنسانية. ولما كان الإنسان المشخص المتجسد هو الذات بكل انفعالاتها وعواطفها وميولها فإنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها في «البحث عن الحقيقي» هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشاكل الإنسان الفرد ومحلولة حلها.

١٠ ـ يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادىء بالذات المتشخصة ومن ثم فهم يرفضون القيم والمبادىء التي نادى بها الفلاسفة ورجال الدين من قبلهم، «كأفلاطون» و «أرسطو» و «ديكارت» و «مكانت» و «هيجل».

١١ ـ لما كانت الحقيقة الذاتية هي أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين فلم يعد العلم في نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التي انصبت على دراسة الأدب، وكتابته فامتزجت الفلسفة بالأدب وصيغت النظريات، والمبادىء الفلسفية في قالب أدبي عاطفي أخذ يشير إلى ذاتية الأديب الفيلسوف، ويعبر عن أزمة وجوده في أعمق معانيها.

ومن ثم فنحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعين بالأدب لأنه لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب والأنساق العقلية الجاهزة فقد كان الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التي عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتي في أسلوب مفعم بالعاطفة والخيال في سبيل التعبير عن تجربة الذات في معايشتها لمصيرها ومن ثم فنحن نلمس من دراسة مناهج الفلسفة الوجودية أنها لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم، أو تصنيف لأبوابها وفصولها على نحو ما نراه في الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو اختلفت نظرة الفيلسوف الوجودي عن الفيلسوف التقليدي فالأخير كان يذهب مذهباً عقلياً واضحاً فتذوب شخصيته في هذا الطريق في حين أن الفيلسوف الوجودي محافظ على شخصيته أو على بصمة فكره الذاتية حينما ينكر المذاهب العقلية ويرتمي في أحضان عاطفته التي تعبر عن ذاته وشخصيته، وتكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه. فالواض في فهم الفلسفة المعاصرة أنه ما من مفكر بحث فيها وانتهى إلى موقف عام أو كلي بصدد الحقيقة، لكن كل منهم إنما يعبر عن رؤية خاصة، واجتهاد شخصي ورؤية ذاتية بحتة، ومن ثم تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين، ومن ثم أصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص الفلاسفة جميعاً، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

١٢ ـ اختصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها

الفلسفة التقليدية، التي أدلت بدلوها في مجالي المعرفة والمنطق من قبل. وقد انبثقت هذه الموضوعات مباشرة من الوجود الإنساني المشخص التي ألقت الضوء عليه، في حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعرفية كثيراً وهذه الموضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، والمصير الذي يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق وهو أمر لا يستطيع الإنسان فهمه أو تعقله لكن في إمكانه تشكيله بإرادته من حيث أنه في النهاية مشروع يجب تنفيذه وتحقيقه.

١٣ ـ في ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجودي المعاصر يمكن الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهي تبحث في وجود الفرد، وتسبق الوجود على الماهية، وترمي إلى دراسة النفس الإنسانية في كل حالاتها النفسية العاطفية، وتدعو إلى الحرية إنما تنطلق بعالم الفكر من البحث في الماهيات الثابتة المجردة إلى البحث في الوجود الحي المشخص للإنسان، ومن ثم الخروج من حيز النظريات الفلسفية الأكاديمية التي تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمع الكبير تطرح مشاكل الفرد، وتبرز معاناته اليومية، ونضاله مع الوجود.

الفصل السابع

مشكلة الميتافيزيقا

١ ـ الموقف الفلسفي عند بسكال.

٢ ـ الإنسان، وموقفه من الوجود.

٣ ـ الإنسان بين العظمة، والشقاء.

٤ ـ بسكال، والفكر الوجودي.

١ ـ الموقف الفلسفي عند بسكال: ـ

يرى «بسكال» أن الإنسان كائن ضعيف يحيا في صراع بين ما يشعر به من قوة وعظمة، وما يجد عليه ذاته من ضعف وضآلة في مواجهة الكون اللامتناهي مما يشعره بالشقاء والقلق، واليأس.

وسوف نحاول في هذا الفصل أن نبين موقفه من وجود الإنسان، ومصيره وهو موقف يشير بوضوح إلى النزعة الوجودية التي انطوت عليها فلسفته.

وقد سبق أن عرفنا أن «بسكال» قد بدأ مذهبه الشامل في العلم والفلسفة بدراسة العلمين الرياضي والطبيعي، ولكنه لم يبدأ في دراسة الفلسفة إلا بعد فترة طويلة من الخبرة والتمرس في دراسة الحياة حيث كان أول اتصال له بالفلسفة عام ١٦٥٥م عن طريق صديقه «الشيفاليه دي ميريه» الذي وجه نظره إلى دراسة الإنسان والمجتمع محاولاً إقناعه بأهمية دراسة الجانبين الإنساني، والاجتماعي في الإنسان وأن ملاحظة وجوده وتأمل مصيره يفوق في أهميته دراسة العلمين الرياضي، والطبيعي.

وعلى الرغم من بلوغ «بسكال» ذروة النجاح في مجال العلم الرياضي الذي يهدف من دراسته إرضاء عقله، وشغفه المستمر إلى البحث بيد أنه يعود في «الخواطر» ويظهر استياءه من تعلمها بقوله: «إنه قد أمضى وقتاً طويلاً في دراسة العلوم المجردة ثم تأكد له بعد ذلك أنها لا تصلح للإنسان في شيء

وأن الجهل بها أنفع بكثير من التعمق فيها»[1] . كما يقول في نص آخر مؤكداً على الفكرة نفسها: «إن جهله بالطبيعة لن يعوضه أبداً عن جهله بالأخلاق»[2] .

وجدير بالذكر أنه انشغل زمناً طويلاً بدراسة العلوم الرياضية، والطبيعية إلى الحد الذي كادت تشغله عن ممارسة حياته الاجتماعية، والاتصال بالناس، والتقرب إليهم، وفي هذه الأثناء طالع الفيلسوف «مقالات» «مونتني» عملاً بنصيحة صديقة «الشيفاليه دي ميرييه» وقد أثرت هذه القراءة عليه تأثيراً كبيراً يشهد بذلك ما ذكره «بسكال» عنه في عام ٦٥٢م ثم تكرار حديثه عنه مع الأب «دي ساسي» في ١٦٥٥م بعد مضي ثلاث سنوات على قراءته فضلاً عما ذكره في خواطره في مواضع كثيرة، وشهادته له بأثره البالغ وأهمية فكره على مسار فلسفته.

والحق أن أثر «مونتاني» كان كبيراً على «بسكال» فقد وجه نظره إلى دراسة الإنسان في حالته الواقعية ودفعه لملاحظة ظروف حياته العملية والاجتماعية وهي دراسة تختلف عما جاءت به فلسفة «ديكارت» للإنسان التي انصبت على دراسة جوهر النفس، ومبادىء اليقين.

أ ـ فلسفة الوجود عند بسكال بين موقفي مونتني، وديكارت: ـ

على الرغم من دراسة «بسكال» «لمونتني» وتأثره به إلا أنه قد أخذ عليه مأخذين في فلسفته الأول: هو سرعة تنقله في دراساته المتعلقة بالإنسان بحيث لم يترك ثمة فرصة للترتيب والنظام المفروضين في مثل هذه الدراسة. والثاني: هي محاولة مونتني الكتابة المستمرة، والطويلة عن حياة الإنسان وظروفه وكأنه هو المخلوق الوحيد في الطبيعة كلها هذا بالإضافة إلى نظرته

---

(١) **Les pensèes** . pen. 66. P. 67.

(٢) Ibid.

التي حقرت من شأنه وحطت من قدره حينما أبرزت نواحي الحيوانية فيه، وغضت النظر عن محاولة التسامي به وإبراز جوانب العظمة، والسمو في أخلاقه، ومن ثم فقد كتب «مونتني» دراسة محدودة قاصرة عن الإنسان فضلاً عن تخصيصه كثير من مقالاته للحديث عن ذاته فلم يحاول الارتفاع - ولو مرة واحدة - فوق مستواها، وكأنه هو الشخص الوحيد في العالم أو الممثل الوحيد للإنسانية جمعاء[1].

ويتعدى هذا النقد الذي وجهه «بسكال» «لمونتني» موضوع الدراسة إلى المنهج الذي اتسم بالعجز واستند إلى الوصف؛ ومن ثم أصبح منهجاً قاصراً ينبغي تجاوزه.

ولم يكتف «بسكال» بتوجيه سهام نقده إلى «مونتني» بل حاول مقابلة مذهبه بفكر «ديكارت» الذي تأثر به وأنزله منزلة عظيمة من فكره وذهب يمجده ويبرز أهميته في مؤلفاته باعتبار أن فكر الأخير إنما ينصب على البحث في النفس الإنسانية ومحاولة التوصل إلى معرفة جوهرها، وطبيعتها ولما أدرك وجودها اليقيني وأثبت أنها منبع التفكير وأساس العلم تسامى بها إلى مستوى الإدراك الإلهي (فمن النفس إلى الله ومن الله إلى العالم).

وهكذا يبرز «بسكال» ما لفلسفة «ديكارت» من أهمية في بلوغ يقين المعرفة بصفة عامة، وبالله، أو الكائن الكامل اللامتناهي الذي خلقها ووهبها وضوح الفكر، وتميزه بصفة خاصة.

ولا أحد منا يغفل أهمية «الكوجيتو الديكارتي» وأنا أفكر فأنا إذن موجود

---

(١) لقد نقد «بسكال» في مؤلفه «الخواطر» هذا العجز الذي ظهر في فلسفة «مونتني» ولكن لم يذكره هو صراحة بل وجه هذا النقد ضمن الانتقادات التي وجهها إلى أدباء ومفكرين عصره حيث حذرهم فيه بتجنب الحديث عن ذواتهم والامتناع عن التسامي بأنفسهم لأن ذلك يذهب بروح الكتابة الموضوعية، وهكذا كان «بسكال» ينقد شخصيات عصره بهذه الطريقة المستترة التي تحس من خلال السطور.

في إثبات الفكر صفة من صفات النفس بـل جوهـراً لها. كمـا لا أحد يتنـاسى دور النفس الأسمى من خلال مراحل اليقين الثلاث النفس والله، والعالـم.

وإذا كـان «ديكارت» قـد صب اهتمامـه على محاولـة معرفـة النفس في ميتافيزيقـاه فما ذلك إلا لما ينطوي عليه دورها ـ إثبات وجودها ـ من أهمية في البنية الأساسية لمذهبه العقلي الاستنباطي. وهنا فإن ثمـة تبايناً يبدو جليـاً بين مذهبي دراسة النفس والإنسان عند كل من «ديكارت»، و «مونتني».

ب ـ وجود الإنسان:

يعد موضوع وجود الإنسـان من الموضـوعات البـارزة والهامـة في فلسفة «بسكال» هذا هو ما عبرت عنه «الخواطر» حين أشارت لحياته ووجوده، وفكره وعرضت لآماله وآلامه، كما حددت له طريق الخلاص.

وجدير بالملاحظة أن دراسة الإنسان عند بسكال قد اختلفت عن مثيلتهـا عنـد «ديكارت». فـالأول قد تجـاوز نـطاق الميتـافيـزيقـا العـاليـة التي انصب اهتمامها على معرفة طبيعة الذات الإنسـانية، ومـاهيتها. فليس مهمـاً أن نسأل عن طبيعة ذات الإنسان، وعن مـاهيتها بـل المهم أن نحس حالتـه ونبحث في وجـوده المعاش[1] ومن ثم يتجـاوز «بسكال» التفكيـر في ماهيـة النفس L'ess-ence de L'âme كما جاءت عند «ديكارت» ويبحث في مسـألة وجـودها؛ ومن ثم يستبعد نطاق الفكر البحت ليبحث في مسألة وجود الإنسان حركة ونزوعـاً، واستمراراً، فهو في تصوره يحيا في نزعة دائمـة، ورغبة مستمـرة تصبح عميـاء aveugle. إذا لم يعرف أن الإنسان هو مصدرها الأول، وأن الله هو الغاية من وراءها، ومن ثم يصبح الإنسان في نظر «بسكـال» كائن ينشـد السعادة التي لا

---

(١) وهنا نلاحظ جذور النزعـة الوجـودية عنـد «بسكال» التي اغفلت طبيعـة ذات الإنسان، وماهيتها كما جاء عند الفلاسفة الماهويين، وصبت اهتمامها على حالة الوجود المعاشـة فدرست الإنسان كحالة أو وجود مشخص على عكس دراسته عند «ديكارت».

يجدي البحث عنها فهي ضائعة أو مفتقدة بمعناها الكامل في الوجود. فإن الصحة تحتمل الاعتلال، كما أن الجاه والمال معرضان للزوال، والأصدقاء على طريق فراق «فكل على طريق».

والحق أننا لو نظرنا إلى كل هذه الأمور بنظرة فاحصة لوجدناها وثيقة الصلة «بوجود الحياة ذاتها، ومن ثم فهي أمور محدودة بهذا الوجود وزائلة بزواله، أي عند الموت، ومن ثم يصبح تفكير الإنسان في الحياة باعتبارها غاية أولى، وفي الموت بصفته غاية أخيرة يأمل فيها الخير والرجاء.

وعلى هذا النحو ينبغي على الإنسان أن يسعى للفوز بحياة أخرى سعيدة بعد الموت. وهذا ما يفهم من محاولة سعيه واندفاعه ورغباته المتصلة. ولذا فسوف يكون على الفلسفة أن تحاول البحث عن إجابة للسؤال الرئيس الذي يواجهها دائماً وهو كيف يمكن أن نحقق غايتنا؟ وكيف نستطيع بلوغ الحياة الأبدية؟

إن «بسكال» لا يقلل من شأن الفلسفة، أو يتجاوز دورها عندما يطرح هذا التساؤل فإن الفلسفة في منهجها العام هي البحث في الوجود الإنساني، وفي الغاية منه. وفي الوجود الإلهي والصفات الإلهية، وهي في تصوره لم تتجاوز البحث عن الغاية من الحياة، والسعي إلى السعادة الكلية ذلك السعي الذي يقوم به الإنسان بكامل نزعاته الجسمانية ودوافعه الروحية، ورغباته الفكرية وبكامل إرادته، بشعوره وقلبه، بعقله ومعرفته، وبفلسفته[1].

وهكذا يسعى الإنسان بطموح وشغف إلى فهم الحياة وما ورائها للوصول إلى سر الكائن الكامل، والعمل الدؤوب في محاولة الاتصال بالخالق والإتحاد به.

---

(١) Les pensèes. pen 348 P 150.

جـ ـ المنهـج الوجـودي عند بسكـال، والجـذور التـاريخيـة لإتحـاد الفلسفـة بالدي!ء ـ

ممـا سبق يتضح لنـا أن «بسكـال» يحـاول الـربط بين الفلسفـة والبحث الديني بل يذهب إلى ضرورة هذا الربط الذي لم يكن مجدداً فيه بقدر ما كان مسايراً لنفس روح البحث التي نشأت منذ القرون الوسطى، وقد سبقـه إلى هذا الكثيرون من الفلاسفة ورجال الـدين الذي درسـوا فلسفة «أوغسـطين» الدينيـة وتأثروا بها إلى حد بعيد (وكان الأخير لا يفصل بين النـاحية الـدينية. والعقليـة في الإنسـان الـواحـد الكلي من حيث أن الـدين قـد وجـه الإنسـان إلى سبـل التفكير المثالية والكاملة).

والحق أن الموقف الفلسفي للقديس «أوغسـطين» ينحو إلى أن الفلسفـة التي تسهم في حـل مشكلات الإنسـان لا تبحث في مشكلاتـه، ومواقفـه مـع الـدين فحسب بل تنـظر في سائر مواقفـه العلمية والفلسفيـة من ناحيـة أخرى لـذلك فهي تستلزم تفكيـراً كلياً جـامعاً يـوجد بين معـارفه التي تنـطوي على مواقفه مع الحياة، ومشكلاته المطروحة من خـلالها وكـذلك تبحث في رغبـاته وتتخذ من الدين سبيلاً إلى حلها.

وكان هذا هو موقف القديس «أوغسطين» وفلاسفة بور رويال من بعده.

ولقد حاول «بسكال» أن يتخذ من موقفه الفلسفي طـريقاً يـوحد فيـه بين المخلوق والخـالق، أي بين الإنسان والله، ويجتهـد في إبراز هـذه الرؤيـة في مؤلفاته ولا سيما «الخواطـر» أو «الدفـاع عن الدين» فيسعي إلى رد الملحـدين إلى الـدين، وإقناع المـارقين بالعـودة إلى مرفـأ الإيمان الهـادىء إلا من الذي يساعدهم في حل مشكلاتهم، والتعـرف على ذواتهم، وعلاج حـالات القلق، والضيـاع التي تنتابهم. وهكـذا تطلعنـا فلسفته على محـاولة رائعـة في مسرح الدفاع عن الدين، وبالتالي الدفـاع عن وجود الإنسـان، وتوفيـر سبل السعـادة والطمأنينة الروحية له.

ولقد ولج «بسكال» باب الدفاع عن الدين. وهو في محاولة جادة للدفاع عن حال الإنسان ـ حال حياته ـ ووصف مشاعره، واستبطان ذاته الضعيفة واستكناه أسراره، وما تخفيه نفسه من غرائز ورغبات خيرة وشريرة.

فالإنسان ـ في مذهبه ـ هو محور الوجود بصفة عامة، وأصل الحياة على الأرض. ومركز الإيمان الذي تدور حوله الديانات وتبعث الرسائل السماوية ومن ثم كان دوره خطيراً وعظيماً في هذا العالم.

ومع ما ينطوي عليه وجوده من خطورة وأهمية. فكيف يكون حاله؟ إنه محبط، ضعيف تائه بين محاولة تأكيد ذاته وفقدانها وسط كون شاسع لا متناهي.

ما هو الإنسان عند «بسكال» ؟ إنه مجموعة متناقضات، فهو أحياناً سعيد مغتبط، وأحياناً أخرى حزين آسف على وجوده، نادم على أفعاله، وفي أحيان كثيرة حائر متسائل عن سر وجوده؟ ونهاية مصيره.

وهكذا يصور «بسكال» ـ حال الإنسان ـ أو وجوده في تقلباته وحركاته ونزوعه وسكونه. وينتهي عند حل مشاكله بدفعه إلى الدين باعتباره مرفأ الأمان، ومستقر راحة النفس من عذاباتها وترددها بين المتناقضات.

وجدير بالذكر أن الدفاع عن الدين إنما يستلزم منا أن نضع وصفاً كاملاً لحال الإنسان وهو مبتعد عن خالقه، ثم ندمه على ذلك البعد والاندفاع إلى الله، أو الإرتماء في أحضان الدين في نهاية الأمر.

ويستلزم هذا الدفاع منا توضيح البواعث التي دفعت الإنسان للتحرك نحو خالقه بعد حال البعد عنه وهنا يبرز لنا بوضوح المنهج الوصفي، والتفسيري الذي كان «بسكال» يستخدمه في بيان حال الإنسان، وملاحظة وجوده، وتفسير حركاته، ونزوعه، ورغباته واتجاهه في البعد عن الدين، أو

الدنو منه. وهكذا يتضح لنا منهج الفلسفة عنده أو ـ إذا جاز لنا القول ـ «منهج الفلسفة الوجودية» التي تنصب على دراسة الإنسان في وجوده منظوراً إليه في صلته بخالقه، ومدى تعلقه به أو عزوفه عنه. ومن ثم نرى في هذا المنهج ثمة اتحاداً يبرز بين فكر الإنسان، وإيمانه وبالتالي بين الفلسفة والدين.

والحق أنه لما كان لا إكراه في الدين فينبغي إذن أن تتفق مسألة الدفاع عنه اتفاقاً تاماً مع محاولات الإنسان لبلوغ السعادة الروحية القصوى، وكذلك مع بحثه المستمر والمتصل عن الله الذي يبلغ بمعرفته كامل سعادته، ومجده فلا نتمكن من الدفاع عن الدين ما لم نكن نعرف جيداً نوازع الإنسان، وأهدافه والعكس صحيح.

٢ ـ الإنسان وموقفه من الوجود: ـ

لقد وجد موضوع الإنسان اهتماماً بالغاً عند «بسكال» إلى الحد الذي يدفعنا للقول بأنه كان هو موضوع الفلسفة عنده، وقد ذكر هو نفسه ذلك في نص له من «الخواطر» يبين فيه مقدار ندمه على الوقت الذي ضيعه في مجرد دراسات نظرية لا تفيد الإنسان في أوقات الضيق والقلق.

والحق أن الاهتمام بالميدان الإنساني كان مدار تفكير الكثير من الفلاسفة، والعلماء في القرن السابع عشر ومن بينهم «ديكارت» ـ مؤسس الفلسفة الحديثة ـ الذي اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحاً ـ نفس ـ منتقلاً في دراسته من وجود الله، الذي يجد فيه حلول مشكلاته الفلسفية.

لكننا ينبغي أن نذكر أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود، فهو في نظره كان مجرد إنسان إلا أنه ـ في تصوره ـ كان إنساناً يريد لذاته نعيماً، وخلاصاً وسعادة في الحياة الدنيا والآخرة.

وقد جعل «ديكارت» الألوهية في قمة نسقه الاستنباطي لجأ إليها في حل جميع المسائل الميتافيزيقية بوجه عام. لكن «بسكال» كان أكثر تركيزاً على الجانب الإنساني منه ويؤكد هذا القول ما أشار إليه الأول في نص له من «المقال في المنهج» بقوله فيه: ـ «إنني لا أشتغل بالميتافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتي، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يومياً غير أني أنشغل طوال الوقت بالمسائل العملية، والتطبيقية» ويقول في موضع آخر: «إننا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها»[1].

ويبدو أن «بسكال» قد أدرك هذا الموقف الديكارتي من الإنسان وربما أنه قد ذهب في فهمه إلى حد بعيد فيقول في مواجهته: إن «ديكارت» قد رجع إلى الله لكي يسمح له بتحريك العالم، ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به»، وهكذا فإننا نرى أن مفهوم إله «ديكارت» كان مختلفاً عن مفهوم الإله عند «بسكال» الذي كان ملجئاً للإنسان وخلاصاً له من عذابه وآلامه.

وهذا الإنسان يتحرك حركتين متضادتين: أحدهما أرضية، أو متجهة نحو أسفل نحو الأرض (في اتجاه الحياة الحيوانية)، وهي مصدر شقاؤه، وتعاسته. أما الثانية فهي حركة مضادة تتجه به إلى أعلى أي إلى مستوى رفيع عال متسام، نحو الله، ويقصد «بسكال» من تصوير حركتي الإنسان المتجهة إلى أسفل، والأخرى المتجهة إلى أعلى إلى إقناع الملحدين بالعودة إلى الله والإقلاع عن استهتارهم به وباليوم الآخر.

والحق أن «بسكال» يحاول بهذا المنهج أن يتمشى مع الملحدين ويرافقهم في جميع أحوالهم، ويحاول إقناعهم في أثناء تلك المصاحبة

(١) أنظر كتابنا «ديكارت» أو الفلسفة العقلية» الفصلين الأول والثاني طبعة أولى ـ دار المعرفة الجامعية ٨٥ ـ ١٩٨٦.

وتنبيههم إلى مواقفهم ثم يعود بهم إلى الحياة الروحية، ولذا يصبح الإنسان هو موضوع الفلسفة عنده من خلال صلته بالعالم، وشعوره بالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه بشهواته، وملذاته وحينما يسمو بروحه فيشعر بالسعادة والرضا.

كما أنه لم يكن يقصد بمحاولته هذه أن يبين حركتي الإنسان فحسب بل حاول جاهداً إعادة التوازن إلى هاتين الحركتين المتضادتين فيه؛ ومن هذا المنطلق نجده يحاول رسم صورة له في تناقضاته وشقائه ويعرض لذلك في النقاط التالية:

أ ـ العقل في مواجهة الكون اللامتناهي.

ب ـ قصور العقل.

جـ ـ ضعف الإنسان.

أ ـ العقل في مواجهة الكون اللامتناهي:

يذهب «بسكال» في تحليف موقف الإنسان بين عقله المفكر، وبين لا نهائية الكون إلى تصويره بنقطة صغيرة، وشيء بسيط، ضعيف بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي، والقضاءات اللامحددة التي يحيا تحتها أو بمعنى «بسكال» (تحتويه).

وقد صور لنا «بسكال» ضآلة الإنسان تصويراً بارعاً في مؤلفاته ولا سيما في مؤلفه الرئيسي «الخواطر» فشبهه بعود Un rousseau، أو قصبة مفكرة Un Roseau Pensant يقول عنه: «الإنسان ما هو إلا عود، وأضعف عود في الطبيعة غير أنه عود مفكر، وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفي لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء. وحتى إذا سحقه العالم فهو ـ مع ذلك ـ أنبل منه؛ لأنه يعرف حتماً أنه سيموت، كما يعرف ما يتميز به العالم

عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيئاً، ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نهضته وليس المكان، أو الزمان (الفضاء الديمومة) اللذان لا نستطيع حيالهما شيء فلنبذل قصارى جهدنا في مداومة التفكير، فهذا هو المبدأ الأساسي للأخلاق»[1].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا أن «بسكال» يولي عقل الإنسان، وفكره أهمية كبيرة في النظر إلى الكون الواسع اللامتناهي فهو بجسده الضئيل الصغير منظور إليه من خلال رحابة الكون الذي يحتويه لا يمثل إلا عقل يحتوي العالم، يفهمه ويتأمله، ويحكم عليه، وإذا كان الكون الطبيعي يحتويه ويقدر عليه بل يتفوق عليه في حدود الزمان والمكان في داخل عالم جامد صامت، فإن هذا الكائن الصغير وهو الإنسان يستطيع أن يتصوره ويتخيله بعقله ليس ذلك فحسب، بل يفكر فيه ويتخيله. ويجري على وقائعه الجزئية التجارب، ويسخره لخدمته حسب طاقاته وإمكانياته ـ على حد تعبير ديكارت ـ .

والحق أن موقف «بسكال» العقلي لا يختلف كثيراً عن موقف علماء عصره الذين أولوا العقل، والفكر أهمية بالغة ظلت تنمو حتى بلغت أوجها في بداية القرن الثامن عشر وهو عصر العقل، والمعرفة العلمية، والاختراع عصر العلم والنظر للعقل باعتباره أداة تصل بالإنسان إلى التقدم العلمي، والصناعي وهذا ما يشهد به تاريخ الفلسفة والعلم.

وقد عبر «بسكال» عن أهمية الفكر في علاقة الإنسان بالكون فنجده يذهب في إحدى خواطره إلى القول «بأن الإنسان ينساق مع الإضطراب العام فيتناسى ذاته، ويحس عدم جدوى الحياة. وبرغم حقارة هذا الموقف إلا أنه يعد من أحكم المواقف إذا اعتبرناه حال الإنسان في حياته، لكننا لو تصورنا

---

(١) Les Pensèes, Pen N. 347. P. 194.

الإنسـان مجرد عـود، أو عود مفكـر يحتويـه العالم الـطبيعي ويبتلعه كـالنقـطة تماماً، فيجب أن نتذكر أنه بفكره إنما يحتوي العالم كله»[١].

ويفصح هذا النص بعد التحليل عن اعتـراف «بسكال» بـأهمية الفكـر الذي يرى أنه يحتوي العالم الطبيعي ويستوعبه ويتمثله بل ويتخيله.

وعلى الرغم من ضعف الإنسان، وضآلته، وحقارته. فإن الفكر المنـظم هـو كرامتـه degnitè التي يحصي بها أبعـاد الكون العـظيم، ويتخيل جبـروتـه ويحتويه عقلياً يقول «بسكال»: «يجب أن أبحث عن كرامتي أنا ـ العود المفكر ـ ليس في الفضاء، ولكن في تنظيم فكري فإنني لن أستفيـد شيئاً، ولن أتميـز بشيء آخر عندمـا أملك الأرض لأن الكون يحتـويني ويستوعبني لنقـطة لكنني عن طريق الفكر أحتويه»[٢].

وهكذا ينزل «بسكـال» الفكر منـزلة رفيعـة وجليلة من فلسفته، بـل يعده بمثابة كرامة الإنسان التي ينبغي له أن يبحث عنهـا لا في المكان فحسب لكن في تنظيم الفكر، وتنسيقه وهو يؤكـد ذلك حين يقـول: إنه لن يكسب شيئـاً أو يتميـز بشيء لو أمتلك الكـون كله، بقدر مـا يتميز بـالعظمـة والكرامـة والسمو عندما يسترشد بفكره المنظم، وعقله الشديد.

والحقيقـة التي يـذهب إليهـا «بسكـال»في هـذا الصـدد هي أن بسـاطـة الإنسان بالنسبة للكون اللامتناهي تعد أعظم وأكبر من هذه اللانهائيـة العظيمـة لهـذا الكون من حيث أنـه يتمكن من إستيعابهـا وتمثلها عقليـاً وذلـك في كـل لحظة من لحظات التفكير المنظم.

ولذلك فـإنه ينـظر إلى موقف الإنسـان من العالم الـطبيعي نظرة مغـايرة

---

(١) Ibid sec VI, pen 348. P. 195.

(٢) Ibid, sec VI pen 348. P. 195.

للفلسفات السابقة التي كانت تنظر له باعتباره مركز الكـون، فهو يخـالف ذلك ويـرى هذا المـوقف برؤيـة واقعية، وعلميـة فيتصوره كـائناً بسيـطاً وضائعـاً إذا قابلناه بعظمة الكون اللامتناهي هي الذي يصـوره «بسكال» تصـويراً رائعـاً في خاطرة له يقول فيها: «إن ما يعانيه خيالنا من الضياع في فكرة الكون اللانهائي إنما تعد أكبر برهان على قدرة الله التي يضيع خيالنا فيها»[1].

ومن خلال هذا النص يظهر لنـا مدى تصـور «بسكال» لشـاسعة العـالم، وضخـامته وكيف يمتـد الكون في رحـابه، ولا نهـائية يعجـز الإنسان عن بلوغ مـداها الحقيقي كمـا يشير الفيلسـوف إلى قدرة الإلـه الخـالق التي تجلت في صورة هذا الكون الشاسع التي يتوه فيهـا خيالنـا ولا يملك أن يصل إلى غـايته منها.

ويذهب «بسكال» إلى تصوير العالم الواقعي تصويراً يعجز عن الإحاطـة به خيالنا مهما بلغ من قوة، فأين نحن من الكون، ومن الفضاءات؟ إن العـالم الذي نعيش فيه ما هو إلا جـزء بسيط من الكون الكبيـر الذي خلقـه الله وسيره لحكمة يعلمها، وقد عبر «بسكال» عن ذلك في خاطرة يقول فيها: «إن العـالم المرئي ما هو إلا خط لا يكاد يلمح في أعماق الطبيعة الواسعة، والواقع أنـه لا تـوجد فكـرة واحدة من أفكـارنـا المحـدودة يمكن من خـلالهـا تصـور العـالم المـرئي، مهما بلغت دقـة تصـوراتنـا عن مبلغ عـظمـة الفضـاءات التي يمكن تخيلها فإنها لن تعطي مع ذلك أكثر من ذرات لا تمثل واقعية الأشياء»[2].

وهكذا يصور «بسكال» عجز الخيال الإنساني عن تصوير الواقع الطبيعي للكـون ويعزي السبب في ذلـك إلى قدرة الله التي خلقتـه شاسعـاً رحباً بحيث يعجز الإنسان عن إدراكه أو التوصل لمعرفة أسراره، وإلى هذا يشير الفيلسوف

---

(١) Ibid, pen 72 P. 69.

(٢) Ibid.

بقوله: «يا لعظمة الكون، وشاسعته ويا لعطاء الطبيعة. إن الأرض تبدو كالنقطة الصغيرة حول دائرة هذا العالم الواسع، ويا للعجب فهذه الدائرة تبدو صغيرة جداً بالقياس للفضاء المليء بالكواكب حول الأرض، ولو أننا تركنا لخيالنا العنان فسوف نمل رؤية الطبيعة الشاسعة، في حين أنها لا تمل من عطائها الدائم[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا ما يلي:

١ ـ اتجاه «بسكال» العلمي في تصوره للعالم حيث تبدو الأرض كالنقطة حول دائرة العالم الفسيح اللامتناهي.

٢ ـ تعجبه من خلق العالم حيث تصبح الأرض التي نعيش عليها شيء صغير جداً إذا قيس بغيره من الأجسام والكواكب التي تحيط بالأرض وتدور في مدارات حولها مما يشير إلى عظمة سر الكون.

٣ ـ إن الملل يمكن أن يعترينا من إطالة النظر إلى معجزات وعجائب الكون اللامتناهي في حين أنه ـ الكون ـ لا يمل من عطائه، ومن حركاته اللامتناهية.

وهكذا يصور «بسكال» الإنسان صغيراً بل ضئيلاً أمام عظمة وسعة الكون، وعليه أن يقدر جيداً مسألة عدم تناسبه وأن يدركها بحرية وتمعن، وأن يتأمل ذاته بعمق حتى يتهيأ للاستمتاع بروعة الخلق وجلال الخالق. فيغض بصره عن الأمور البسيطة، والوضيعة التي تحيط به»[2].

وعلى هذا النحو يبرز الفيلسوف موضوع عدم التناسب disportion de l'homme بين الإنسان والطبيعة الذي سوف يحسه بعمق إذا ما نظر إلى

---

(١) Ibid, pen 72 P. 69.

(٢) Ibid pen N 72. P. 8.

الأشياء الصغيرة، والأمور البسيطة حوله. يقول في هذه المناسبة: إننا نعلم فكرة عدم وجود التناسب من خلال معرفتنا بالطبيعة بحيث إنه لو كانت المعرفة الأخيرة خاطئة لما تصورنا وجود حقيقة في الإنسان ألبته في حين أنها لو صحت فسوف يجد الإنسان فيها موضوعاً كبيراً للتحقير»[١].

ويتبين لنا من تحليل هذا النص محاولة بسكال التحقير من شأن الإنسان الذي يتوه وسط الكون الشاسع اللامتناهي غير أنه لا يتوقف عند هذا الحد فتراه يحاول الأخذ بيده وتبرير موقفه من العالم، وتحديد مكان ملائم له يخرجه فيه من ضعفه Faiblesse، وانحطاطه bassesse، وعجزه.

وهكذا يصور «بسكال» حال الإنسان التائه في الكون، الضائع بين رغباته، وبين ما يأمله من يقين في الله فيدعوه إلى البحث عن شيء في ذاته يجعله عالياً على الطبيعة، محتوياً لها متفوقاً عليها، شيء يجعله في مأمن من تيار القوى اللامتناهية وسط سجن الكون الرهيب ومن ثم يجب عليه النظر إلى ذاته وتأملها، وتقدير عقله، الذي يقول عنه: -

«ليتأمل الإنسان ذاته، وليفكر فيما يلاقيه من حوادث، وليبحث عن حقيقته لكي يحس نفسه وكأنه ضائع في هذا العالم، وأنه كمن يحيا في سجن هو «الكون» الذي يتوه فيه، ومن ثم يجب عليه أن يتعلم كيف يقدر الأرضى، والمالك، والمدن وكيف يقدر ذاته بحق حتى يبلغ الحقيقة ألا وهي حقيقة الإنسان في اللامتناهي»[٢].

على هذا النحو الذي يبحث في وجود الإنسان يصور «بسكال» حالة الوجود التي تضيع فيها الذات في سجن عالم كبير تجهل أسراره وألغازه ولذا فيجب عليها تقديره واحترامه من خلال احترام الفرد لبلده، وما يستتبع ذلك من احترامه لشخصه وذاته المفكرة».

---

(١) Ibid pen N 42 P. 68.

(٢) Ibid pensee N 42, P. 69.

ويسهب «بسكال» في تحليل موقفه الوجودي بعد أن يمنح الإنسان ما يجب أن يتصف به من كمال العقل والفهم فيصوره ـ مع ما يملك من عقل وما تنطوي عليه ذاته من موهبة فهم وتحليل، ودوافع شغف وإرادة للبحث عن المجهول ـ نقطة صغيرة، أو عود مفكر فهو لا يمثل أكثر من شيء بسيط بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي»[1].

ب ـ قصور العقل: ـ

أشرنا في الموضع السابق إلى مكانة الإنسان من الكون اللامتناهي، الرحب Espace الذي يتلاشى في عظمته، ورحابته اللامتناهية فيحس بضآلته وضعفه أمام أحداث، وحركات الكون الفسيح. ومع كل هذا النقص الذي يستشعره في مواجهة رهبة الكون، ولا نهائيته، فإنه يحاول الركون إلى ما يميزه الله له من عقل، ، وفهم فيستعين بهما على فهم حقيقة هذا الكون ومحاولة حل طلاسمه عن طريق قدراته الذهنية من التخيل والتحليل. وبذلك يستطيع الإنسان بعد طول صراع، ومعاناة، وشعور بالإنحطاط، والضعف، والضآلة، يستطيع مع كل صغره وعجزه عن الإدراك الحي للعالم إلى احتواء فكرته أو تمثله عقلياً مدركاً أن هذا العالم الفسيح هو المكان المادي الذي يحتويه جسدياً.

ويعود «بسكال» مرة أخرى بعد أن صور لنا موقف الإنسان الضعيف والقاصر أمام الطبيعة العظيمة اللامتناهية وهو موقف المستلهم، ليصور لنا موقف إنساني آخر لا يقل إثارة عن الموقف الأول هو موقف عجزه ـ وهو صاحب العقل المفكر ـ أمام فهم المخلوقات أو الكائنات الحية الدقيقة التي تدب على وجه الأرض، وتكاد لا ترى بالعين المجرد، فإن طريقة خلق هذه الكائنات

---

(١) Ibid pen 42. P. 69.

إنما يثير في الإنسان الشعور بالعجز والضعف عندما يجهل سر خلقها وطريقة تكوينها: ـ «. . . إن الإنسان ليتوه في الطبيعة التي تمتلىء بالمعجزات، والعجائب. ومن أمثلة هذه العجائب التي سنذكرها هو مثال «الحشرة الدقيقة» التي تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة، وحساسة فعلى الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة، إلا أنها تشتمل على أطراف، وعروق يجري بها دم محمل بالأرواح الحيوانية، والأمزجة والأبخرة»(١).

«وهكذا يصور لنا «بسكال» مدى الدقة والروعة والإعجاز في خلق الكائنات الحية الدقيقة، التي يجهل الإنسان ـ مع ما أوتي من عقل وفهم ـ معرفتها أو الإحاطة بتركيبها البنائي والهدف منه، فالعمليات الفسيولوجية التي تجري داخل هذا الكائن لا تكاد ترى بالعين المجردة وأمام هذا الموقف الدقيق الذي لا يقوى العقل على تفسيره، أو تحليله يشعر الإنسان بالعجز والضعف، بل يجهل أسرار عالم الحيوانات، والحشرات الدقيقة، الذي كان يشعر، أو يتوهم شعوره بالتفوق والعو عليه.

فإنه بصفته المخلوق الأعلى والأكمل في عالم المخلوقات، الذي يتصور أنه ملك كنز العقل والفهم، وملك ناصية المعارف، والحكمة يصبح جاهلاً، عاجزاً، ضعيفاً، بل أكثر من ذلك محبطاً في مواجهته لحشرة دقيقة ربما سحقها بقدمه أثناء السير، ومع ذلك فهو غير قادر ألبتة على فهم تركيبها، وطريقة عمل أعضائها والهدف منها. وهنا يتبين عجزه أمام قدرة الخالق العظيمة التي تتحلى في خلق عوالم لا حصر لها من الكائنات الحية الدقيقة، يقول «بسكال» في تحليل هذا الموضوع: «يتصور الإنسان عند رؤيته لحشرة غاية في الدقة مثلى «العثة» (٢) Oles cirons أنها أصغر، أو أدق المخلوقات الحية

---

(١) Ibid.

(٢) Ciron; animalcule qui vit dans les matières alimentaires, Les dètritus.

العثة حشرة دقيقة جداً تعيش في المواد الغذائية، وفي القمامة، وأحياناً تستخدم هذه الكلمة في الحديث الدارج لتشير إلى الرجل العث الذي لا يستطيع الكلام بطلاقة. =

الدقيقة وهو لا يعلم أن بداخل هذا الكائن الذي لا تراه العين المجردة أعماق أخرى جديدة، وعوالم دقيقة لم يكتشفها بعد، كما يحيط به عدد لا متناهي من الأكوان التي تشبه عالمنا ذات فضاءات، وكواكب، وأرض على غرار ما نراه في عالمنا المرئي هذا. . . مما يثير إعجاب، ودهشة الإنسان»[١].

وعلى هذا النحو الذي يقابل فيه «بسكال» بين قدرة الإنسان على الفهم، وبين العالم الطبيعي، والمخلوقات الدقيقة محاولاً تحليل موقفه تستمر خواطره في التعبير عن هذا الموقف الإنساني البالغ الإثارة فتنتهي إلى إثبات عجزه، وضعفه ـ برغم كونه مخلوق عاقل ومتفهم ـ وبرغم توهمه القوة والعظمة والخيلاء أمام عالم الكائنات الدقيقة.

وتحليل هذا النص يطلعنا على صفتين في الإنسان، الأولى هي صفة القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته، يدفعه إليها طموحه، وغروره فضلاً عن ضآلة الكائنات الحية أمام رؤيته التي لا تتعدى طموحاته وأوهامه ثم تأتي صفة العجز: وهي صفة ملازمة له ومتضادة مع تصوره للقدرة، والقوة في الوقت نفسه.

وليس مستغرب أن يعرف الإنسان، أو يتصور قدرته على المعرفة فذلك أمر طبيعي ناشىء في حب الذات، والدلع بها وما يترتب عليه من ازدياد الشعور بالقوة، وإفساح مجال الطموح، والإحساس بالثقة التي قد تبلغ في بعض الأحيان حد الغرور والصلف.

فالإحساس بالعظمة والقوة صفة من صفاته بل ربما كانت طبيعة وفطرة فيه. ومع ذلك فأنه حين يستخدم ملكاته وقدراته التي تزوده بالقوة والغرور نجده يستشعر الضعف والعجز في مواجهة نتائجها الواقعية فإن عيناه لا تبصران

= Nouveau petit, Larousse, Librairie, Larousse paeis VI 1956 P. 199.

(١) **Les Pensèes** Pen N 42, P. 40.

إلا في حدود معينة؛ ومن ثم تصبح رؤيته للأشياء قاصرة كما أن إدراكه الحسي لا يكشف له عن معرفة حقيقة العالم المادي المحسوس. وعندما يواجه «حشرة دقيقة» ويتصورها شيء بسيط أمام قدراته فإنه يحس بالعجز الكامل عند محاولة تحليلها، ودراسة عالمها الصغير. وهكذا ينطوي الإنسان في ذاته على قدرتين هما: القوة، والضعف ومن ثم على صفتين هما العظمة، والانحطاط وهذا بالفعل ما صورته لنا خواطر الفيلسوف في دقة، وبراعة من خلال موقف الإنسان أمام العالم الطبيعي، وعالم المخلوقات الدقيقة وما ينتج عن ذلك من موقفي قوة، وقدرة واهمتين. وضعف وعجز حقيقيين.

جـ ـ ضعف الإنسان:

هكذا كانت نظرة «بسكال» للإنسان باعتباره مخلوقاً أو موجودة وسط عالم لا متناهي، وحتى يتسنى لنا فهم فكرة الوسط Milieuعنده يجدر بنا العودة إلى موقف فلاسفة اليونان ـ خاصة «أرسطو» ـ الذين تصوروا أن الإنسان في وسط العالم، بل هو مركز الكون، إلا أن بسكال يذهب في تصوره إلى أبعد من ذلك فيرمي أن المقادير الكبيرة والمسافات العظيمة التي يتوه الإنسان خلالها لا تمثل شيئاً أمام تصورات العقل الرياضي مصدر العلم الرياضي الذي لا يمكن قياسه بمقياس حسي، أوخيالي لأنه لا متناهي في الكبر.

وإذا كان الإنسان وسط في هذا الكون الكبير فإنه يبدو لا شيء أمام أحجام الأفلاك العظيمة، والمسافات الهائلة التي تفصل بين بعضها البعض. ومن ناحية أخرى فلو قارن الإنسان نفسه بما هو أقل منه ولتكن ـ على سبيل المثال ـ أصغر الحيوانات أو أدق الحشرات فإنه سيشعر بالسعادة الحقيقية لإحساسه بالتفوق عليها لما يمتاز به من قوة وقدرة على رؤيتها، وسحقها، وفهمها غير أن عجزه عن هذا الفهم بدقة إنما يشعره بالعجز والضعف، وهكذا فإنه يصبح في موقف وسط بين مستويين من مستويات العالم المحيط

عالم الطبيعة الفسيح، الهائل العظيم السعة الذي يستوعبه في حيز المكان وديمومة الزمان وهو ملاء ضخم يصبح فيه كأنه نقطة صغيرة أو مجرد عود مفكر. وعالم المخلوقات الدقيقة الذي يتوهم أنه في متناول معرفته وإدراكه إلى أن يتعمق فهمه له فيحس بالنقص، والجهل؛ وبالتالي بالعجز، والضعف فتنتابه حالة ضيق وملل. ولما لا يحسها وقد أحس بضآلته أمام العالم الكوني، وعجزه أمام عالم المخلوقات. ومن ثم تعد فكرة الوسط عند «بسكال» من أسوأ التصورات لأنها تشعره بما تنطوي عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه في حيرة، وتساؤل يفقده توازنه ويشعره بالانحطاط «. . . وهكذا تبلغ درجة الانحطاط عند الإنسان حداً يخضع فيه للحيوانات ويعبدها»[1].

وعلى هذا النحو تبدو فكرة الوسط على نقيض معناها كما ورد عند «أرسطو» ففي حين صورها الأول باعتبارها مصدر انحطاط الإنسان وجهله يذهب الأخير إلى أنها أفضل، وأكمل الأفكار وأنها مركز الإنسان، وميدان التوازن الحق.

وقد أشار «بسكال» إلى موقفه هذا في قوله: «إن الطبيعة تضعنا في مركز وسط تماماً بحيث إذا غيرنا طرفاً من الميزان غيرنا الطرف الآخر، ومن ثم فإننا نتصرف تماماً على غرار ما يحدث للزنبرك (السوستة)، وهذا يجعلني أعتقد بوجود نوعين من الزنبركات في عقلي وضعت بطريقة معنية بحيث إذا لمست أحد أطرافها تحرك الطرف المضاد له»[2] ومن تحليل هذا النص يتضح لنا تصور «بسكال» لحال الإنسان الذي وضعه في وسط العالم تماماً، وكيف تسبب هذا الوضع في حيرته، ومأساته حين أشعره بعجزه الدائم، وضعفه

---

(١) **Pensèe,,** pen N 420, P. 203. «Bassesse d'homme jusqu'a se Soumettre aux bêtes jusqu'a les ador»

(٢) Ibid sec II pen 70, P. 68.

المستمر بل عرفه بما تنطوي عليه ذاته من تناقض يقول «يعرف الإنسان من الكون كل شيء، الشقاء، والعظمة، كما يعرف فساده وصلاحه. . .»[1].

ومن تحليل هذا النص يتكشف لنا خيوط الموقف الوجودي حيث يتغلغل الفيلسوف في دراسة النفس، وتحديد أبعاد شخصية الإنسان المشخص، فالفرد عنده هو مقياس وجوده، ومعيار سعادته وشقائه اللذان لا يملك حيالهما تغييراً أو تعديلاً. والنفس الإنسانية بعد تحليلها وملاحظة انفعالاتها، والوقوف على رغباتها وشهواتها هي نفس تجمع بين النقائض وتشتمل على المتضادات فيبدو الإنسان تارة عظيماً، متسامياً، وتارة أخرى ضائعاً معذباً حين تخونه قوته وتبلغ به مرحلة العجز عن الإدراك الكامل، والرؤية الصحيحة للكائنات، وحين يستشعر الضآلة والانحطاط أمام شساعة المكان، وديمومة الزمان الذي يصور نفسه أمامهما «بالنقطة الصغيرة»، أو «العود المفكر» فكأنه في مصطلحه الأخير يحاول أن يثبت القوة في ضعف «العود» ويستبين العظمة في انحطاطه.

وهذا التصور عن الوسط إنما يكشف عن اتجاه واقعي في دراسة الوجود الإنساني، وسبر أغوار النفس، وتحليل دوافعها، والوقوف على رغباتها وطموحاتها، وتحديد مواقف الإنسان الفرد حيال نفسه وحيال العالم الفسيح من حوله.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف في تصوير حال الإنسان إنما يتناقض مع مواقف الفلاسفة القدماء بالنسبة له ولمكانته في الكون باعتباره أعظم قوة مخلوقة وأكمل ما يمكن وصفه من المخلوقات فهو مركز الكون، ومناط تقدمه.

ويكفي أن نعلم أن موقف «بسكال» على هذا النحو ومخالفته الصريحة

---

(١) Ibid sec VIII pen P 286. P. 173.

لتصـور مركـز الإنسان في العـالم، إنما يضعـه في مصاف فـلاسفة الـوجوديـة المعاصرين. الذين نحوا هذا النحو وتبينوا بعد دراسة الشخصية الإنسانية مدى تحرج موقفها، ومقدار أزمتها وضياعها وسط رحابة هذا العالم اللامتناهي.

فالإنسان الذي ـ في تصوره هو النقطة الصغيرة على ساحة هذا الكون ـ هو ذاته الإنسان نفسه محور دراسة فلاسفة الوجود المعـاصرين ـ فهـو النقطة، أو الكـائن الـذي يـدركـه العـدم، فيعيش يشعـر القلق، والضجـر الحيـرة، والعذاب، واليأس، وغيـرها من مشـاعر وجـودية عـاطفية تمس جـوهر وجـوده المشخص، وتعبر عن تراجيديا حياته.

٣ ـ الإنسان بين العظمة، والشقاء:

اهتم «بسكـال» بتحديـد صلة الإنسان بـالكون في رؤيتـه الوجـودية التي ذهب يحلل فيها سلوك الفرد الذي يقف من الكون موقف التأمل المفكر الـذي يشعر القوة والعظمة في موقفه، كما يحس بالضعف والضآلة من جهـة أخرى، ويأتي إحساسه بالتفوق العقلي على جميع الكائنات، فهو وإن كان «عوداً» فإنه «عـود مفكر». أمـام إحساسـه بالضعف والقصـور فيأتيـه من جـراء الإحسـاس بـالقصور حـال تأمله والبحث في أسـرار العالم الـطبيعي، والتركيب العضـوي للكائنات الحية الدقيقة التي يحس معها بالضياع أمام غموض إرادة الخالق في سر خلقه العظيم للكون وإزاء هذين الموقفين الواضحين التضاد يشعـر الإنسان بالقلق، والسخط والتبرم.

وسوف نتناول في هذا الموضع أسباب عظمة الإنسان كما يتصـورها هـو ذاته ويشعر بها، وجوانب شقاءه الذي يلازم شعوره بالعظمة، والتفوق، وكيف يتأدى هذان الموقفـان به إلى حالة التوتر والتبرم التي يعاني منها.

ولقد جاءت دراسـة «بسكال» لـلإنسان متـأثرة بفكـر القديس أوغسـطين الذي كان ينصب على التضاد الموجود بين طبيعته كمـا خلقه الله، وبين حـالة

السقوط Chutte الناتجة عن الخطيئة الأصلية. ولذلك فإنه يعرض لخالقه على شكل dipique أي من زاويتين أولهما انحطاطه، وثانيتهما عظمته[1].

وهكذا فإنه يتابع منهج «أوغسطين» في دراسة الإنسان متخذاً التجربة والإستدلال.

وقبل أن يبحث في النفس وحالاتها يعطي لنا تصوراً عنها أو تعريفاً لها فيقول وهو يهاجم الملحدين الذين قالوا بماديتها: «يجدر بالملحدين أن يخبرونا بأمور واضحة للغاية، حتى يمكن أن يتضح تماماً تصورهم عن مادية النفس»[2].

وهكذا ينقد «بسكال» الملحدين الذين لا يؤمنون بوجود النفس وخلودها، ويطلب منهم أن يقدموا أدلة واضحة وكاملة عن موقفهم، وإلا فلن يتضح تماماً تصورهم عن مادية النفس، وبالتالي في مذهبهم القائل بأن كل ما هو موجود في هذا العالم هو من صنع الطبيعة المادية الخاصة، منكرين في ذلك وجود روح أكبر وأعظم ممثل في الله خالق العالم المادي والروحي، وقد غالى الماديون في تصورهم فأنكروا وجود نفوس جزئية ممثلة في «البشر» وغير ذلك من الكائنات، وجعلوا الوجود كله ملاء مادياً بحتاً لا دخل لأي عنصر روحي فيه.

ونتيجة لهذه التصورات هاجم «بسكال» أتباع المذهب المادي (الحسي) هجوماً عنيفاً فذهب يطلب منهم التدليل على تصورهم في مادية العالم والبرهان على صحة زعمهم بما يدحض من قيمة تصورات أتباع المذهب العقلي الذين يهاجمونهم وينقدونهم بلا هوداة[3].

---

(١) Michel et mare —Rose le guern **Les Pensèes de Pascal D'anthre pologiea la thèolo-gie é.**

(٢) **Les Pensèes** Pen N 221. P. 146.

(٣) Ibid.

وعلى هذا النحو أخذ «بسكال» في مهاجمة الماديين ودحض تصوراتهم عن وجود الله النفوس، والعالم.

وقد أنكر «بسكال» ما ذهب إليه البعض من تأثير فكر «مونتني» Montaigneعلى مذهبه في الإنسان، فنفى وجود هذا الشبه بين مذهبيهما قائلاً: «إن تصوري للإنسان لا يجد له شبهاً مع ما ورد عند «مونتني» إنما ينبع أصلاً من ذاتي، وليس من غيرها فليس في «مونتني».. وإنما في ذاتي أجد كل ما أراه»[١].

وهذا الرأي الذي يسوقه يبرهن على أن تجربته بالإنسان هي خلاصة فكر شخصي بحت نابع من معايشته للوجود، وتجربته الواقعية التي لا دخل للمؤثرات الخارجية عليها كأن يكون قد تأثر بكفر «مونتني» مثلاً الذي يتشابه معه في كثير من فكره.

فالإنسان الطبيعي عند الأخير هو كتلة من الضعف والفساد والغرور الهائل، وكان منهجه يهدف إلى تعرية الإنسان من قناع الأوهام المتعجرفة عن قوته وكرامته.

فالإنسان مخلوق ضعيف فاسد أفسدته حواسه التي شوهت أمامه صورة الكون الجميل، ولذا فإن محاولته بلوغ الموضوعية محكوم عليها بالفشل لركونه إلى حواسه، وميله إلى عواطفه الخاصة ولذلك فما من شيء على وجه الأرض حتى الدين ذاته إلا ونهبط به إلى مستوانا في سبيل خدمة غاياتنا وأغراضنا الشخصية الأنانية. هذا هو التفكير المونتني الذي تشيع فيه مسحة الشك، وتسيطر عليه نزعة الحس، والمادة ويرجع فيه اليقين إلى هبة الإيمان، وليس الإيمان الحقيقي الذي ينبغي على الجميع إتباعه، والعمل في ظله من

(١) Ibid sec II pen N 79. P. 131.

«Ce n'est pas dans montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois».

أجل الخير والحب وإنكار الذات. وهكذا يتضح لنا الفارق الكبير بين فيلسوف مسيحي مؤمن بقيم الدين، وآخر شاك «شك إيماني» يذهب إلى عجز العقل الطبيعي عن تمييز الملامح الإلهية في الأشياء حتى في مسألة تفاديه لقصور الحواس.

والواقع أن النظر لكتابات «بسكال» في هذا الصدد تطلعنا على فكر مشوب بمسحة قلق، وشعور خوف، مع إحساس بروح ثورة، وحماس فقد كان ثائراً حمساً معتز بقوته[1]، محباً للشهرة، والمجد والعظمة - على حد قوله - غير أنه كان قلقاً ساخراً ويمكن تلمس هذه المشاعر فيما بين سطور خواطره التي كتبها في الفلسفة، والسياسة والأخلاق على وجه خاص. ومع ذلك فقد اتصف بالكبرياء الذي لم يتضرر منه أحد من أصدقائه من العلماء والمفكرين - على حد قول شقيقته جيلبرت في أحد رسائلها عنه - .

أ - بسكال، وأنطوان سنجلان في بور رويال:

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى أن «بسكال» قد اعتكف في دير بور رويال بعد أن قرر العودة إلى الدين، وقد ساعدته على ذلك شقيقته «جاكلين» التي التحقت بالدير من قبله وسوف نشرح هذه المسألة تفصيلياً فيما سيأتي من البحث.

لما كان من عادة التقاليد الكنائيسة، والدينية أن يرشح لمن يدخل إلى حظيرة الدين أحد الآباء لإرشاد، وتوجيه النصح والوعظ له، فقد رشح الأب «أنطوان سنجلان» لإرشاده وكان من خيرة رجال الدين علماً، وخلقاً وديناً. مما دعى «سان سايران» لاختياره خليفة له فترك ذلك أثراً عظيماً في الدير، وخارجه. وبرغم ما اتصف به من تواضع إلا أنه رأى أن عمله في إرشاد

(١) Beguin, Albert; **Pascal par lui même** écrivains de toujours, Paris 1963 P. 4.

«بسكال» سوف يستنفد وقته، وجهده، فقرر إرساله إلى دير بور رويال الريفي ليعيش هناك مع المتفردين Les solitaires، ويحاول الاتصال بهم والانخراط معهم ولا سيما مع الأب «أرنو» Arnauld، والأب «دي ساسي» Le Maitre de Saci[1].

ب ـ بسكال ودي ساسي في بور رويال الريفي:

التحق «بسكال»إثر ذلك بدير بور رويال الريفي في محاولة للبعد عن العالم، والمجتمع ورغبة منه في حياة الاعتكاف، التأمل فأغرته حياة المتفردين هناك، وذهب يتحدث مع الأب «دي ساسي» في شتى فروع المعرفة الإنسانية، وكان صاحب فكر، وعلم، ومنهج في حديثه مع من يحاوره. فكان يسأل محدثه ويستمع إليه، ويشجعه متناولاً شتى مجالات المعارف الإنسانية كالطب، والزراعة، والفن وغير ذلك... وكان «بسكال» من خير المحدثين إلى أستاذه الروحي لما كان يتميز به من أدب جم في حديثه يقول «لدي ساسي»: «نعم يا سيدي لقد بينت بإبداع ضآلة النفع الذي يجنيه المسيحيون من هذا الدراسات الفلسفية، ولكني أستأذنك في التعبير عن رأيي في هذا الصدد مع استعدادي لنبذ كل ما لا يتفق مع إرشادك فأحظوا في العثور على الحقيقة أو تعلمها منك بيقين»[2].

ومن تحليل هذا النص يتبين من حديث «بسكال» مدى تواضعه في علمه

---

(١) هو «لوميتر دي ساسي» شقيق إنطوان لميتر المحامي وإبن شقيقة الأم جاكلين ارنو. كان شاباً تقياً، متواضعاً، مقبلاً على علوم الدين قادراً على تحمل أعباء الكهنوت والإرشاد، وسعى إلى التوفيق بينهما حسب مقتضى الإرادة الإلهية والكنيسة. عين بعد وفاة «سان سايران» و «سنجلان» مرشد بور رويال.

(٢) Srtowski. Forunat, **Blaise, Pascal** Entretien de Pascal avec M. de Sacy Oeuvres Complètes, Volume III. P. 403.

ومعارفه، ووفائه لأساتذته، ومرشديه، وحبه لهم واعترافه لهم بالفضل عليه وعلى العلم والدين.

ولم يقلل احترامه لآراء معلميه من شأن آرائه الخاصة. ونظرته التحليلية للأمور، والموضوعات التي كانت تستلزم مناقشتها وإبداء الرأي فيها يؤيد ذلك قوله لأستاذه ومرشده: «... لقد وجدت سعادة كبيرة في إبراز ما وصلت إليه هذه الإستدلالات من تأكيد لما حاولت إدراكه من حكمه، وإذا كان من المستحسن ملاحظة نزوع الطبيعة إلى تصوير الله في جميع مخلوقاته فتتحول إلى صور وتظهر قدر من صفاته.

وكم هو جدير بنا أن نتأمل محاولة المفكرين محاكاة الفضيلة الأساسية (الماهية) وملاحظة مدى قربهم أو بعدهم عنها وهذا ما حاولت أن أبينه في هذا البحث»[1].

ومن النظر في هذا النص يتبين علم بسكال وإحاطته بموضوع حديثه الذي انصب على دراسة فيلسوفين أولهما هو «أبيكتا توس» الرواقي القديم. وثانيهما هو «مونتني» الفيلسوف الفرنسي المحدس. وكيف ازداد اهتمامه بالأول الذي شجعه والده على دراسته حين دفعه للإطلاع على كتب الأخلاق الرواقيين[2]. أما الثاني وهو «مونتني» فقد شجعه على قراءته صديقه «الشيفالية دي ميرييه»، وجدير بالملاحظة أن حديث «بسكال» مع الأب «دي ساسي» اتسم بتركيز شديد للمشكلة مع تحليل لجميع جوانبها فقد عقد الفيلسوف مقارنة بين الفيلسوفين وكانا من فلاسفة الأخلاق، واستخلص من دراستهما، ومقارنتهما نتائج جديرة باهتمام يقول في أحد نصوص هذا الحديث: - «...

---

(١) Ibid.

(٢) انتشرت كتب الأخلاق بين فئة القضاة، والمحامين بعد أن ترجم دي فير du vair وهو أحد القضاة الفرنسيين - أبيكتاتوس.

لا أخفي عليك يا سيدي أنني عندما قرأت «لمونتني»، وقارنته «بأبيكتاتوس» وجدت أن الفيلسوفين غير مؤيدين لمذهبين وحيدين يتفقان مع العقل؛ فلا يمكن إلا إتباع أحد رأيين، أما أن هناك إلهاً فيه الخير الأسمى، أو أن هذا موضوع غير يقيني وتبعاً لذلك يكون الخير غير يقيني ومن ثم لا يمكن تحقيقه»[1].

ويبدو أن تأمل «بسكال» في حال الإنسان قد أفسح له مجال الاهتمام بفلسفة الأخلاق التي أرجع الفلسفة برمتها إليها على الرغم من اتجاهه منذ البداية إلى دراسة مجالي العلم الرياضي، والطبيعي.

ونحن نجد أنه في معالجة المسائل الروحية، والنظرية كان قد سلك مسلكاً مغايراً لمنهجه السابق فأخذ يبحث في نفس الإنسان، وعوامل شقاءه وأسباب قلقه وضجره، ووسائل خلاصه وسعادته.

وسوف نبين فيما سيأتي كيف استفاد من أراء «سان سايران» في هذا الصدد، وكيف استند في دراسة هذين الفيلسوفين في الخروج بموقف فلسفي جديد.

جـ ـ عظمة، وشقاء الإنسان في فلسفتي أبيكتاتوس، ورأي بسكال في هذه المشكلة: ـ

يذهب «بسكال» في شرح» وتحليل هذه المشكلة الإنسانية بتصور جمعها بين طرفي نقيض أحدهما اليقين، والآخر الشك. فقد تمثل اليقين في الجانب الفكري «لأبيكتاتوس» الفيلسوف الرواقي. المؤمن بالله والعناية الإلهية، فوجه الناس إلى تجنب الانفعالات، والاعتماد على الذات، والرجوع للعقل، وحتمية الطبيعة في إصدار الأحكام وكانت نظرته الأخلاقية عن السعادة

---

(١) Ibid.

تهدف إلى دفع الإنسان إلى الحياة وفق الطبيعة فكان مبدؤه «عش وفق الطبيعة» فهي الآمرة للإنسان، وهي سبيل سعادته الحقيقية. . . وهذا الإتجاه إنما يتفق مع فكر «بسكال» الذي يدعو الإنسان إلى مسايرة الواقع الحيوي الذي يمثل أساس حياة الإنسان وأصل التوافق مع الدين ومن ثم وفق من هذا المنظور في الجمع بين الرواقية الوثنية، وبين الدين المسيحي بتوجيهه النظر إلى الخضوع للدين المسيحي، والطبيعة التي تخضع له وتأتمر بأوامره حتى يبلغ الإنسان حال الفضيلة والكمال كما يهدف الرواقيين من مذهبهم.

ومع أنه وافق الرواقيين على الخطوط العريضة لمذهبهم بيد أنه فند موقفهم الفلسفي الذي يظهر في التجربة ومقتضيات العمل، فالرواقي يشعر بالكبرياء Orgueil Vanité من فرط الثقة والغرور إلى درجة يعجز معها عن مقاومة أي صدمة، أو حادثة تطرأ على حياته، ومن ثم يصيبه اليأس الذي يدفع به أحياناً إلى الانتحار. ولقد مات الكثير من الرواقيين انتحاراً.

وهكذا يبدو إخفاق الفلسفة الرواقية في تسيير سبل الحياة.

أما الفلسفة الأخرى، فترى أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقيقة، بل عن تقريرها، وتكشف للإنسان أن لكل حكم يصدره حكماً مناقضاً يكون للأول أدلته، وللثاني قرائنه، ولذلك فلا مجال فيها لأ ي تقرير، أو إنكار حاسم[1]، لأي قبول، أو رفض، سلب أو إيجاب. ولن يبقى للإنسان إلا أن يسأل. . . هل أعرف شيئاً؟.

والحق أنه يجب عليه ألا يتردد، أو يتساءل بل عليه أن يتقبل أول الحلول التي تطرأ له. وهذا يعني ألا يتأمل أو يفكر في شيء على الإطلاق.

---

(١) وهذه القاعدة في الحكم تنافي ما جاء في قواعد «ديكارت» بعدم التردد في إصدار الأحكام، فإن التردد من عوامل إثارة الشك في الفكر، ولكن لا بد من عقد العزم.
وهذه الفكرة قد أشار لها «ديكارت» أيضاً في «الأخلاق» فهوي يقول: بأنه لا ينبغي على الإنسان أن يتردد في حياته! بل يعقد العزم ويتوكل دائماً على الله.

فلا أهمية للبحث عن فضيلة إلهية عليا لأنه سوف يحيا في حيوانية، ولا مبالات، بل سوف يقتدي بالحيوان في ممارسة معيشته، وإقباله على أول فعل يتصوره، وعلى أول لذة أمامه.

وهكذا يتضح لنا إغفال هذه الفلسفة لعظمة الإنسان كما أغفلت الفلسفة السابقة شقاءه، وهذا ما عبر عنه «بسكال» في حديثه مع «دي ساسي» يقول في مشكلة الإنسان والأخلاق: - «يبدو لي أن المذهبين قد أغفلا الفارق بين حالي الطبيعة الإنسانية: حالتها العادية، وعند الخلق فقد لاحظ أحدهما شيئاً عن عظمة الإنسان الأولى وجهل فساده، فذهب إلى أن طبيعته طيبة، وفي غير حاجة إلى مخلص، وقد أدى به ذلك إلى حالة من الكبرياء. في حين عرف الأخير شقاءه الحالي وجهل حالته الأولى، فتصور أن طبيعته محتم عليها الاعتلال والفساد مما دفعه إلى التراخي واليأس في إدراك أي خير حقيقي وإذا كان من الضروري معرفة الحالتين مجتمعين فإن معرفتهما منفصلتين توقع الإنسان بالضرورة في إحدى الرذيلتين: الكبرياء، والكسل La paresse اللذين لازماه قبل النعمة، إذ كان حاله إما قائم في الفساد عن كسل، أو خارج عنه عن غرور»[1].

وعلى هذا النحو الذي يتساءل فيه «بسكال» ويبحث في مشكلة الأخلاق

---

(١) Il me semble que la source des erreurs e)de ses deux sectes est de n'avoir pas se que l'état de l'homme a présent diffère de celui de sa création, de sorte que l'un remarquant quelques traces de sa première grandeur dt ignorant sa corruption a traitè la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène qui comple de la supérbe au lieu que l'autre éprouvant la misère prèsente et ignorant la première dignitè traité la nature comme nécessairement infirme et irrèaparable ce qui le percipite dans le dèsepoir d'arriver a un vèritable bien et dans une extréme la chetè».

Fourtunat Strowski, **Oeuvres complète entretien de Pascal avec de sacy, III la correspendance** Paris 1931 P. 403 — 404.

يكون قد وضع مشكلة كبيرة في طريق التفلسف الحقيقي مما دعى «دي ساسي» إلى سؤاله عن الحل، والفائدة من الفلسفة ما دامت أنها تؤدي إلى هذه النتائج، وهل من الضروري أن يتلقى المؤمنون مثل هذه الفلسفات ولديهم الكتاب المقدس، وكتب آباء الكنيسة»[1].

إن بسكال يجيب على هذا التساؤل الخطير الذي يفت في عضد الفلسفة، فيقول إنها تقع في خطأ كبير عندما تتجاهل شقاء الإنسان، وعظمته، كما أنكرتها فلسفتي الرواقيين، ومونتني فالفلسفة الأولى تقرر حقيقة في حين تقرر الأخرى الحقيقة المضادة.

ويرى «بسكال» ضرورة تقديم حقيقة ثالثة تضم إلى حقيقة الأولى، حقيقة الثانية. ولكن كيف يتم ذلك والأضداد تصبح متناقضات في الفلسفة إذا قررت بصدد موضوع واحد يخضع لشروط واحدة، كما تصبح متناقضات إذ تصورت كل فلسفة أنها تملك زمام الحقيقة المطلقة، وليس جانب منها فحسب، ولن نخرج أبداً من هذا التناقض إلا إذا نظرنا للإنسان في شروط، وتاريخ وجوده الواقعي ذلك النظر الذي ينعدم عند الفلاسفة، ولن نخرج أبداً من التناقض إذ قررنا مسائل لا تخضع للنظر، أو الاستدلال بل تكون موضع تسليم إيماني فحسب. ويرى «بسكال» أنه ينبغي النظر إلى حالة الإنسان الواقعية التي مارس فيها حياته قبل حدوث الخطيئة Pèchè originale، وهي الحالة التي كان فيها عظيماً مقرباً إلى الله، ثم مرحلة بعد الخطيئة. وكيف تحولت حالته إلى شفاء وعذاب يقول «بسكال»: إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقي كامل يقوم على أساس الجمع بينهما ما دام أحد الموقفين حقاً، والآخر باطلاً وإلا أن هذا الجمع لن يؤدي إلى أي وئام بل سيؤدي إلى حرب، وخراب شاملين. ذلك أنه لما كان الموقف الأول يقرر

---

(١) Ibid P 403 — 404.

اليقين، والعظمة. وكان الأخير يقـرر الفشل، والضعف فـإن كلا من المـوقفين سيهدم حقيقة الآخر، وباطله معاً[1].

وهكذا ينتهي «بسكال» من هذا المفهوم إلى تقرير الحالة الإنسـانية التي تستلزم اجتماع العندين فالإنسان شقياً دائماً، وليس عظيماً أيضاً بنفس الدرجـة لأنـه اقترب في مـرحلة له من الله ثم عـاش مرحلة أخـرى بعيـد عنـه واقتـرف الخطيئة الأزلية. فابتعد عن خالقه وتاه في الأرض معذباً شقيـاً، ولن يكون لـه مخرج إلا بالعودة إلى الإيمان فهـو الحل النهـائي لما يعـانيه من ضيق وضجـر ويأس.

د ـ الإنسان، والرغبـة: ـ

بعد أن يعرض «بسكـال» لمسألـة العظمـة، والشقاء، والتضـاد الحادث بينهـا في ذات الإنســان يتســاءل عن سـر عــظمتـه ودور الشهــوة (الــرغبــة) Concupiscence في الشعور بها، ثم يتساءل من جهة أخرى عن علة شقاءه.

إن الشهـوة هي السر الخفي وراء مـا يشعر بـه الإنسان من عـظمـة فهي التي تشعره بقيمته، ومقُدار علو شأنـه يقول «بسكـال» في التعبير عن ذلـك: ـ «تكمن عـظمة الإنسـان في شهوتـه التي استطاع أن يستخلص منهـا نظام مثيـر للإعجاب، وصورة جميلة من صور الإحساس»[2].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا دور الشهوة في شعور الإنسان بعـظمة

---

(١) **Les Pensès,** Section VI, Pensèe 370 P 202.

(٢) **Pensèe** 402 Section VI, P. 209.

«Grandeur de L'homme dans Sa Concupis -

وهذا هو النص بالفرنسية:

Cence meme d'en àvior Sutire run règlement admirable et den avior Fait un tableau de La charitè».

ـ ويقصد بـالإحسـان هنـا حسب الـديـانـة المسيحيـة هي الإلتـزام في التنفيـذ وفق الشريعة.

ذاته وخاصة فيما تمنحه له من النظام، والالتزام في تنفيذ أوامر الشريعة يقول «بسكال»: «إن عظمة الإنسان تكمن في استخلاصه هذا النظام الجميل من الشهوة»[1]. وهنا تتضح لنا عظمة الإنسان فيما تنطوي عليه ذاته من شهوات ورغبات.

وكما تصدر العظمة عن شهوة ورغبة الإنسان الحية فإنها تأتي من جهة أخرى نتيجة شقاءه وعذابه ـ ومن ثم يعد العذاب، والشقاء علتها يقول «بسكال»: ـ إن عظمة الإنسان واضحة يمكن إدراكها من خلال شقائه وعذاباته، ذلك أن ما هو من قبيل الأمور الطبيعية عند الحيوان إنما نسميه نحن شقاء بالنسبة للإنسان ومن ثم يمكننا القول إن التشابه الموجود بين طبيعتي الإنسان والحيوان إنما يبرهن على سقوطه من طبيعته الخاصة منذ زمن مضى[2]. ومن تحليل هذه الخاطرة تبين لنا أن «بسكال» يشير إلى نظرية سبق وجود النفس على البدن، وأن الإنسان كان يحيا حياةً سابقة عامرة بالخير والكمال، والعدل. وأنه حينما وقع في شباك هذه ـ الحياة الحالية ـ فسدت طبيعته، وأصبحت شبيهة بطبيعة الحيوان وهذا يذكرنا بالاتجاه الأفلاطوني الذي يبين لنا حياة النفس السعيدة في العالم المعقول عالم الخير، والنقاء لا يدنسها الشر حتى هبطت إلى العالم المحسوس فأسرها الجسد، ومن ثم تسرب إليها الفساد. وكأن ما يقصده «بسكال» بالطبيعة هنا هي الطبيعة الحسية أو إشارة إلى العالم المحسوس الذي هو مسرح للغرائز الجسدية بكل ما فيها من شرور، وخطيئة.

وربما كان «بسكال» يريد أيضاً أن يشير إلى سقوط النفس بعد الخطيئة الأصلية، ولفظ السقوط قد يثير في أذهاننا هذا الاتجاه فكأنها كانت مثل الخطيئة نقية طاهرة ثم، اقترفت الخطيئة فطردت إلى عالم الخطيئة، والشر أي عالم الأجساد، عالم الطبيعة الذي يلازمه الشر من كل نواحيه.

---

(١) Ibid Penseé, 403 Section VI, P. 210.

(٢) Ibid, **Densee,** 40 G. P 211.

وجدير بالذكر أنه لم يقتصر في تناوله على مسألة عظمة النفس فحسب بل تناول موضوع شقاءها باعتبار أن هذين الموضوعين ـ العظمة والشقاء. تعبيران يشيران إلى حالتي التضاد المنطوية عليها بطبيعتها.

هـ ـ المعترضون على شقاء الإنسان، والمتحمسين للدين:

ويبدو أن عرض موضوع شقاء الإنسان قد خلق «لبسكال» كثير من الأعداء، والخصوم، بقدر ما جعل له متحمسون وأصدقاء خاصة أثناء عرضه لمسألة الدين المشار إليها في مؤلفاته[1].

وقد ذهب يعرض هذه المسألة كأحسن ما يكون العرض فبحثها تاريخياً، ودينياً فهو يقول في خاطرة له تحت عنوان Misére «إن سليمان Salmon وأيوب Tob من أكثر من تكلموا عن شقاء الإنسان، لقد كان الأول أكثر سعادة، والثاني أكثر تعاسة ومن ثم فقد عرف الأول عن طريق التجربة تفاهة المتعة (اللذة)، وأدرك الأخير حقيقة المصائب»[2] وهكذا يرسم لنا «بسكال» لوحة لتراجيديا الإنسان التعس، ولتناقضاته خلال ممارسته لحياته، ولذلك فإنه يركز على حالة الإنسان في واقعه المشخص من خلال معاناة ذاته، وانبثاق فكرة الوعي عنده من خلال شهواته ورغباته المنفصلة، التي يسعى جاهداً لتحقيقها أملاً في الوصول إلى راحة النفس التي لا يصل إليها إلا بالعودة إلى الدين.

و ـ بسكال بين مذهبي الشك، واليقين:

بعد أن بين لنا «بسكال» مقدار شقاء الإنسان وعظمته، ومدى تلازم هاتين الصفتين في الإنسان حيث يجمعهما متضادان في ذاته نراه يوجه سهام

---

(١) Mesnard, Tean: **Pascal,** D 148.

(٢) **Les Pensèes,** Sec 11 Penl 43, P 122.

نقده للمذهب البيروني الذي يقـول عن تحت عنوان Pyrrhonisme : ـ « . . . طبقاً لهذا المذهب فإن الشيء يعـد حقاً من جهـة وباطـل من جهة أخـرى في حين أن الحقيقة الجوهـرية ليست على هـذا النحو فهي خـالصة تمـاماً Toute Pure وحقـه تمامـاً Toute Vraie لأن الخلط بين الحق والباطـل يضعفهـا فـلا وجـود لشيء حقيقي على الإطـلاق إذا كـان مفهـوم الحق الشـائـع هــو الحق الخالص، وأتباع مـذهب «بيرون» يقـولون إن الانتحـار فعل شيء. . . وأقـول نعم لأننا نعرف تماماً ما هو الشـر، والخطأ. ولكن مـا هو الأمـر الذي سنصفـه بالجودة والاستحسان أو السوء هل هو العزوبة، طهارة الجسد Chasteté، هل هو الزواج Marriage؟ أقول لا لأن حرمان الإنسان من العلاقة الجنسية أفضل من حـالـة الـزواج نفسهـا، هـل هي في عـدم القتــل De Ne Point tuer Desdre. . . وأقـول لا لأن ذلك يعني تفشي الفـوضى بحيث يتمكن لحمقى من قتل الطيبين من النـاس بدون قصـاص، ومن ثم فيجب الامتناع عن القتـل لأنه يهدم الطبيعة. والحق أنه لا ينبغي علينا الإيمان بما هو حقيقي وغير ذلـك أو بما هو مختلط بـالشر، وبـالخطأ»[1]. ومن تحليـل هذه الخـاطرة يتضـح لنا موقف «بيرون» من الحقيقة التي يراهـا مختلطة ملتبسة بغيـرها من ألـوان الحق والباطل ومن ثم فلا يمكن الوصول إلى الحق الخالص، وهـذه نظرة شـك غير مستحبة لدى «بسكال» لأنها تحمل معاني مختلفـة ولذا لا تصـل بالإنسـان إلى أي تعيين بل تعطي مبـادىء يفترض فيهـا الحق، والباطـل فتصبح غيـر يقينية، وغير واضحة يقـول «بسكال» : ـ إن المبـادىء التي نـادى بهـا مذهب «بيـرون» يؤكـدها إحسـاسنا الـطبيعي لأنها غيـر مستمدة من الإيمـان، فأنت على سبيـل المثال لا تعرف مصدر خلق الإنسانيـة هل هـو إلـه طيب، أو شيـطان شرس أو أن هذا المصدر شيء آخر. . . وهكذا تعطينا هذه الفلسفة مبادىء يفترض فيها

---

(١) Les Pensées Sec VI Pen N 385. P. 204.

الحق، والباطل ومن ثم فهي غير يقينية»[1] وهذا النص يلقي الضوء على الشك البيروني، ويظهر كيف يثير أتباعه الشك حول القضايا. والحقائق مما يؤدي إلى ذيوع نسبية المعرفة وبلبلة الأفكار الذي ينشأ عن عدم تصديق الناس لآراء ودعاوى هذا المذهب وقد عبر «بسكال» عن ذلك في الكثير من خواطره التي كان يكتبها ضد البيرونية Contre Le Pyrriohonisme[2].

وهكذا يتبين لنا من خلال النصوص السابقة الموقف الحقيقي «لبسكال» من فلسفة الشاكين، حيث يظهر فيها عدم إيمانه بآرائهم وحقائقهم التي يشك في انطوائها على ثمة يقين، لأنهم لو أدركوها بفهم ووعي لما أثاروا حول معرفتها الشك هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن متابعة الناس لمذهب مونتي لا يعني صحة معرفتهم وذلك لعدم وجود دليل على صحة تفكيرهم ويرى «بسكال» أن أعداء مذهب «بيرون» يعملون على مساندة نزعته في الشك ينشرها واستمرارها في حين يستمر أصدقائه في الدفاع عن مذهبه ضد آراء أعدائه يقول «بسكال» في الموضوع: «إن هذا المذهب إنما يقوى، ويكبر بأعدائه أكثر من أصدقائه حيث يبدو ضعف الإنسان أكثر وضوحاً فيمن يجهلون المذهب أكثر ممن يعرفونه»[3] ويقصد بذلك النص أن الأعداء الذين يجهلون المذهب قد يكونون سبباً في نصرة البيرونية الشكية أكثر من الأصدقاء العارفين

---

(١) **Les Pensées,** Section VI, Pensèes 434, P. 220.

النص بالفرنسية: ـ

Ce Sentiment Naturel n'est pas une preuve Conviancante de Ieur Veritè puis Que n'y a point de Certitude hors La Foi Si L'homme est Creè Par un Dieu bon parun dèmon mèchant Ou à l'aventureil est en derit Si Ces Principes nous Sont donnès Vèritables Ou Incertains, Selon notre Origine.

(٢) Ibid. Section VI, Pensée 292, P. 207.

(٣) Ibid Sec VI Pen N 392 P 207.

به. ويتحدد موقف «بسكال» من هذا المذهب عندما يرفض قبول مبادئه لكونها غير مستمرة من الإيمان والوحي[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن «بسكال»، وبعد أن ناقش مذهب الشك، وأيضاً مذهب الاعتقاد تبين له أن أتباع المذهب الأول يشكون في الحقيقة، وفي الزمان، والمكان، وفي الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدى الناس أكثر من عادات وتقاليد وليست حقائق. أما أتباع المذهب الثاني فيتصورون أن كل شيء حقيقي. وأنه يجب قبوله، والتسليم بحقيقته وصحته. ويقف بسكال موقف الصراع بين المذهبين فلا يتحيز لأحد منهما، وإنما يحاول حل المشكلة عن طريق الله الذي يصبح كل شيء من عنده، وهو ما نستمد منه وجودنا وأفعالنا بما يحمل معه ضماناً ويقيناً لوجودنا ومعارفنا، وعلى هذا النحو فإن «بسكال» يتخذ في هذه الأزمة الميتافيزيقية بين موقفي الشك واليقين الموقف الوسط للدين والإيمان وقد عبرت خواطره رقم ٤٣٤، ٤٣٥ عن هذا الاتجاه بوضوح يقول في خاطرته: ـ «هناك قواعد أساسية تؤكد سلطة الدين التي يستحيل خرقها. وهذه القواعد التي علمها لنا الكتاب المقدس هي أن هناك حقيقتان دائمتان، ومتساميتان للإيمان أولاهما تقول يسمو الإنسان في حال الخلق أو النعمة فوق الطبيعة ويصبح كما لو كان شبيهاً بالله، ومشاركاً في ألوهيته أما القاعدة الثانية (الأساسي الثاني) فينص على تحول الإنسان في حالة الفساد، والخطيئة إلى ما يشبه العجماوات Les Bètes»[2].

---

(١) Ibid Pen 434 P 226.

(٢) **Pensèes.** Section VI, Pensée 434, P. 230.

النص بالفرنسية: ـ

Ces Fondèments Solidement ètablis Sur L'autoritè Inviolable de La Religion nous font Conndaitre pu il Ya Deux Vèritès de Foièg Plement Const — Antes I, une Pue I, Homme dans l'ètat, de La Création ou dans Celui de La Grace est èlevé au de- = ssus La Crèation Ou dans Celuide La Grâce est èlevé au — dessus de toute La na-

وفي هذا النص يحاول «بسكال» أن يسلط الأضواء على مسألة الإيمان ويرى أن الحقائق التي ترد لعقل الإنسان صادقة بالضرورة لكونها آتية من عند الله متفقاً في هذا الموضوع مع «ديكارت» الذي أقام نظريته في المعرفة على أساس الصدق الإلّهي Divine Véracitè المستمد من جلاء معرفة الله ويقينها ويتوقف معه شك الإنسان في صدق الحقائق. وفي ضوء اقتراب «بسكال» من اليقين، ومحاولة تلمس الحقيقة من عند الله يوجه نقده إلى «مونتني» الذي يتصوره قد حكم على عقله بالشك فجهل بذلك عظمة الإنسان يقول «بسكال»: «. . . لقد ذهب مونتني يبحث عما يستطيعه العقل دون نور الإيمان فحكم على العقل بالشك، وجهل عظمة الإنسان، وبدا كأنه يحله من كل واجب فقد انتهى «مونتني» إلى حال هي شر من اليأس حال عدم المبالاة بالنجاة، التي تخلو من الخوف، والندم Sans Repentir «وهكذا يبدو «مونتني» بعيداً عن الإيمان، والتقوى، منصباً على الملذات والشهوات ولا يفكر في الموت إلا بطريقة مريحة وبقليل من الخوف»[1] وعلى الرغم من الاختلاف بين «بسكال» و«مونتني» ومحاولة الأول تكفير الثاني، وتوجيه النقد له إلا أن هناك آراء تذهب إلى أن «مونتني» قد دعا مثل «بسكال» إلى الإيمان[2].

*** تعليق وتقييم: -**

رأينا مما سبق كيف تحدد موقف «بسكال» الوجودي من مسألة سعادة الإنسان، وشقائه في ضوء دراسته لمذهبين فلسفيين هما مذهب الرواقيين، ومذهب الشاكين ينادي أتباع المذهب الأول بعظمة الإنسان، ومن ثم فإن

---

ture Rendu Comme Semble a Dieu et Particcipant de Sa Divinitè L'autre que, en I, =
ètat de La Corruption et du Pèchè il est déchu de Cet et Rendu Semblable aux betes.

(١) Les Pensées, Sec 1 I Pen N 63, P. 66.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦١.

موقفهم يشبه موقف اليقينيين (الدجماطيقيين). أما أصحاب المذهب الثاني فيدعون عجز الإنسان عن بلوغ اليقين، وبالتالي عن تحقيق السعادة ولذلك فإنهم يثيرون مسألة شقاء الإنسان. وعلى ضوء هذين الموقفين يستمر الجدل، والصراع من حيث أن أي فرد لا يمكن أن يقبل أحد هذين الموقفين دون الآخر، كما لا يستطيع أن يجمع بينهما في الوقت نفسه لأنهما متعارضان، ومتناقضان، ولو فرض وتمكنا من الجمع بينهما فإننا بذلك نكون قد خرجنا على مسيرة الفلسفة.

ولما كان «بسكال» ممن لا يتحمسون لموقف فلسفي دون الآخر كما كان أعمق معرفة بالمواقف المتناقضة في حياة الإنسان وهو الجانب اليقيني، في حين أن الشاكين وعلى رأسهم «مونتني» قد عالجوا المشكلة بالنظر إلى واقع الإنسان فتلمسوا فيه الشقاء والعجز، والضعف.

ويبدو أن «بسكال» كان يعمل جاهداً على التقريب بين فكر «مونتاني»، وفكر الشاكين حتى لقب بزعيمهم في العصر الحديث، كما حاول من جهة أخرى التقريب بين فكره، وبين الفكر الرواقي المتسم بالامبالاة.

وهكذا فإنه يعود بعد رحلة الأضداد، والتناقضات التي تنطوي عليها الإنسانية فيتلمس الهدوء والسكينة في حظيرة الدين ويبحث عن مخرج له من تناقضات وأباطيل خيال الإنسان، فهو يقول «لدى ساسي»: ورغم ذلك فلن يستقيم أي طرف منهما بمفرده ـ مذهبا الشك واليقين ـ لما يحتويه من تناقض، كما أنهما لن يتحدا لوجود تعارض بينهما، وعندئذ سيؤول مصيرهما إلى التلاشي، والتمزق أمام حقيقة الإنجيل التي توفق بين الأضداد بفن إلهي عظيم un art tout divine فتقضي على الأباطيل في لحظة وجودها. وهكذا تبدو حقيقة الدين وهي تجمع بين الحدود المتنافرة في المذاهب الإنسانية، التي جمع فيها حكماء العالم هذه الأضداد في موضوع واحد بحيث نسب

البعض إلى الطبيعة صفة العظمة، في حين وصفها البعض الآخر بالضعف فجعل منها حكمة سماوية بالمعنى التام.

إن هذا التناقض يبدو مستحيلاً. لأن الإيمان يعلمنا أن نضع الضدين في موضوعين متباينين فيرجع ما كان عاجزاً إلى الطبيعة. في حين ترجع القوة إلى النعمة Grâce.

وهذا هو الاتحاد العجيب الجديد بين الطبيعة، والنعمة الذي لا يقدر غير الله على تعليمه للناس، وعلى تحقيقه أيضاً. كما أن الدين ليس إلا ضرورة وأثر الاتحاد أعجب منه بين الطبيعتين الإلهية الإنسانية في شخص المسيح (Homme — Dieu)[1].

وهكذا يضع «بسكال» الدين في مقدمة الفلسفة، والأخلاق فيؤدي إليه باعتباره الحل النهائي، والحقيقة المطلقة التي يتلاشى فيها تناقض مذاهب الإنسان، وأخلاقه التي هي علامة سيئة على الحقيقة يقول «بسكال» في خاطرة له بعنوان التناقض «Contradiction: إن التناقض سمة سيئة للحقيقة،

---

(1) **Pascal, Oeuvres complètes par fortunat Strowski** P. 111 la correspondace Librairie ollendorff, dans 1931, P. 404 Entretien.

النص بالفرنسية:

De Pascal avec M. de Sacy P. 404.

D'ou il semdie puis que I, un et la véritè ou I, autre pue I, on formerit en lzs alliant une morale parfaitemais au lieu de cette paise il ne tésulterait de leur assemd-lage pu, une guerre et pu, une destuction générale car l'un ètablissant la certitude, L'autre le doute l'un la grandeur de l'homme. l'autre sa faiblesse ils ruiuet la vèrité aussi bien que la faussite l'un l'autre de rorte pu, ils ne peuvent supsister seuls a ceux de leurs dèfauts uis, nuir a cause de leurs oppositions et pu, ainsi ils se prisent te s' aueantissement pour faire place a la vérité de I. Evangile».

ومع ذلك أن الكثير منها يمر خاطئاً، ومتناقضاً!! ولذا فلا التناقض سمة من سمات الخطأ، ولا عدمه دليل على الصواب»[1].

ومن النظر إلى هذه الخاطرة يتبين لنا قلقه على الحقيقة التي تسرب إليها التناقض إلى حد أنه أصبح لا يمثل خطراً على سلامتها. وهكذا تبدو عباراته قلقة مضطربة بين التناقضات، والحقائق بين نور الحق، وظلام الباطل، ولعل ما يبرز لنا من نزعات، وتناقضات في بعض عباراته إنما تعبر عن روح مفكر ثائر، متردد في الركون إلى روح الحق في مذهب ما، أو البحث عن الحقيقة المطلقة التي ينفسح لها مجال الدين والإيمان.

كما يشير من جهة أخرى إلى مسألة الحق، والشك فيتصور أن مذهب الاعتقاد لا يقضي على قصورنا عن البرهان، كما لا تقدر البيرونية على إضعاف ما ينطوي عليه الاعتقاد من حق، يقول «بسكال» في خاطرة له تحت عنوان الغريزة، والعقل Instinct et Raison: «إننا لنعجز بطريقة ما عن البرهان، أو عن التدليل على وجود الحق بحيث لا يستطيع الدجماطيقيون معالجة هذا العجز كما أن ما لدينا من الحق ما يستحيل على البيرونيين أصحاب الشك هدمه فإن ثمة شيئين يتعلم منهما الإنسان بطبيعته هما: الغريزة، والتجربة»[2].

وهنا تفسير لعجزنا الطبيعي الذي يمنعنا من البرهنة على صحة الأشياء ـ وبالتالي إدراك الحقائق، والذي لا يستطيع أصحاب مذهب اليقين (الدجماطيقيون) القضاء عليه، أو تخطيه كما أننا ـ ويا له من تناقض ـ نملك الحقيقة التي لا تفسح مجالاً لأتباع مذهب الشك مهما بلغت حججهم،

---

(١) Les Pensées; Sec VI Pen N 347, P. So 4.

(٢) Ibid. pen N 325, P. 208.

وهكـذا يتبين أن هنـاك شيئين يتعلم منهمـا الإنسـان بـطبيعتـه همـا الغـريـزة، والتجربة.

ويـرى «بسكـال» أن لـلإيمـان بُعـد رئيسي في تخليص الإنســان من المتناقضات التي يتصور معها لضعفه أن كل شيء في العـالم مكتوب بـالشفرة التي تصعب قراءتها، فالعالم مـا هو إلا مـزيج غـريب متناقض من الـوضوح، والغموض، وآية ذلك ـ على حد قـوله ـ إننـا نعيش في حالـة نصف مظلمـة ـ demi obscur يقول «بسكال» في رسالة إلى «روانيز»: «ما هي تلك المجازات التي يخـاطبنا الله بهـا إن لم تكن جميعاً حضـور في غيـاب، فـالنبؤات تتحقق لكنها تتحقق بغير كمال على الإطلاق كما كنا نتوقع»[1]. وعلى هذا النحو فإنه يشير إلى ألوهية محتجبة مجهولة محاولاً الاهتداء إلى الله الـذي يساعـدنا على الخروج من المتناقضات، ويفسح أمـامنا طـريق الهدايـة الذي نبلغ من خـلاله المعرفة الحقيقـة بالـدين، والحياة؛ وهـذا ما عبـر عنه في قـوله: ـ إن عـظمة الإنســان وانحطاطـه إنما تتكشف لـدينـا عن طـريق النـور العقلي فـالفـلاسفـة يدهشون عامة الناس في حين أن المسيحيين يدهشون الفلاسفة عندما يرون أن الدين ليس إلا معرفة الأمور التي إذا تعلقناها آمناً بها»[2].

ويفصـح هـذا النص عن اتجــاه «بسكـال» في التــوفيق بين الفلسفـة، والدين. وأن حقائق الأخيـر إذا تعلقت تيسر الإيمـان بها. وهـو اتجاه تـوماوي ينزع إلى التعقل من أجـل الإيمان ـ وليس مستغـرباً أن يـظهر هـذا الاتجاه من خلال سطور الفيلسوف فالإيمان من أجل التعقـل ـ على حد قـول أوغسطين ـ أو التعقل لبلوغ الإيمان كليهمـا يبرز حقيقـة الدين العليـا ويبررهـا. ولما كـان

---

(١) Fortunats strowski, Blaise Pascal **Oeuvres complétès V 1el sec 11 lettres auc pe ronne 3 eta sa soeur septembre 1656 P. P. 445 — 446.**

(٢) Ibid P. 444.

«بسكال» فيلسوفاً. . . عقلياً فقد كان عليه تعقل حقائق اللاهوت ثم الإيمان بها محاولاً في ذلك التوفيق بين عقله ووجدانه المستعد لتلقي حقائق الدين.

٤ ـ بسكال، والفكر الوجودي:

يعد «بسكال» من أوائل من أثاروا مشكلة الإنسان في مشكلات وجوده؛ ومصيره، ونهايته ومن ثم يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة في مطالع العصر الحديث.

وقد أشار كتابه الخواطر إلى جملة من المشاعر الوجودية التي كان يحسها، وهي المشاعر نفسها التي أحس بها الوجوديون المعاصرون بعده كمسألة بطلان المصير الإنساني L'adsurdite de la condition humaine التي عبر عنها «بسكال» بالقياس إلى الطبيعة ـ كما سبق أن أشرنا ـ بعبارة عدم تناسب الإنسان disproportion ومعناه أنه إذا كان التناسب يظهر في الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية فإن الإنسان لا يخضع له في علاقاته، ومن ثم فإنه يوصف بعدم التناسب الذي نتج عن هذه الضآلة التي يعاني منها، وكذلك بعبارات التبرم (السخط) La nausèe التي كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى القوي للقرن السابع عشر. في فكرة ضرورة الاختيار Obligation de choie التي كان يقابلها في مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك Obligation de participation، ومن هنا يستطع القارىء لبسكال أن يتلمس في مذهبه الفلسفي بذور الوجودية المؤمنة المعاصرة عندما يتساءل عن كيفية وصول الإنسان إلى الله عندما يفكر في حاله، ويتأمل في وجوده الفعلي؟.

والحق أننا لو تأملنا كتابات الفيلسوف فسوف نلمح فيها إحساس الخوف، والحيرة، والتشاؤم، والقلق وكل هذه المشاعر إنما تعبر بصورة أو

أخرى عن الفكر الوجودي الذي صاحب رؤيته الفلسفية فصبغها بالتشاؤم، والخوف المستمر، والشقاء. ودفع به إلى دعوة الإنسان إلى تخطي وجوده المحدود، والبحث عن اللامتناهي الذي يتمناه ويأمل فيه.

وتطالعنا الصفحات التي تبدو متشائمة وبائسة في بداية الخواطر وهي تنطوي على نداء البطولة، نداء إلى الله الذي يشقي الإنسان، ويتعذب. ويتألم في البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه. فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المأساوية Vision dramatique وجد مذهب «بسكال» صدى عميقاً في النفوس المتبرمة، خاصة وفي هذه العصور التي كانت تنظر في مصير الإنسان. وعلى الرغم مما أحرزه مذهبه الوجودي إلا أنه لاقى اعتراض من أتباع المذهب العقلي التفاؤلي الذين يذهبون إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله. وكذلك أتباع «مذهب اللذة» الذين يرون أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أم بالحس أو بغيرهما.

١ ـ الوجودية روح فلسفة بسكال:

مما سبق يتضح لنا أن فلسفة «بسكال» وجودية في المقام الأول، تقترب من مذاهب فلاسفة الوجود المعاصرين، بل تزيد عليها في مسألة اهتمامه بالعالم الطبيعي. ويكفي أنه قد عبر عن مأساة الإنسان بدون الله خير تعبير، والوجودية في حقيقتها مذهب يتسم بالتشاؤم العميق.

ولقد جاء هذا التعبير عن شقاء الإنسان في مذهبه تعبيراً عن الاتجاه السائد في عصره عن تناقض موجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عالية يتمناها، أو يرجوها فهو يأمل ـ في الواقع ـ الوصول إلى

الحقيقة véritèe. ولا يدرك غير الخطأ Erreur. ويرغب في الحصول على السعادة، ولا يجني إلا الشقاء Misère ، والملل. كما ينشد العدالة الحقيقية Vrai justice، ولا يجد سوى عدالة مزيفة باطلة Fausse Justice، ويأمل في الوصول إلى اللامتناهي Infiniأو التقرب إليه، في حين لا يجد سوى المتناهي Fini. ومن ثم يظل الإنسان منقسماً Diviseممزقاً يرى الحياة وكأنها مأساة Drame perpetuel.

وهكذا فإن «بسكال» لم يعط بذلك الوصف لحياة الإنسان أي انطباع بأنه مسحوق écrasée تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر كما وجدنا عند «كير كجارد» اللاحق عليه، وإمام الفلاسفة الوجوديين المسيحيين. ومن ثم أصبحت المأساة عنده مؤقتة تتلاشى في حال عودة الإنسان إلى الخالق، والتقرب منه، وهنا يكمن الفارق بينه وبين «كير كجارد».

ولقد جعلت عودة «بسكال» إلى الدين من الله منطلقاً أساسياً لقضاياه فأصبح ـ وهو جوهر الحياة الدينية ـ غايته ومنتهاه وهنا فقد برز في المرحلة الثانية عنده، متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما كان متواجداً في المرحلة الأولى يدفع الأتقياء إلى التوجه إلى العالم الآخر عن طريق الخلاص المسيحي. أما «كير كجارد» فقد بدأ في قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة مثل «هيجل»، ومصدر صيحات من الألم، والخوف والقلق... آلى آخر المشاعر التي نوه عنها الوجوديون بحيث يمكن أن تعد المرحلة الأولى عنده مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها إنطلاقاً من المسيحية، بل عمل على تخليصها من التيار الديني[1]، والاتجاه بها إلى التيار الوجودي الخالص، ورأى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع

---

(١) ساد هذا الاتجاه عنده في المرحلة الحسية الأولى من تطور فكره.

الوجوديين إلى منتهى حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم الوجودي، القلق، وعدم الإستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنساني، وبطلانه، وعدميته قفز على هذه الأفكار في المرحلة الثانية من مذهبه لكي يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه الأزمة الخطيرة التي تهدد حياة المسيحيين. وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن «بسكال» فإنهما يلتقيان في حل المشكلة الوجودية في المسيح، وفي الخلاص. ولهذا كان «كير كجارد» الفيلسوف المسيحي الوجودي، وكان «بسكال» الأب الروحي لفلسفة كير كجارد الوجودية.

وسوف نبرز فيما سيأتي ملامح فكر «بسكال» الوجودي، ثم نذكر وجوه الأنفاق والاختلاف بينه وبين «كير كجارد» في ضوء تحليل اتجاههما الوجودي.

أ ـ الوجود:

تظهر المناقشات الوجودية، والتساؤلات كثيراً في كتابات «بسكال» فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسة. ولم يكن هو أول من أشار إليهما فقد سبقه في ذكرهما فلاسفة مسيحيون، سابقون ولاحقون له فقد أشار «مالبرانش» إلى وجود حياتين أحدهما يعيشها الإنسان والأخرى ينتظرها وهي ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternité bien heureuse.

ونحن لا نرمي بهذا الموضوع الإشارة إلى هاتين الحياتين في ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التي يذكرها الفيلسوف مفرقاً بين نوعي حياة أحدهما تعسة قلقة، والأخرى هانئة سعيدة.

وعلى هذا النحو فإنه يشجع على حرية الاختيار الوجودي المدفوع بحماس العاطفة الدينية، هذا الاختيار العقلي القلبي الذي ينطلق من قرار

الإنسـان الأخير في حـرية، وجـرأة. . أيكفـر بـالله، ويعصي أوامـره، ويختـار الحيـاة الشقية أم يـطيـع أوامـره ويسلك في طـريق العبـادة المفضيـة إلى نـور الإيمان، فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟

إن هذا الاختيار ـ الذي يقصده بسكال ـ متعلق بالنفس ولكي ينتهي إلى طريق نهائي ينبغي أولاً أن تشعر حقيقة بـالشقاء، والحيـرة حتى تصدر قـرارها حقيقيـاً صادقـاً، يقول عن كـل من يقرأه: «إنـه لا يحتمل أن يكـون مستريحـاً هانئاً ، ومن ثم يحـاول انتزاع الإنسـان من حياتـه اللاهيـة كي يحسه بعـزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعـره بالقلق والهـوان، ويدفعـه حثيثـاً إلى الإرتمـاء في أحضـان الـدين يقـول في نص لـه: «إنني أخـاف، وأندهش عندما تستوعب الأبـدية زمن حيـاتي، وتطوي المكـان الصغير الـذي أشغله، فأراه ضائعـاً في عظمـة الفضاءات الـلامتناهيـة L'infinie immensitè des espaces التي أجهلهـا Ignore وتجعلني أنـدهش عندمـا أجـد نفسي هنـا ici بدلاً من هناك là حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلني هنا بدلاً من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس في أي وقت آخر؟ . . من وضعني في هذا المكان؟ . . بأمر حد وتصرف من تحدد لي هذا المكـان، وهذا الـزمان par l'ordre et le con- duite de ce qui ce lieu et ce temps a — t — il étè destinè a moi[1].

ومن تحليل هذا النص الحـائر يمكن مـلاحظة ثمـة إحساسـات وجوديـة مؤمنـة، فبسكال يحس إحسـاسات الـوجوديين بيـد أنه لا يتـرك نفسه لعـاصفة الـلامعقـول لأنـه ـ كما سبق أن ذكـرنا ـ فيلسـوف متمسك بـالمذهب العقلي، فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين. وحالة القلق والضجر الذي يعاني منهـا هي حالة شعور وجودي من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تمامـاً عن اتجاه بعض فلاسفة الوجـودية الملحـدين، فهو يحـاول الخروج من أزمتـه

(١) Les Pensèes; sec III pen 205 P. 143.

الإنسانية، باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص في الدين، وهو بذلك يختار أن يرتمي في أحضانه راضياً عازماً على الانتهاء من حالة عذابه وضياعه النفسي. باحثاً عن ذاته في نطاق الألوهية الفياض بالنعيم، والخير المقيم.

إن هذا الاختيار ليس مسألة صعبة أو مقلقة بأي حال من الأحوال وهنا يأتي الفارق الذي يفصل بين اتجاهه في معاناة الوجود، واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية الملحدين الذي يذهب الأمر ببعضهم إلى حد إلقاء فكرة الإله مطلقاً، فيدعون «موته» على ما يذهب إلى ذلك نيتشه Nietzsche Frèdèric(١٨٤٤ - ١٩٠٠) الذي ادعى أن الإله قد مات «وسيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه»[1]، وبذلك يقضي على وجوده، ويلغي سلطته وقدرته. ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التي عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذي هاجمه كثيراً «وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له»[2].

وهكذا هاجم نيتشه المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبرمان أو «الإنسان الأعلى» الذي هو منبع الحرية والقيمة.

إن بسكال فيلسوف مسيحي يبحث في وجود الإنسان المسيحي ويعاني معاناته، وبذلك يتعارض موقفه تماماً مع آراء نيتشة الملحد وأفكار «جان بول سارتر» J. Paul sartre البعيدة عن جوهر الدين. الذي لم يهتم بفكرتي القلق

---

(١) Nietzache F.; the **Joy Ful Wisdom** trans by ty th. common, Edinbourgh, London, and New York 1910 P. 125.

(٢) Neitzche; **Beyond Good and Evil** trans. F. Golffing chicago 1959. P. 46

وللمؤلف كتابات أخرى مثل:

(١) العلم المرح **The Gay Science**.

(٢) وعدو المسيح **The Antichrist.**

(٣) أصل نشأة الأخلاق **Toward a Genealogy of Morals.**

(٤) وإنساني إلى أقصى حد: **Human All — Too Human.**

وفي هذه المؤلفات يفسر مذهبه المضاد للمسيحية:

واليأس قدر اهتمام «بسكال» بهما ويعزى ذلك إلى اعتقاده بفكرة أن المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقاً وكآبة من السيئات التي يقترفها المؤمن بالآخرة، ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر.

وعلى هذا النحو يصبح الفرد حر مختار عند «سارتر» وهذا ما يشعره بالقلق، على عكس الفرد المسيحي المؤمن الذي لا يجد ثمة قلقاً في إتباعه لسلوك معين مبني على قواعد وسلوك الدين ومن ثم فهو دائم الشعور بالأمان، والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند «سارتر» مسئول عن نفسه، وعما يحيط به أي عن العالم، وهنا يمكن التمييز بين مسئوليتين الاختيار في تصوره من جهة وعند الفرد المسيحي المؤمن من جهة أخرى فعند الأخير لا ينفسح المجال للقلق والاختيار لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهي إليه قراره، وما هي نتائجه؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها في أكشاف سلامة ما يختاره. في حين أن الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان حين يخاف ألا يكون اختياره طبقاً للقواعد والقوانين العامة التي يدين بها ولا يقف أمر الاختلاف بين فكر «بسكال» ومنهج «سارتر» عند حد موضوع المسئولية ونتائجها، بل يتعدى إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين في حين لا يؤمن الأخير بوجوده، بل يحاول تجاهل فكرته في مواضع كثيرة من فكره يقول في كتابه «الوجود والعدم» «إن هناك تناقض ضمني في الفكرة التي تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه» ثم يسهب في عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله «إن تكوين وجودنا الخاص، يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض»[1] ومن ثم فليس ثمة إله موجود لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً.

---

(١) Sartre; J. Paul; **LEtre et le Nèant** Pais Gallimard 1946.

وإذا كانت الفجوة تتسع بين اراء «بسكال» في وجود الإنسان، والله وبين آراء كل من «نيتشه» و «سارتر» فإن اتفاقاً يبدو واضحاً بشكل كبير بين فكره، وفكر «سورين كير كجارد» الفيلسوف الوجودي المسيحي المؤمن على ما سنرى فيما بعد ـ.

والحق أن كتابات الأول قد عبرت بصورة، أو أخرى عن نزعة ضجر لا تصل إلى حالة اليأس إلا في البعد عن الله. كما يتبين من خلال سطوره تعبير حائر ومكتئب. يحس من يقرأها بأنها شعور يختلج بنفس إنسان يحس بالقلق والحيرة كما يتساءل عن معنى. وهدف. ومكان وجوده.

ولقد عبر «بسكال» عن هذه الحيرة بصورة أعمق، وأكثر واقعية في قوله: «. . . ها هوذا الغموض obscuritè الذي أحسه. ويجعلني أضطرب trouble، إنه يكتنفني من كل جهة، إن وجه الطبيعة أمامي ما هو إلا مادة للشك Doute، والقلق inpuitude ويبدو أنني لم أر علامة marquatتدل على الألوهية Divinitè ولو أنني وجدتها لكان قد هدأ إيماني، . . . ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامات إلى وجود الألوهية لأنها تدل غليها. . . ومتى تهدأ حيرتي وأنا أجهل من أنا، وما الذي أفعله وما هو مصيري؟ وواجبي؟ يحاول قلبي تلمس طريق الخير الحقيقي. . . لكن ليس ثمة طريق عسير في سبيل بلوغ الأبدية؟»[١].

وهكذا يكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية في مذهبه التي تظهر من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه وقلقه الدائم.

«au lieu qu'eu l'etat ou je suis ignorant ce que je suis et de que je dois faire je ne connais ni ma condition, mon devoir, mon coeur lend tout entier a connaitre ou est le vrai bien pour le suivre rien ne me serait trop cher l'eternite»

(١) **Les pensées**, Sec III pen 229 P 148.

لكنـه يعرف لا شعـورياً أن طـريق العودة إلى الـلامتناهي هـو طريق الخـلاص فيقول: «ليس هناك طريقاً عسيراً ـ غالباً ـ لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية le mouvement infini، النقطة التي تملأ كل شيء، لحظة سكون لا متنـاهي»[1].

وهكذا فإنه يصور الإنسان تائهاً، فهو ذاته تائهاً، وقلقاً ومتسائلاً في حيرة عن وجوده ومصيره كما أنه يحاول تفسير هـذه التساؤلات التي تقفـز أمامـه من كل صوب، من ذاته، ومن الطبيعة حوله فلا يهتـدي إلى حل مقنـع فيها. ولن يهتدي من غير طريق يخلص فيه من عذابه بالخلاص، والسعي لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب ـ العدم:

تبين لنا ـ مما سبق ـ كيف تسري النزعة الوجودية في فكرة «بسكال» عن «الوجود». وإذا كان الوجوديون يتحدثون عن حقيقة الموت باعتباره الحد الذي ينتهي عنده وجود الإنسان، وتتوقف معه حياتـه أو بمعنى آخر إنـه الحد الـذي يتحـطم عنده آمـاله ويستحيـل عندئـذ تحقيقها. فـإن «بسكال» قـد سبقهم في الإشارة إلى الحقيقة نفسها من منظور أن كل الأشياء فانية، وأن العـالم المادي المصنوع يمكن أن يكون سببـاً مباشـراً في قتلنا، فـالجدران يمكن أن تقتلنـا، وكذلك درجات المصعد إذا لم تهبط في انضباط وحرص»[2].

وتشير هذه الخاطرة إلى إيمانه بالموت باعتباره نهاية حتمية لكل إنسان، كمـا يشير من جهـة أخرى إلى قـوة تأثيـر العالم المـادي عليـه، مبـرزاً ضعفـه وحقـارته فقـد يقتله سقوطـه من المصعد، أو انهيـار حائط، لكن هـذا الموت

(١) Ibid pen N 232. P. 419.

(٢) Ibid, sec VII Pensée N 505, P 256.

الذي تسببه للإنسان أشياء مادية لا يمثل سوى شيء عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله في سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أي الحركة والعمل الدائب).

وهو يذهب في تفسير هذا المعنى إلى القول بأهمية الحركة باعتبارها أمر طبيعي في الإنسان، وهذا ما أكده الوجوديون فيما بعد، فالإنسان يتحرك ويظل على هذا الحال منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته سوى حادثة الموت التي تنطوي على الراحة التامة. يقول «بسكال» في نص له: «تنطوي طبيعتنا على الحركة، أما الحركة التامة فلا تحدث إلا في حالة الموت» Notre na- ture est dans le mouvement, le repas entier est la mort»[1].

ويشير مفهوم هذا النص إلى حالة طبيعية في الطبيعة الإنسانية مثل أي طبيعة حيوانية في أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعي، وليس ثمة ما هو طبيعي إلا، ويخضع للفناء»[2].

ومن خلال ملاحظة كلمات «بسكال» سنرى أنها تكشف لنا عن اتجاه إنسان يعيش معاناة الإنسان؛ ويحس إحساساته يقول معبراً عن ذلك: ... أحياناً ما تهرب مني فكرة من أفكاري مما يذكرني بضعفي الذي أنساه في كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكري، لأنني أسعى دائماً لمعرفة عدمي mon nèant[3].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا إشارة «بسكال» إلى فكرة النسيان، وأن الذاكرة قد لا تسعفه في المناسبات، لذلك فإنه يحاول جاهداً ـ كإنسان ـ أن يتجاوزها فيهمل وجودها في ذاته من حيث أنها تشكل نقطة عدمية في

---

(١) Ibid, pen N 129 P 09.

(٢) Ibid, pen N 49 P 89.

(٣) Ibid sec VI pen N. 372, P. 200.

الذات الإنسانية، ذلك أن النسيان إنما يعني إسقاط وقائع، أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التي نستحضرها بمناسبة الفعل، أو التأمل وقد تساعدنا هذه الذكريات على إتقان الفعل الذي نقوم به في الحاضر لأنها في مجموعها تشكل خبرة الإنسان في الحياة، والتي يستنير ويسترشد بها في تحقيق فعل أفضل، وأكثر تقدماً، وتماسكاً وإتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة في حياته الماضية، ومن ثم فإنه إذا فقد هذه الذكريات أي الخبرات أي نساها فإنه سيكون عاجزاً من إنجاز الفعل الحاضر بطريقة تكون أكثر إنجازاً من الفعل الماضي، وهذا يعني بالتالي أن الإنسان يواجه نقطة عدمية في طريق الفعل، وهذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان؛ وعجزه ولهذا فهو يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف، وهذه العدمية أي أن ينسى بأنه ينسى، أي يحذف من فكره، ومن عمله أنه ينسى، ويكرس وقته لإنجاز الفعل بما تراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذي يسمح ـ قدر استطاعته ـ لعوامل الضعف، والعدمية بالدخول في نسيج فكره فقد تكون الخبرات، والذكريات قد رسخت في أعمال العقل، أو الحس، أو الأعضاء، ومن ثم تكون في مملكة اللاشعور التي لا نعي أمرها مما يدل على أن «بسكال» فيلسوف وجودي.

أما فكرة الموت التي يطرحها في فلسفته فتشير إلى اتجاه ديني فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعني أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى في الجحيم، ولذا كان بسكال ينذره بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين، وشعائره على أكمل وجه، ويصفي ذاته من شوائبها الغريزية، ودوافعها السيئة حتى يمكنه استقبال الموت، وهو مستريح، راض، مؤمن آملاً في الفوز بالجنة، ولذلك فيجب على الإنسان أن يحذر دائماً من الموت المفاجىء بأداء الأعمال الصالحة «فإن أكثر ما يخشاه الإنسان هو أن يموت فجأة mort soudaine ولهذا

يقيم القساوسة Les confesseurs ـ رجال الدين الذين يقومون بمهمة تلقي الاعتراف ـ بصفة دائمة في منازل العظماء»[1].

«Mort soudaine seule à graindre. et c'est pour qu'il les confesseurs demeurent chez les grands».

جـ ـ الله: ـ

على هذا النحو السابق ينظر «بسكال» إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه سوى لحظات الشقاء، والقلق، واليأس فيبرز عنصر الإيمان ليخفف من قسوة هذه اللحظات التسعة اليائسة التي تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر في غياب الله والأبدية. يقول: «... فما الذي يعنيني إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب»[2].

إن «بسكال» يحلل الواقع الإنساني في هذه الخاطرة من خلال الألم الإنساني، والشقاء النفسي، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفي مع وجود سعادة، وكرامة الإنسان لأن في نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلام، والقلق الذي لا بد، وأن يمر في حياتنا، والذي لا مخرج منه بغير التقرب إلى الله، والسعي لضمان الأبدية.

٢ ـ الوجودية بين بسكال، وكير كجارد: ـ

بعد أن عرضنا في الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التي عبرت عنها فلسفة «بسكال» عن الإنسان، نتناول في هذا الموضع أوجه الاتفاق بين

---

(١) **Les Pensées** Pen N 216. P. 145.

(٢) Ibid, sec. II, pen N 238, P. 156.

فكـره وفكـر سورين كيـر كجـارد Kierkegard (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) Sمؤسس الوجودية المسيحية. ويرجع اختيارنا له ومقارنة فكره بفكـر «بسكال» لـلأسباب التالية: ـ

١ ـ يتفق الفيلسـوفان ـ إلى حـد ما ـ في مـوضوع فلسفتيهمـا التي تدور حـول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد، والإله المشخص، وهذا الاتفاق البادي بين فكريهما يسمح بلا شـك لوضعهمـا في موضـوع مقابلة فهمـا يتميزان بأحكام كل منهما لفن استقاء المتناقضـات[1]. ومن ثم يقف «بسكال» في مواجهة «ديكارت» مطالباً بحقوق الإيمان. كما يقف كير كجارد في وجـه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها، فيصوراه في معانـاة من الشقاء الأبدي لبعد الشقة بينـه وبين اللامتنـاهي، وتسامي السلطة الإلهيـة فالإله مجهول Incognito dvinعندهما، وهما يعبـدانه، في تـواضع حتى يصلا إلى الإلهام، ومنـه إلى الله الذي هـو إله المسيحيين فيتـوجهان إليـه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين. وبذلك يتمكنـان من عبور مـرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقة التي يلهمهمـا الله من خلالها وتنفتح أمامهما مغاليق الربوبية المجهولـة، وتنكشف الشقة الـزمنية بينهم في المرحلة التاليـة عن إله مشخص يتـوجهان إليـه بالعبـادة الحقة، والمعايشة التامة في حضرته المعلومة لهما.

٢ ـ يتفق الفيلسـوفان إلى حـد كبيـر في استعـدادهمـا معـاً من فكـرة القـديس «أوغسطين» فكانت فلسفتهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية ولمـا كانـا قد رجعا إلى مصدر واحد هو الأوغسطينية فقد انبثقت فلسفتيهما وهي تنطوي على الروح نفسها، والمنهج نفسه.

---

(١) بأحكام كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

٣ ـ يكاد الفيلسوفان يتفقان في محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدي إزاء ظروف عصره التي عاشها، وعانى منها فنجد أن «بسكال» يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار Penseurs libres الذين ظهروا في عصره، وأوحوا بفظاعة النقد الشكي، ومما شجعه على اتخاذ موقفه تصور «ديكارت» لفكرة الله. الذي دأب على نقدها في معظم نصوصه في الخواطر، ومن ثم يمكننا القول أن آراء المفكرين الأحرار، فضلاً عن تصور «ديكارت» للإله كانا هما العاملين الرئيسين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند «بسكال» التي نمت وترعرعت وسط تيار التساؤلات، والمشكلات التي أثارتها روح القرن السابع عشر.

أما فيما يتعلق بذات الموقف عند «كير كجارد» فإن ثمة ظروفاً اجتماعية وفكرية واجهته وساعدت في نضج موقفه النقدي، منها نقده للمذاهب العقلية ولمذهب هيجل Hegel Frèdéric (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) على وجه خاص إذ كان الأخير يؤمن بوجود عقل مطلق يحتوي كل شيء، ويرتبط به كل شيء وفي تصور «هيجل» أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التي ترتبط بدورها بالدولة التي يعيش فيها، وهي ترتبط بدورها بالتاريخ الإنساني الشامل، وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلي ومن ثم فقد ألغى هيجل على هذا النحو أي تصور للوجود الإنساني. وأحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق ولما كان «كير كجارد» فيلسوف وجودي مغمور في ذاتيه، أو مؤمن بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلي مستنكراً عالمه الموضوعي ومعلناً الثورة على الفكر الهيجلي المجرد الذي يلغي وجود الفرد الحر المشخص، ويحيله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكري شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يحس بفرديته ولا بشخصيته المتميزة، وطابعه الذاتي الخاص.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند «كير كجارد» هي موقف التأمل العقلي

المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حي، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنساني وحده.

فإذا كان «ديكارت» قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر في عبارته الشهيرة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن «كيز كجارد» يعكس رأي «ديكارت» فيتصور أن الفكر يقلل من الوجود، لأنه ليس دليل على الوجود وإنما دليل الوجود الحقيقي هو التجربة المعاشة الحية، التي تجمع متناقضات الحياة وتتوتر معها في كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها المشخص.

وإذا نظرنا إلى «بسكال» من جهة أخرى وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلي، فيتابع «ديكارت» على مذهبه العقلي، غير أنه يسلك مسلكاً روحياً، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه «ديكارت» بل بصفته الفرد أو الذات التي تعيش تجربة حياتها بكل معاناتها وغبطتها، بكل ترددها وقلقها وإحساسها باليأس، والضجر غير أن تجربة «بسكال» في دراسة الإنسان والتي تنتهي به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذي تهدأ فيه مشاعر الإنسان المسيحي القلقة عندما يخلص من توتراته ومعاناته عن طريق الإيمان بالله والأمل في الأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر في المنطلقات الأساسية للتفكير في الإنسان عند كل من الفيلسوفين نلحظ ثمة تقابلا بين موقفيهما النقدين فقد اقتنع كل منهما بضرورة تفسير الموقف الإنساني باعتباره هدفاً رئيسياً، وكذلك المعطيات الوجودية الخاصة لاعتراف الإنسان بالله، ومن ثم فقد شعر كليهما بأنه أكثر إحساساً بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردي، وخاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التي تؤثر على فعل التصديق العقلي بالله، ولذا فإنهما قد اتجها وجهة

التأثير في القلب، والعقل أيضاً. وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال، وكير كجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادي، بهدف الوصول إلى الله من حيث كونه الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التي تكون الحد النهائي للبحث الديني، ذلك الإله الذي يجب على الإنسان أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة مع الإنسان، وأيضاً مع كل من حركة العقل، والقلب مجتمعين.

ومما لا شك فيه أن الفيلسوفين وبوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحي لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان، والعقل على الرغم من أنهما يتفقان في مسألة التجسد Incarnationبمعناه الأرثوذكسي. أما فيما يتعلق بمفهوماتهما عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفي الخاص بكل منهما، وكذلك تحددها الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو إن اعتناق الإيمان المسيحي يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من كل هذه الوجوه للتقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك بعض اختلافات لا بد منها تظهر في جميع المذاهب، والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هي نقاط الاختلاف: ـ

أ ـ مسألة الدين:

أ ـ كان «بسكال» مسيحياً كاثوليكياً جانسينستي اهتم بشعائر الدين، وأشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة في الوساطة بين الإنسان وبين الإله وقد أكد «بسكال» على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية وجودهم في منازل الملوك حتى يحضروا لحظة ما يحل بهم من موت مفاجىء[1].

---

(١) Les Pensées. Pen. N 216. P. 142.

أما «كير كجارد» فقد كان صاحب مذهب بروتستانتي مسيحي هاجم الكنيسة وأراد أن يكون الايمان مسألة استيعاب شخصي، أو تذوق ذاتي يتم في باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون واسطة، ومن ثم فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء وخالقه.

ب ـ أشار «بسكال» إلى أهمية وجود العاطفة بالإضافة إلى العقل في مسألة الإيمان أما «كير كجارد» فقد أشار إلى مسألة العاطفة فحسب، يؤيد ذلك ما قاله عن المسيحي الذي يعتقد في أصنامه، وهو متوهج العاطفة، متدفق الوجدان أفضل من المسيحي الذي يعتقد في المسيحية بفتور ينقصه التدفق العاطفي[1]، وعلى الرغم من ذلك فقد اتفق الفيلسوفان على تأكيد الصلة الروحية العاطفية بين العبد، والرب، وتقويتها عن طريق العابدة المفضية إلى النجاة، وهذا الأمر القلبي، والسلوك الوجداني النابع من ذات الشخص تجاه خالقه إنما يختلف مع ما يحدث من شعائر، ورسوم تحدث داخل الكنائس. إن «بسكال» و «كير كجارد» لا يريدان الكنيسة الأرضية، إنهما يريدان كنيسة عالمية خالصة يشاهدانها وقد تمثل فيها أفراد اليهود الروحيين، والمسيحيين الروحيين وتصل من فوق كل زمان وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

ب ـ مسألة الإنسان:

أ ـ كان الإنسان موضع اهتمام «بسكال» الشديد تشهد بذلك نصوصه التي تبحث في علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة، والمحبة، ونبذ شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك في نطاق الالتفاف حول الدين، والكنيسة.

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، سورين كير كجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، إسكندرية ١٩٧٩م ص ٢١٧.

بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية وهاجم الحشد (التجمع) أو المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً للوجود الإنسان الذاتي يقول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي: «إنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب، ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس، في مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكي يضع حداً لاغتراب الإنسان عن جاره[1].

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند «كير كجارد» في ضوء أن الأناهي التي تمنحنا الوجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودي في حين أن (النحن) هي التي تسلب مني الوجود الذاتي، ومن ثمة كان الاغتراب عند «كير كجارد»، وغيره وعند «بسكال». ذلك أنه كما يفهم من نصوص «كير كجارد» أن الاغتراب ـ وفق تصوره ـ هو الابتعاد عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، والبعد عن عقد صلات عاطفية بيننا، وبين الناس كالزمالة والصداقة، وغيرها وهذا هو نفس الاغتراب عند «بسكال»، لكن الثاني يستخدم الدين، والكنيسة لكي يتعايش المسيحيون فيما بينهم في ظل الكنيسة، والمسيح فهو لا يرى أن الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه بدون أن يعيش الإنسان في جماعة، وأن يعمل في تعاون مع أفرادها في ظل القانون سواء أكان وضعياً أم إلهياً ورغم ما يتكلم عنه من وجود عدم تناسب في حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التي تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

أما «كير كجارد» فإننا نجده يقف موقفاً عكسياً ذلك أنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات في تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة، أو بالمجتمع أي حينما

---

(١) نفس المرجع ص ٢٩٧.

تكون بينها، وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة فإن ذلك يحدث فيها أزمة تفقدها نقاء الوجود، وحقيقته الكاملة، ولكن كما نرى سيجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة، والمؤدية إلى القلق، والموت، والعدم في المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا نجد أن هناك حل لمشكلة «كير كجارد»، حل للذات المغتربة الشقية التعسة متمثلاً في نعمة المسيح عليها بالخلاص redemptionفالمسيح المخلص Redempteurعند كل من «بسكال» و «كير كجارد». ويبدو أنه لم يفطن كثير من مؤرخي الفلسفة الوجودية إلى أن مشكلة صلة الإنسان بالله قد حلها كير كجارد عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم هذه المشكلة كما حدث في الوجودية الملحدة. ونفس هذا الموقف عند «بسكال» في المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله لمجهل العمومي المطلق الذي يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التي اصطنعها هيجل فيما بعد انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان، والذي يتنزل على البشر في تشخصه ليأخذ بيدهم، ويطهرهم، ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتقيان في النهاية في فكرة الخلاص، وتشخص الإله (المسيح).

جـ ـ مسألة الفلسفة:

رأينا أن فلسفة «بسكال» انتهت إلى الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته.

وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمي، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب، هذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى التي تركها في ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له من ميدان الكشف القلبي، والتوجه إلى الدين.

أما «كير كجارد» فقد فصل فصلاً حاسماً بين الفلسفة، وبين الإيمان المسيحي، واستند بهذا التمييز في هجومه على المذاهب العقلية، وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص. فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجود الإنسان الفردي فلا تتحدد قيمتها إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهاية رحلة التفلسف الحائرة القلقة في غمار الدين وعلى باب الإيمان الذي ينفتح أمام المتحولين إليه. فيقولون من ضياعهم، ويهدأون من قلقهم[1].

ولا ينبغي أن يساء ـ وفق ما سبق ذكره ـ موقف كير كجارد من عقيدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً لكنه هاجم الجمود الديني، والتزمت، وبين الطريق الحق للعبادة، وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد في سبيل الحياة الروحية الخالصة، وكان هجومه بعنوان «الآن» صدر في تسعة أعداد، وطبع العاشر بعد وفاته. يقول د. عبد الرحمن بدوي: «وكان كل عدد من «الآن» بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها في نظره زيفت روح المسيحية الحقة»[2].

---

(١) تشهد بذلك كتاباته، ومؤلفاته التي كتبها في مرحلتيه الخلقية والدينية، فقد عبر عن روح مفكر مسيحي أصيل يخلص من معاناته في توهج الإيمان وتنتهي آلام نفسه في الخلاص.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٠م ١٤٠٠هـ ص ٣٥.

الفصل الثامن

مشكلة الأخلاق

١ ـ مدخل (إلى المشكلة الأخلاقية):

أ ـ الحب الخاص (حب الذات).

ب ـ الكراهية.

جـ ـ الشرف.

د ـ الإرادة بين العقل، وميول الجسد.

هـ ـ بين الإرادة، والغريزة.

٢ ـ السعادة، والسلوك الخلقي.

٣ ـ السعادة، واللهو.

١ ـ مدخل إلى المشكلة الأخلاقية:

أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة وجود الإنسان عند «بسكال» وكيف تبلورت رؤيته التحليلية لواقعه المعذب ومعاناته، وسبيل الخروج من هذا المأزق الوجودي عن طريق العودة إلى الدين.

وفي هذا الباب نعرض لموقفه من واقع الإنسان الأخلاقي. والأخلاق عنده تعني محاولة فهم، وتفسير سلوك الإنسان، وموقفه من مجتمعه، ومن أقرانه داخل الدولة، ولذا ارتبطت عنده بواقع حياته، وتجربته الاجتماعية مع الناس. وقبل أن نعرض لبحث هذه المسألة ينبغي علينا أن نقارن بين موقفه وموقف «ديكارت» بصدد هذه المسألة.

ونحن نعلم أن «الأخير» قد جعل الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) أساس العلوم، بعد أن ربط بينها ـ بما في ذلك العلوم الإنسانية ولا سيما الأخلاق ـ وردها إلى أصل واحد هو الميتافيزيقا التي أصبحت نقطة الانطلاق سواء في مباحثه في الوجود أو الطبيعة أو الإنسان.

وعلى الرغم من إشارته إلى أنه قد كرس الجزء الكبير فيها للمباحث العلمية بهدف تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة إلا أنه من حيث التأصيل المذهبي لا يمكن أن تنفصل هذه المباحث العملية عن الميتافيزيقا التي هي أساس لها.

أما «بسكال» فقد رأى أن الأخلاق واللغة من العلوم الخاصة مع أنهما

في الوقت ذاته علوم عامة وكلية. فاللغة عامة بالنسبة لكل الناس، والأخلاق كذلك يقول في نص له لتأكيد هذا المعنى: «الأخلاق واللغة من جملة العلوم الخاصة ولكنهما في الوقت ذاته علوم وكلية»[1].

«Morale et langage sont des sciences particuliers mais universelles».

وهكذا فإنه لا يتمسك بأن تكون الميتافيزيقا هي أصل العلوم مثل «ديكارت» ومن ثم نجده يتوسع في مباحثه العملية المتعلقة بتحقيق سعادة الإنسان، وشقائه، ودراسة ميوله وأهوائه، وفي نزوعه إلى الغرائز، أو تساميه إلى عالم الروح، وهو في هذا كله يحتك بالجهد الإنساني احتكاكاً مباشراً كونكريتياً، كما يراه في الواقع بدون سند ميتافيزيقي فلا يمكن أن تشتق حالات الإنسان عنده من أي علاقة تربطه بالميتافيزيقا، أو بالعلم الإلهي كما هو الحال عند «ديكارت».

وهنا يمكننا تناول دراسة الإنسان عنده بدون أن نربط بينها وبين أي دراسة ميتافيزيقية، وعلى هذا النحو فإنه يكون قد وسع دائرة الفلسفة الإنسانية دون أن يجعل عليها أي قيد ميتافيزيقي أو أصل إلهي تنبثق عنه. وهذا هو الفارق الملاحظ بين كل من الفيلسوفين في هذا المجال.

يحاول «بسكال» أن يدرس في هذه المشكلة عدداً من المشاكل والموضوعات التي تمس السلوك الأخلاقي من الإنسان سواء كانت من الفضائل، أو من الرذائل كموضوع الحب الخاص الذي يصبح صفة ملازمة للوجود الإنساني وموضوع الكراهية التي تعني كراهية الإنسان لذاته من جهة، وللمحيطين به من جهة أخرى، وهي من المسائل التي يهتم بها اهتماماً كبيراً في فلسفته الأخلاقية.

---

(١) **Les Pensèes;** sec XLV pen P. 444.

بالإضافة إلى هذه المسائل السابقة يشير الفيلسوف كذلك إلى مسألة الشرف وهي من المسائل التي كانت مثار تساؤل، ومحط اهتمام العقول في عصره، كما أفرد لها اهتماماً بالغاً في مؤلفاته.

وتعد مسألة الإرادة بين العقل، وميول الجسد من بين المسائل التي عرض لها وأخاض في تحليلها وشرحها فربطها بالغريزة وكشف عن الصلة بينهما.

ولما كانت مسألة تحقيق السعادة من بين الموضوعات المتعلقة بشكل كبير بمبحث الأخلاق فإنه يتعرض لها بالتحليل باعتبارها غاية السلوك الخلقي، محللاً موقف الفلاسفة منها أمثال «أوغسطين» و «أرسطو»، «وابن سينا» و «ديكارت»، كما يعرض لمعناها، وغايتها واختلاف الوسائل المؤدية لتحقيقها تبعاً لاختلاف مذاهب الأخلاق.

ولا يغفل «بسكال» أن يتعرض في مذهبه لتفسير مسألة اللهو التي أثارها مفكري عصره ـ القرن السابع عشر ـ من فلاسفة، وأدباء، وعلماء وغيرهم. فيبحث في معناها وصلتها بتحقيق السعادة، كما يشير إلى موضوعات العدالة، والسياسة، والحكمة، والدين وهي مجالات ماسة بحياة الإنسان العملية.

أ ـ الحب الخاص Amour propre

(حب الذات)

ذهب «بسكال» فيما سبق إلى تصوير حال الإنسان بالنسبة للطبيعة وحدد موقفه الوسط فيها، الذي جعله غير قادر على الإحاطة باللامتناهي من جهة أخرى بعد أن يتصور بعقله، وخياله أنه قادر على فهمها والإحاطة بها، ومن ثم يحس الضآلة والشقاء الناجمين عن ضعفه وعجزه.

وعلى مستوى البحث في الأخلاق فإنه يحاول تحليل العلاقة بين الفرد وأقرانه على مستوى الأخلاق الفردية. فيبدأ بفكرة الحب الخاص الذي يعني حب الإنسان لذاته Amour propre أو «محبة الذات» التي يرى أنها صفة طبيعية في الإنسان لأنه يعيش دائماً في حالة حب وتقدير جم لذاته.

إن هذا الحب والتقدير اللذان يشعر بهما الإنسان بذاته لذاته إنما يتلاشان عند إدراكه التناقضات فيشعر بنفسه صغيرة بائسة، ناقصة، شقية، حائرة ومن ثم يحاول في عملية عكسية استعادة ثقته وكبريائه المفقود فيسعى آملاً في الحصول على الحب، والتقدير من الآخرين. وهو بذلك يتجاهل، أو يحاول تجاهل ذاته المشبعة بالتوتر النفسي، والضآلة الدائمة. لأن تأمله لها سيشعره حتماً بكراهيتها واحتقارها وما سوف يترتب على هذا الشعور من احتقار وكراهية كل من حوله، والإحساس بالظلم، والذنب.

ولما كان الإنسان يشعر بالكراهية الشديدة لما تنطوي عليه ذاته من ضعف، وضآلة فإنه يحاول جاهداً هدمها وإخفاء نواقصه، وعيوبه. ليس عن الآخرين فحسب بل عن ذاته نفسها. وهنا تتولد صفة الحب الخاص للذات التي يترتب عليها من ناحية أخرى عدم الاكتراث بالآخرين.

وعلى هذا النحو من الإحساس بالنقص، والعجز تتولد لدى الشخص

مشاعر حب وتقدير الذات الضئيلة التي توقعه في الحرج مع الآخرين، وتسبب له ألماً نفسياً لا متناهياً.

ثم يعظم حبه لـذاته إلى حـد لا يستطيـع معه تحمـل شعور الاحتقـار أو عدم التقديـر من أي شخص آخر لـذلك فـإنه يسعى إلى التستـر على نقائصـه وحجبهـا عن الآخرين إلى درجـة أنه يصـدق ـ مدفـوعاً بحبـه ذاته ـ إنهـا غيـر موجودة فيه على الإطلاق فـإن سعادتـه إنما تكمن فيمـا يشعره بـه الآخرين من حب وتقدير[١].

ويـرى «بسكال» أن من بين دوافـع حب الذات طمـوح الفرد المستمـر، ودأبه المتواصل من أجل بلوغ المجـد. مع أن محـاولات البحث عن المجد، والعظمة تشير إلى ضعفه المستمر عن بلوغ الكمال مهما حاول السمـو بذاتـه، فـإذا ـ على حد قـول بسكال ـ مـا بلغ الإنسان مستـوى معين من العظمـة كان ينشده أصلاً بأنه لم يصل بعد إلى شيء البتـة وأن عليه معـاودة رحلة الطمـوح إلى أعلى وأسمى مما بلغه.

وهكذا فإنه يرى أن توافر عوامل الصحة، والمال والجاه، والرفاهية لدى الشخص لا تشبع إحساسه بالنقص، ولا تغلق باب البحث عن إشباع الـذات، وإرضاء الغرور فإن كبرياء المرء كامن فيما يحصـل عليه من تقـدير الآخـرين، واحترامهم الحقيقي، الذي يبث فيه الثقة بالنفس، والرضا عنها، فـلا يكفي ما يحصـل عليه الفـرد في حياتـه من امتياز لإشبـاع هذه الـذات الظامئـة لتحقيق مجدها الداخلي، والاعتداد به.

---

(١) Pascal, **Les Pensèes,** section VI, Pensèe N 400, P. 209.

«Grandeur de l'homme, nous avons une si grande idèe de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être mèprisès et de n'etre pas dans l'estime d'une ame et toute la fèlicitè des hommes consiste dans notre estime».

إن شعـور الإنسان بتقـدير وإعجـاب الآخرين. وهـو من القوة بحيث لا يثنيه شعور آخر في النفس. فأجمل ما يحس به المرء هو الشعور بحصوله على مكانة متميزة في نفس إنسان مثله[١].

ولكن هل يطمع الإنسان في حب الآخرين وتقديرهم ما لم يكن هو ذاته جدير بهذا الحب والتقدير؟ إن «بسكال» يتساءل في مثالية كاملة عن الإنسـان الخيـر. فيقول هـل من الممكن أن يعثـر الإنسـان على من يلتمس فيـه الخيـر بدون أن يكون هو ذاته خيراً بطبيعته؟.

إنه يهيب بالإنسان أن يكون خيراً، مثالياً في خيريتـه وإلا يلزم الآخرين الاعتراف بخيريته وفضالتـه في حين أنه غيـر ذلك في الحقيقـة؛ فإنـه لن يجد أبداً من يثق فيه، ويؤمن بجدراته، وخيريته ما لم يكن هو ذاتـه خيراً بـطبيعته، والخير الطبيعي، أو النابع من الذات يتطلب أمران أولهما التـواضع، وثـانيهما الصدق. ينبثق الأمر الأول من بسـاطة الإنسـان في تعامله مـع المجتمع وحبه للغير. وعدم التفاخر بصفاته الحميدة، يقول «بسكال» في هذه المنـاسبة: «إذا أردت أن يثق الناس في خيريتك فيجب عليك ألا تشيـر إلى صفات الخيـر في نفسك»[٢].

أمـا الأمر الثـاني وهو الصـدق فينتج عن صـدق المرء مـع نفسـه، ومـع الآخرين.

وهكذا يتبيّن لنـا «أن بسكال» إنما يناشد الإنسـان ألا يتحدث عن نفسـه كثيـراً حتى ولو، انـطوت ذاته على الكثيـر من الصفـات الحميـدة، بـل يتـرك مسئولية هذا الحكم للآخـرين ممن يتعاملون معـه ويختبرون سلوكـه وأفعالـه،

---

(١) Ibid pen N 404 P 201.

(٢) Ibid, Sec pen N, 44, P 61.

ومن ثم يتسنى لهم معرفته حق المعرفة. أما الأمر الثاني المتعلق بالصدق فيرمي به تأكيد صفة الصدق من خلال معاملة الآخرين، فيجب على الإنسان أن يتحلى بالصدق حتى يجبر الآخرين على احترامه وتوقيره، وهذه الصفة لا تأتي عن طريق الأقوال فحسب، بل تكون محصلة أفعال الإنسان فمن الناس من يحسنون الكلام في حين تنطوي نفوسهم على صفات سيئة»[1].

فيجب على الشخص أن يكون مخلصاً في ذاته، نقياً من أعماقه وأن يظهر ذلك في سلوكه. لا عن طريق أقواله فحسب. ولذلك فإنه يقدم النية على العمل ويؤمن بها في مجال السلوك الأخلاقي الفردي، وهو اتجاه أخلاقي ديني يهدف إلى تبرئة الذات من الشوائب، ومطابقة ما بالنفوس مع ما بالأفعال والسلوك. تقول الآية: «نق الكأس من داخلها فظاهرها لا يفيد ما فيها»[2].

ومن خلال هذه الصفات الصدق، الإخلاص في القول والعمل والتواضع التي يتحلى بها الإنسان فإنه يجبر الآخرين على احترامه وتقديره، وهو هدف يسعى له المرء سعياً موصولاً.

والحق أن العقل يلعب دوراً كبيراً فيما يتحلى به الشخص من الفضائل التي هي أساس المعاملات بينه وبين الآخرين في حين أن الحيوان الغير عاقل تكفيه غريزته بنفسها كما أنه ليس في حاجة لبعضه البعض، ومن ثم فلا يملك الصفة الاجتماعية القائمة على الفضيلة التي يتمتع بها الإنسان يقول بسكال «إن الحيوانات لا تتبادل الإعجاب بعضها بالبعض الآخر، فالحصان لا يعجب مطلقاً برفيقه الحصان لا لعدم وجود تنافس بينهما في السباق، لكن لأن أثقلهم وزناً، وأضعفهم عدواً لا يتخلى عن غذائه مطلقاً داخل المزرعة لرفيق له. كما

---

(1) Ibid.

(2) إنجيل متى ـ أصحاح ١٣ آية ٢٧، ص ٤٣حـ.

يحب الناس أن يحدث بينهم، ذلك أن فضيلة الحيوان ـ إذا جاز لنا القول ـ تكفي ذاتها بذاتها»[1].

ويتصح من ذلك أن مسألة حب الذات أمر طبيعي في الإنسان فالذي لا يحب ذاته، ويكره هذه الغريزة فهو أعمى، من هو الذي يرى أن هذا الحب هو أكثر تضاداً مع العدالة، ومع الحقيقة (التي تؤله الإنسان)، فإن من العدل أن يشعر الإنسان بالغيرية، أي أن يحتفظ بحقوق الغير، لأن العدالة تعني أن أراد الحقوق إلى أصحابها فإن حبي لذاتي يجعلني أمتلك كل من حولي، وقد أمتلك حقوق الآخرين، لكني عندما لا أحب ذاتي فإنني أصل لشعور الغيرية، ومن هنا فإن غريزتي إنما تدفعني لكي أتأله. والحق أن الإله إنما يعد أعظم من كل إنسان فمن العدل أن يحب الإنسان ذاته، ومن الحقيقي بالنسبة له أن يشعر بالألم لأنه ليست هذه هي الحقيقة، وكذلك فإن العدالة التي يحكم بها العقل تبين لنا أن الغيرية أفضل من الأنانية، فيجب أن نحاول التخلص من الغلو في حب الذات حتى لا تظلم الآخرين، ونجور على حقوقهم نتيجة لهذا الحب، فهذا هو معنى العدالة، وقد عبر «بسكال» عن ذلك بقوله: «إن الشخص الذي لا يكره في ذاته هذه الغريزة هو شخص أصابه العمى. من هو الذي لا يرى أنه ليس هناك ما هو أكثر تضاد مع العدالة، ومع الحقيقة مما ذكرنا لأنه من غير الصواب أننا نستحق ذلك وإنه لمن الظلم، ومن الإستحالة أن نصل إلى هذا الحد ما دام الكل يطلب نفس الشيء، ومن ثم فإن هذا يعد ظلماً بيناً ولدنا ونحن نحمله، وغير قادرين على التخلص منه، ومع ذلك فإنه ينبغي أن نتخلص منه»[2].

---

(١) Les Pensées, pen N. 401. P. 209.

(٢) Ibid pen N 492 P. 251.

وإذا كـان الإنسان يحمـل بين جوانحـه الشعور بحب ذاته فإنـه من جهة أخرى لا بد أن ينطوي على قدر من الحب للآخرين، وأن يتخذ له صديقاً حقاً فإن للصداقة الحقة أهمية بالغة في الحياة.

وقد عبر «بسكال» عن هذا الموضوع في خاطرة له بعنوان الصديق الحق Un Vrai ami : «يقول فيها: للصديق الحق أهمية عـظيمة حتى على مستـوى الملوك والنبلاء الذين ينبغي عليهم أن يبذلوا جهدهم في سبيل اختيار الصديق الحق، على شريطة أن يحسنـوا اختياره لأنهم لـو لم يتخيروا فسـوف يخطأون في اختيار صداقة تضر بهم»[1].

وهكذا يدعو «بسكال» إلى الصداقة الحقـة التي يؤمن بوجـودها ويحـدد لها ما ينبغي أن تكون عليه من صفـاء، وإخلاص، وإيثـار ويدعـو إلى ضرورة وجودها في حياة كل شخص.

وينبغي على من يؤمن بـالصداقـة أن يكون منكـراً لذاتـه ذا شعور قـوي بالمحبة، والعطاء اللامحدود، فالإنسـان الأناني ضعيف لأنـانيته المفـرطة رغم أن هـذا الشعور طبيعي، وغـريزي فيه وهو ولكي يتخلص منـه فأنـه يتجـه إلى التعلق بالغيرية أي بتوجيه أنظار النفس إلى فضيلة تقلو على حبـه لذاتـه، وهي حب الآخرين، ومن ثم فهو يطبق هذا الحب على الصداقة فهي أقـرب الأمثلة إلى تطبيق مبدأ الغيرية، فالإنسان بحاجة إلى الصـديق الذي يقف إلى جـواره في الشـدائد. والملمـات. والصداقـة على هذا النحـو تكون من أهـم مصـادر السعـادة للنـاس، ولعلنـا نتسـاءل عن السبب الـذي من أجله يقـدم «بسكـال» الصـداقة على الحب، على الـرغم من أن حب الشخص الآخر هـو حب أكثـر عمقـاً، وأكثر غلواً فيمـا يبدو في إيثـارنا لـلآخرين الـذين نحبهم على أنفسنا،

---

(١) Ibid pen N 155 P. 116.

وكان ينبغي على هذا النحو أن يجعل لمثل هذا الحب مكانة الصدارة، ولكنه أشار إلى خطورته وتعارضه مع الإيمان المسيحي.

وعلى هذا النحو فقد اتضح له أن هذا الحب البشري، حب الرجال للمرأة مثلاً إنما ينطلق أساساً من حب الإنسان لذاته، ومن غريزة التملك فالشخص إنما يسعى في حبه إلى امتلاك من يحب بروحه، وجسده. أما الصديق فإنه لا يتجه فيه إلى مثل هذا الاتجاه، ومن ثم فإنه يضع الصداقة في المكان الأول عندما يتكلم عن الغيرية، وحب الآخرين.

ونجدر الإشارة هنا إلى أن موضوع الصداقة كان مطروقاً عند الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، فقد كتب أرسطو مقالة عن الصداقة وأثرها على الإنسان.

ولقد أجاد «بسكال» في تحليله فلمشاعر الإنسانية انطلاقاً من حب الذات، فذهب يهاجم الحب الفردي للشخص الآخر من حيث إنه إنما ينبع من حب الذات كما يثير في نفس الشخص ألواناً من للمشاعر السلبية مثل الغيرة، والكراهية، وذلك انطلاقاً مما يقول به علماء النفس المعاصرون عن ثنائية العواطف أي أنه لا يوجد حب إلا ويرتبط به كراهية، وتعني الكراهية أن يفقد الشخص المحب من يحب، وأن يستحوذ عليه شخص آخر وهذا تؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن «بسكال» لم يضع الحب الفردي في نطاق الغيرية.

وفي بحثنا عن مشكلة الغيرية والإيثار عنده نجد أنه يعطينا مثلاً إيجابياً وهو الصداقة كما يقول، ولكنه يمعن في التحليل السيكلوجي لفكرة الغيرية، وهي في مضمونها انطلاقاً نحو الغير والشعور به والتسليم بحقيقته الإنسانية مثله كمثلنا حينما يعود إلى هذا الموضع نجده وكأنه يحذر من الانزلاق إلى متاهات سلبية في مشاعرنا نحو الآخرين فيتملكنا شعور بالكراهية بدلاً من أن يستحوذ علينا شعور إيجابي بمحبة الآخرين عموماً، والعمل على إسعادهم، والتآخي معهم.

وهكذا يجيد «بسكال» في تشخيص مشاعر الكراهية كداء يحـذر منه إذا أراد الإنسـان التخلص من حبه لـذاته والاتجـاه نحو الآخـرين، وإلا انقـطعت مسيرة الإنسان نحو الغيرية وارتد منغلقاً على حبـه لذاتـه.

ب ـ الكراهية (كراهية النفس)

Se — Haissent naturellement

عرضنا لموضوع حب الذات، وموقف الإنسان منه باعتباره شعور طبيعي ثم موقف الآخرين من الذات تقديراً أو احتقاراً، وطريقة التعامل المخلص مع الأقـران، وأثر الضميـر الحي على حسن سير العـلاقات، وإلى أي حـد تسهم ضآلة الإنسان، وحقارته في فقدانه لثقته بنفسه، وفي شعوره بالحيرة واليأس.

وسوف نتناول في هذا الموضوع مسألة «الكراهية» بمعنى كراهيـة النفس ثم الكراهية بين الناس بعضهم البعض. باعتبارهما يمثلان أمراً طبيعياً.

ويرى «بسكال» أن للكراهية آثاراً عميقة لا تقوى عليها اتجـاهات الخيـر المستمرة التي يوجه لها الناس لأنها دافع طبيعي في الإنسان، وصـورة خاطئـة من صور السلوك السوي ـ المحبة ـ Charitè ، فالكراهية الطبيعية دافـع تنطوي عليه جميع النفوس[1]، ابتداء من الإنسان لذاته، وانطلاقاً إلى الآخرين.

وبقـدر ما يشعـر الشخص من حب لذاتـه بقدر مـا يبغضها في لحـظات النـدم والأسف التي تفرضهـا عليه المحن والملمـات. فهو يكـرهها كمـا يكره الآخرون تماماً خاصة عندما يشعر بنقصها وضعفها وضآلتها، وأنها مصدر نقصه وألمه ومنبع ضعفه الأزلي.

أما دافع الكراهية نحو الآخرين فإنه شعور ناجم عن محاولة الفرد إشباع

---

(١) Les pensèes, sec VII pen N 451. P. 238.

ميوله يقول في هذا المعنى: «لقد جعل الناس من شعور الكراهية لبعضهم البعض وسيلة لإشباع شهواتهم»[1] وهنا يتعلق دافع الكراهية برغبة الإنسان وشهواته مع أن هذا الدافع ينهي عنه الدين إذ لم ترد مسألة الكراهية بين الناس في أي دين من الأديان كما لا يوجد دين يستحسن من يستشعرون الكراهية Se hair لبعضهم البعض»[2].

وهكذا يدعو «بسكال» إلى الحب، والتآخي ونبذ البغضاء، وتنقية القلوب من الشعور بالكراهية، والأثرة والعمل من أجل الآخرة وعلى هذا النحو فإنه يدعو الإيثار وحب الخير ويرى أنه من سوء التفكير أن يفضل الإنسان نفسه وسعادته وخيراته الخاصة على خير الناس وسعادتهم يقول في هذه المناسبة: «ينبغي ألا يميز الإنسان ذاته وسعادته وخيراته الخاصة عن ذوات وسعادة وخيرات الآخرين»[3].

جـ ـ الشرف

أشرنا إلى موضوعي حب الذات، والكراهية وهي من المسائل ذات الصلة بالجانب الأخلاقي في الإنسان، وبالعلاقات الاجتماعية بينه، وبين أقرانه.

وفي هذا الموضع نبحث مسألة جديدة أثارها الفيلسوف في مواضع كثيرة في نصوصه، وهي مسألة الشرف، أو ما يعنية بلفظ «الرجل الشريف» honnête — un homme وهو يعني في اصطلاح القرن السابع عشر الرجل الثائر المتحمس رمز الأخلاق، والمبادىء في مجتمع فاض بالقلاقل والحروب. والتوتر السياسي، والاجتماعي، والديني خاصة في فرنسا.

---

(١) Ibid pen 454. P. 238.

(٢) Ibid VI pen N 498 P. 243.

(٣) Les Pensèes; sec VIII pen N 456, P. 239.

وكان «بسكال» يود أن يصبح رجلاً شريفاً وقد أفصح عن ذلك في بعض نصوصه يقول في أحداها: إنني لا أحب أن يصفني أحد بسبب ما أذكره أنني شخص شريف لأن هذه الصفة لا تعجبني كصفة إنسانية، فمن المظاهر السيئة أن يتذكر الإنسان كتاب قرأه إثر رؤيته لكاتبه فإنني لا أود أن يتلمس في أحد أية صفة إلا عندما تتيح فرصة لقائه معي حتى يتسنى له الكشف عن صفة ما في ذاتي»[1].

ويتضح لنا من تحليل هذه أن «بسكال» كان يهدف لأن يوصف بالرجل الشريف دون أن يوصف بغيرها، فإنه لا يسعد بأن يصفه أصدقائه بصفة «عالم رضى Mathèmaticien أو مبشر prèdicateur أو بليغ èloquent لكنه يود بل يفخر بأن يوصف بهذه الصفة الإنسانية موضع إعجابه، ومحل احترامه ألا وهي رجل شريف. ويضيف «بسكال» قائلاً: بأنه يود أن يلمس فيه الناس هذه الصفة العالية عن طريق مقابلته. والتحدث إليه شخصياً، ولا يرغب في أن يعرف عن طريق كتاب أو مؤلف له يتداولونه فيما بينهم.

كما يرى أن نعته بهذه الصفة كفيل بإرضاء غروره فليس من الضروري عنده أن يصبح عبقرياً، أو رياضياً، بل يكفيه أن يصبح شريفاً فهي صفة تكفي وحدها لإشباع ميول نفسه، يقول في هذا الصدد: «تنطوي نفس الإنسان على دوافع كثيرة، يميل إلى إشباعها. . . فهم يقولون عني: إنني رياضي بارع، إن هذا ليس مهماً، أو لعلهم يتصورونني قضية رياضية، ولعلهم يقولون: إنني محارب بارع وبذلك يهاجمونني في موضعي الحصين ومع كل ما يصفوني به من صفات فإنه لا توجد غير صفة رجل شريف هي ما ترضي كبريائي بصفة عامة[2].

والحق أن «بسكال» يحاول أن يثبت أن التسلح بالأخلاق، والشرف هما

---

(١) Ibid pen N 35. P. 58.

(٢) Ibid pen N 36, P. 59.

أقوى ما في الوجود فلا يكفي علم الإنسان بالأمور العلمية والطبيعة، بل يكفيه علمه بالجوانب العملية وعلى رأسها الأخلاق، يقول: «إن معرفتي بالأشياء الخارجية لن يعوضني عن جهلي للأخلاق في أوقات الشدة في حين تغنيني معرفتي بالعادات، والتقاليد عن معرفتي بالأشياء الخارجية»[1].

وتبين هذه الخاطرة أن الأشياء الخارجية لا يمكن أن تعوضني عن نقص الأخلاق فالحقيقة أن العلوم الطبيعية لن تفيد الإنسان بقدر ما تفيده الأمور العملية وخاصة الأخلاق، وذلك في وقت الشدة، والألم وقياساً على النص فإنه يقول: «إن الناس إنما تتمسك بالأمور العملية، والأخلاق حتى تستطيع مواجهة الحياة فالأمور العلمية، والطبيعية لن تدفع عنهم غائلة لزمن هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأمور الطبيعية إنما يتسع أفقها بحيث تحتاج إلى مجهودات مستمرة عبر الزمن لكي تصل إلى القدر الذي يفيدنا منها، أما الأخلاق فنحن بحاجة إلى علم كامل بها فهي التي تعوضنا عن النقص في العلم الطبيعي، والرياضي وغيرهما من العلوم غير العملية.

ويذهب «بسكال» في الإشارة إلى أهمية السلوك الأخلاقي بقوله: «نحن لا نعلم الناس كيف يكونون شرفاء، فإنهم لا يفتخرون إلا بمعرفة أمر واحد فحسب وهو أنهم لا يتعلمون شيئاً على الإطلاق»[2].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن الناس ينفتحون على المعرفة، ويتجهون إلى التعليم من كتاب الطبيعة الكبير الذين يجهلون أشياء كثيرة عنه، ولقد قال الفيلسوف اليوناني سقراط ما يقترب من هذا المعنى: «كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً» وذلك يعني أن مسألة المعرفة مسألة مواجهة لها فلا يمكن للمرء أن يقول عنها إنه يعرف عنها كل شيء فلا بد من الدراسة،

---

(١) Ibid pen 63 P. 69.

(٢) Ibid 68 P. 64.

والبحث حتى يعرف الأمور الخارجية. وفي كل مسألة من المسائل فإن الإنسان عندما يبدأ بحثه بمعرفته عن العلم فإن ذلك سيعطل مسيرة بحثه وسيمتنع عن تناول الواقع بالدراسة، والبحث فنحن لا نعلم شيئاً عن الأمور الطبيعية حتى نتصدى لبحثها، ولكننا لا نستطيع أن نعيش كبشر بدون أن تكون لدينا مثل للسلوك الأخلاقي.

د ـ الإرادة بين العقل، وميول الجسد:

تبين لنا مما سبق أن الإنسان أو (الرجل الشريف) عند «بسكال» هو ذلك الشخص الواضح، الثائر المتحمس الذي يتحلى بالخصال الحميدة، وكيف أنه قد خلع على نفسه هذه الصفة أو اللقب.

وفي هذا الموضوع فإنه يحاول أن يوضح دور العقل، والعاطفة في حياة الإنسان فيقسم الناس إلى ثلاثة أنواع، يقول في هذه المناسبة: «هناك ثلاثة أنواع من الناس تحكمها أمور ثلاثة هي الحس، والعقل، والإرادة.

يمثل النوع الأول الملوك، والأغنياء وهم يميلون إلى نداء الحس. أما العلماء، ومحبو الاستطلاع فيمثل العقل موضوع تعقلهم ويمثل الحكماء النوع الثالث وهم من يتجهون بإرادتهم الوجهة السليمة، العاقلة المتزنة في سبيل تحقيق العدالة وفوق هؤلاء جميعاً تمتد يد الله تهيمن على كل الأمور وتبسط إرادتها على العالم. ومع ذلك فإن الشهوة تستبد بموضوع الجسد إلى حد بعيد، كما يسيطر الشغف على موضوع حب الإستطلاع بينما يبرز كبرياء النفس وسموها على الأمور المتعلقة بالحكمة. ولا أعني باقتران كبرياء النفس بالحكمة استحالة بلوغ المجد والكبرياء. غير أن هذه الموضوعات لا تمثل المضامين الحقيقية التي يبرز فيها كبرياء النفس وسموها. لأننا حينما نصف إنساناً بالعلم فإن ذلك لا يعني عدم صحة كونه جميل الخلق أو عادل كريم.

ومع أن صفة العلم لا تحول بين الإنسان والعدالة (أي تمنع كونه عادلاً) إلا أنه ليس من الضروري ارتباط العلم بالعدالة. أو الحكمة، فهذه مرتبة أخرى، وموضوع يجد نفسه لدى الحكماء. فنحن لا يمكن أن نقول عن رجل إنه حكيم وليس رفيعاً ذا كبرياء ذلك أن هذه الرفعة وهذا الكبرياء هما ما تقتضيه العدالة. وأن الحكمة هي المكان الخاص بما هو لطيف وجميل، ومعتدل[1].

ويتضح لنا من النص السابق أن «بسكال» يميز بين ثلاثة أمور في الإنسان، هي الجسد، والعقل، والإرادة، وقد أوردنا هذا التمييز الذي سبق أن صورة «أفلاطون» من قبل حينما تكلم عن ثلاثية النفس، وجعل العقل يتحكم في إرادة الإنسان عن طريق العلم الكامل بالفضيلة ذلك أن «بسكال» قد أفسح مجالاً للضعف الإنساني فنراه يتيح مجالاً للخطأ، والشر عن طريق تحكم الميول الجسدية في إرادة الإنسان فهو يرى أن الجسد بما فيه من غرائز، وشهوات هو في حد ذاته مصدر الخطيئة، والشر وأن فريقاً من الناس يتمسكون بهذه الحياة التي يتعلقون خلالها بالسلطة، والثروة والمقتنيات المادية الضخمة مثل الملوك، وغيرهم وهؤلاء تحتجب أنظارهم عن الحكمة، والمعرفة.

أما الفريق الثاني من الناس فهم الذين يتملكون حب الإستطلاع والعلم وهم من نسميهم بالعلماء وهؤلاء إنما يتعلقون بالعقل فيكون منطلقهم وغايتهم المعرفة. أما الفريق الثالث من الناس فهم الحكماء الذين يكون مدار جهدهم حول الإرادة وترويضها وهم يستهدفون من ترويضها تحقيق العدالة بالنسبة لأنفسهم أي اتزان السلوك، والنظرة الصحيحة المستقيمة إلى الحياة وإلى الأمور العملية لتحقيق السعادة للمرء. والإرادة هنا إنما تستند إلى أحكام العقل، وإلى الخبرة، والتجربة لتحقيق العدالة، وإذا حادت عن هذا الطريق.

---

(١) Ibid pen N 46. P. 240. 241.

وارتمت في أحضان الجسد، وغرائزه فإنها تكون مصدراً للشرور والرذائل، والابتعاد عن العدالة الحقة، وعند «بسكال» نرى هذه المواقف الثلاث لا يرتبط أحدها بالآخر ارتباطاً ضرورياً إلا إذا جاء ذلك عن طريق الصدفة فليس من الضروري أن يكون المتعلق بالجسد عالماً، أو غير عالم مع أنه لن يكون حكيماً لشغفه بثروته، وحب ذاته، وكذلك من الضروري أن يكون العالم حكيماً مع أنه قد يحدث أن يكون كذلك فيجيء هذا من قبيل الصدفة التي لا ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالمعرفة. وكذلك فإنه من الضروري أن يكون الحكيم عالماً فليس هناك ارتباط ضروري بين الحكمة والوصول إلى ذروة المعارف الطبيعية، والرياضية.

ويريد «بسكال» من هذا النص أن يؤكد لنا ـ كما سبق أن أشار ـ أن الحكمة ومدارها الإرادة هي موضوع أخلاقي، وأنه لا صلة بين الأخلاق كعلم عملي، والعلوم النظرية الأخرى كما قد يتبادر إلى أذهان القدماء من ارتباط وثيق بين المعرفة العلمية، والفلسفية والحكمة. ويذهب «بسكال» في خاطرة أخرى إلى تأكيد هذا الموضوع فيقول: «إنه قد نجمت عن هذه الميول الثلاثة ثلاث طوائف، ولم يفعل الفلاسفة أكثر من أتباعهم إحدى هذه الميول إما إلى الفعل، وإما إلى الإرادة»[1].

ويذهب الفيلسوف بعد ذلك إلى الإعلاء من قيمة العقل في كل مؤلفاته مبرزاً مكانته الرفيعة فيجعله منطلقاً للإقناع الشخصي، والمنطقي، وهو يشير إلى ذلك في خاطرة يقول فيها: ـ «يقتنع المرء عادة بالأسباب التي يكتشفها بنفسه أكثر من تلك التي يعرفها عن طريق الآخرين»[2] وهنا يتبين موقف

---

(١) Ibid sec VII pen N 461 P. 241.

(٢) Ibid pen N 10. P 50.

«on se persuade mieux se pour l'ordre par les raisons qu'on a soi — même. trouvèes que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres»

الإنسان من العقل، واسترشاده بقواعده أكثر مما يسترشد بآراء المحيطين به.

ومن هذا الموقف يمكن أن نفهم محاولته للتصدي لمشكلة الغيرية والإيثار أي محاولة الخروج بالإنسان من دائرة حب الذات، ومن ثم فإنه يتناول مسألة الحوار مع الآخرين، والدعوة إلى احترام آرائهم، وعدم التشبث برأيه الخاص الذي يعبر تمسكه به عن الأنانية وحب الذات.

وإذا كان «بسكال» يرى أهمية اقتناع الشخص برأيه فأنه لا يعني بذلك أن يظل الإنسان منغلقاً على نفسه فحسب فالحياة الفكرية تبادل وجهات نظر، ومحاولة اقتناع بآراء الآخرين. فيدعو - في مناسبة احترام الآراء - إلى مسألة التأني في الحوار والأخذ بوجهات النظر الأخرى، فقد يحدث أحياناً أن يوجه شخص ما نقداً معيناً إلى آخر في محاولة لإثبات خطئه، فينبغي عليه عندئذ أن يراعي الاختلاف الطبيعي في وجهات النظر، وعندما تكون وجهات نظر الآخرين صحيحة فيجب الاعتراف بذلك، وعند حدوث العكس فإنه يجدر بنا أن نوضح للآخرين وجوه الخطأ ونواحي الضعف في تصوراتهم عندئذ سيقتنعون برأينا عندما يدركون أنهم قد أغفلوا بعض جوانب الموضوع، فالتصريح بالحقيقة لا يغضب المرء بقدر ما يغضبه إتهامه بالخطأ بغير اقتناع كامل بأنه كذلك. وربما يقع الخطأ عندما لا يستطيع المرء إدراك كل الأمور، ويتصور الصواب فيما يراه من وجهة نظره الخاصة، لا سيما فيما يختص بمجال المشاعر التي غالباً ما تكون حقيقة»[1].

وعلى هذا النحو فأنه يبرز دور العقل وأهميته في مسايرة الحياة الواقعية والعملية ويرى أنه كلما اتسع نطاق المؤمنين به كلما ازداد الوعي الثقافي والفكري بينهم، على نقيض عامة الناس الذين لا يلحظون هذا الفارق، يقول

---

(١) Ibid pen N 3. P 52.

«بسكال» «يلاحظ أنه كلما اتسع مجال العقل وجدنا عدداً كبيراً من المبتكرين ذوي الأصالة في حين لا يلحظ عامة الناس ثمة تمييزاً بين الناس جميعاً»[١].

ويرى «بسكال» أن العقل يتجه طبيعياً إلى الاعتقاد، في حين تتجه الإرادة نحو الحب ولو كان موضوع هذا الحب خاطئاً[٢].

ومع أنه يسعى إلى إبراز أهمية العقل بيد أنه من جهة أخرى لا يغفل أمر العاطفة Passion في ميتافيزيقاه حيث يجمع الإنسان بين العقل، والعاطفة اللذين ربما تسببا معاً في شقائه بنفس الدرجة وإن كانت العاطفة تبدو أسرع في الإفصاح عن غضبه وعذابه وهو يقول في معنى ذلك: «ليس هناك من هو أكثر شقاءاً أو بؤساً misèrable من الإنسان، فهو الذي ينطوي على العاطفة.. إن هذا لا يحدث للجمادات فالمنزل المهدم لا يشعر بالبؤس لانهدام جدرانه!»[٣].

وإذا كانت العاطفة هي السبب المباشر فيما يشعر به الإنسان من الشقاء والبؤس، فإنها ترتبط من جهة أخرى بفكرة الواجب فهي التي تدفعنا إلى فعل ما نرغب فيه في وقت كان يقتضينا عمل شيء آخر؛ ومن ثم يوضح لنا «بسكال» أن العاطفة إنما تنحرف بنا عن أداء الواجب في بعض لحظات فالإنسان إنما يتجه بكامل رغبته، وما يرغب فيه في المقام الأول.

وكما يفسد الإنسان عقله فإنه يفسد عاطفته كذلك. ولما لا يفسدهما وهو الذي يشكلهما عن طريق الحوار الذي عن طريقه يمكن أن يفسدهما

---

(١) Ibid pen N 7, P 50;

«A mesure qu'on a plus d'esprit on trouve qu'il ya plus d'hommes originaux les gens du commun me trouvent pas de différence entre les hommes»

(٢) Ibid sec II pen N 81.

(٣) Ibid pen N 164, P 96.

أيضاً. وعلى هذا النحو يصبح الجيد من الأشياء مثله مثل الرديء منها يكون له دوره في تشكيل العقل، أو في إفساده فينبغي إذن على الجميع أن يتعلموا كيف يختاروا حتى يتمكنوا من تكوينه، والمحافظة عليه صالحاً، ولن نتمكن من إقامة هذا الاختيار إذا لم نكن قد قمنا بالتكوين وامتنعنا عن الإفساد وهكذا يقع الدور، ويصبح الذين يفتلون منه هم السعداء[1].

ومن ثم يجب على الإنسان أن يحافظ على عقله وأن يفعل من الأشياء ما ينميه لا ما يفسده. وهكذا فإن غير السعداء الذين لا يفلتون من الدور هم الذين تتعاقب لديهم حالات إفساد العقل مع حالات تنميته فإذا اختاروا أمراً يفسد العقل فإنهم لا يلبثون أن يكتشفوا كيف أن هذا الاختيار انتهى بهم إلى سوء المصير فيثوبون إلى رشدهم، ويعودون إلى حكمة العقل، ويعملون على تكوينه وتنميته وإعلاء كلمته فإذا كتب لهم الخلاص من سوء الاختيار بعد ذلك فإنهم يستمرون في إتباع العقل، وفي ذلك يكون خلاصهم، وسعادتهم.

هـ - بين الإرادة، والغريزة

ذكر «بسكال» في الموضوع السابق مكانة العقل، والعاطفة من فلسفته وبين دورهما في تكوين شخصية الفرد، وهو في هذا الموضوع يبين لنا دور الإرادة، والغريزة في الشخصية وأثرهما على حياة الفرد فهو يرى أن الغريزة هي الدافع الذي يسمو بنا ويتجاوز طبيعتنا على الرغم مما تعانيه من شقاء يكاد يخنقنا»[2].

وهكذا تسهم الغريزة بالإضافة إلى التجربة في تعرف الإنسان على ما تنطوي عليه طبيعته الإنسانية، فالغريزة، والتجربة هما الشيئان اللذان يعرف

---

(١) Ibid pen N 6 P 46.

(٢) Ibid pen N 411, P. 212.

بهما الإنسان كل طبيعته[١]، وهكذا يستطيع المرء أن يتعرف على طبيعته الإنسانية عن طريق غريزته وتجربته، وإشارة «بسكال» إلى هاتين المسألتين فإنما يفسحان أمامه المجال إلى دراسة علم النفس فهو يبحث في سلوك الإنسان، وعلاقته بالغريزة، والتجربة وكيف تساعد غريزة الإنسان الفطرية مع ما يحصله من تجارب وخبرات في حياته على تفهم سلوكه الشخصي.

وترجع أفعال الإنسان، وسلوكه إلى ما تنطوي عليه ذاته من رغبة، وقوة فهما يكونان مصدر جميع الأفعال والتصرفات من رغبة، وقوة «ذلك أن الرغبة هي التي تدفع أولى العزم، والإرادة أما القوة فهي التي توجه لا إرادة لهم من البشر»[٢].

ويقصد «بسكال» من تلك الخاطرة أن الرغبة أو الميل تسهم في تقوية الإرادة، في حين تساعد القوة على تكوينها لمن يفتقدون إليها. والإرادة الحقيقية لا تستطيع إرضاء نفسها على الإطلاق لأن تمرد الإنسان يجعله غير راضٍ لا بإرادته، ولا بغيرها يقول «بسكال»: «إن الإرادة الحقيقية لا يمكن أن ترضي ذاتها مطلقاً مهما كان لصاحبها من قدرة على ذلك، أما في حالة الإنسان المغلوب على أمره الذي لا يمارس حرية إرادته والذي يحجم عن الاختيار، فإن كل شيء، وكل فعل يقدم إليه يكون جاهزاً بدون فكر أو إرادة أي في صورة أمر لا دخل لإرادته فيها، وهو يتبع كل ما تأمره به الجماعة بدون وعي، أو تفكير فيقلد أفعال الآخرين، ويلتزم بالمماشاة معهم في آرائهم دون

---

(١) Ibid, sec VI, pen N 896 P. 200.

(١) «Deux choses instruisent L'homme de toute sa nature, l'instinct et l'expèrience».

(٢) Ibid sec V, Pen N 334, P. 161.

أي نقد، أو اعتراض أو فهم لحقيقة ما يفعل، ومعنى ذلك أنه يزعن إزعاناً تاماً لإرادة الآخرين دون أن تكون رغبة، أو ميل إليها»[1].

وتسهم الرغبات، والميول في تكوين الإرادة لأن من يختار يريد، ومن يريد يختار، ولكن الشخص الذي لم يتعود على ممارسة الإرادة مهما كانت لديه الرغبات[2] فسوف يفتقد القدرة على الاختيار، بل على الطاعة. إن هذا الشخص الذي توجهه قوة الآخرين، لا يستطيع أن يسير وحده على هدى بصيرته بإرادته الحرة، بل توجه بالقوة كما توجه السائمات بدون أن يتعود على ممارسة الفعل الإرادي الحر، فيصبح دائماً في انتظار أوامر الآخرين، بل ويسعد بذلك.

وإذا كان «بسكال» يفرد لنا في خواطره رأيه في مسألة الإرادة، والغريزة ودورهما الفعال في الشخصية الإنسانية فأنه من جهة أخرى يميز تمييزاً حاسماً وأساسياً une difference universelle et essent بين أفعال الإرادة وأفعال العقل فهو يعتقد أن الأفعال الصادرة عن الأولى تعد أحد العوامل الأساسية ليس في مسألة الاعتقاد فحسب، بل لأن باستطاعتنا الاتجاه بها نحو الأشياء

---

(١) Ibid «la coucupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions la coucu-piscence fait les volontaires la force les involontaires»

(٢) يذهب «بسكال» إلى أن فصل الإرادة عن الميول والغرائز يزيد عن قوة العقل في حين أن الاتجاه بها نحوهم يضعفه. فالهوى يعد أكثر تأثيراً على الإرادة من العقل. والحق أن الحكمة إنما تتأتى من التزام الإرادة بأحكام العقل، في حين يقع الشر والرذيلة من خضوع الإرادة لأحكام الهوى، وللغرائز الحسية Pensèes, Sec V Pen N 344 P. 191
يقول «ديكارت» ـ في هذا الموضوع : ـ «لما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل وتختار الذلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ والإثم.

ديكارت، التأملات «عثمان أمين ـ مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٦٥م ط ٢ التأمل الثالث ص ١٣٦.

التي نستريح إليها سواء كانت هذه الأشياء حقيقية vraies أم خاطئة، ولهذا فإن رغبة الإرادة في فعل شيء ما إنما تدفع العقل معها إلى تأمل ذاته، ومن ثم يحكم بما يراه في ذاته فيحكم بما يراه أمامه من حيث إنه يتمشى مع الإرادة ويتجه معها إلى رؤية الشيء الذي ترغبه»[١].

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة ربط «بسكال» بين أحكام العقل، وأفعال الإرادة فرأى أن الإرادة تقود العقل، وتمكنه من إصدار أحكامه الحقيقية أو الخاطئة على الأشياء.

وهذا الرأي الذي ساقه «بسكال» إنما يتناقض تماماً مع رأي «ديكارت» في هذا الصدد، فالأخير يفصل فصلاً تاماً بين العقل، وما يصدره من أحكام، وبين أفعال الإرادة، وما ينتج عنها من أحكام كذلك لأن الأفعال الأولى، أو (العقلية) صادرة عن أحكام واضحة، متميزة، جلية، وصادقة بذاتها. أما الإرادة فهي مصدر الخطأ erreur يقول «ديكارت» في «مبادىء الفلسفة» «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وإنها لذلك مصدر لأخطائنا».

وهكذا يتبين لنا الفارق الأساسي بين أحكام العقل، والإرادة عند كل من الفيلسوفين والذي نتج عن اقتراب «بسكال» الشديد من الدين مسبقاً الإرادة على العقل.

٢ ـ السعادة، والسلوك الخلقي: ـ

يعد موضوع السعادة من المسائل التي شغلت عقول الفلاسفة قروناً من الزمان من حيث إنها غاية كل فعل خلقي.

وقد اختلفت وجهات نظر المفكرين منذ القدم حول سبل تحقيقها والطرق المؤدية إليها فمنهم من رآها في رضا الفرد واقتناعه بحياته الراهنة.

---

(١) Ibid.

ومنهم من تصورها ممثلة في محاولة إرضاء الآلهة .في خين رأى فريق آخر أنها مبدأ الحياة الروحية، والعمل من أجل الآخرة(الأبدية السعيدة) كالفلاسفة المسيحيين .

وقد تناول فلاسفة اليونان هذا الموضوع في فلسفاتهم فنجد أن سقراط مثلاً يبحث في مسألة الأخلاق الفردية، ويذهب إلى أن السعادة تكمن في رضاء الضمير، وخلاص النية، والاتجاه إلى الله بالعبادة، ومحبة الآخرين مما يذكي الشعور بها. أما أفلاطون فقد تمثلت السعادة عنده في الحصول على الخير الذي يعني محاولة الوصول إلى الله «مبدأ الخير أو الخير بالذات»[١] .

وتتمثل فكرة الخير عند «أرسطو» في الحركة التي تقوم بها المخلوقات المتنوعة لكي تتشبه بالخالق، وتسعى جاهدة لتمثله وتكمن سعادتها في حركتها الدائمة به .

كذلك كانت للمدارس المتأخرة رأى في موضوع السعادة فقد رأى الرواقيون أنها محصلة اللذة والاستمتاع الحسي، في حين ذهبت الرواقية إلى تأكيد جوانب الخير والفضيلة باعتبارها طريق تحقيق السعادة .

وكان دور الفلسفة المسيحية كبيراً في السعي وراء طلب السعادة المحدودة في طلب الخير الحقيقي . وقد ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن الخطيئة الأصلية هي أصل الشر في العالم وأن الشيطان هو المحرك الأصلي على الإتيان بها، ويأتي المسيح ليخلص البشر من شرها، وتنبع السعادة من التوبة، والخلاص حيث يتوب الإنسان بالأولى عن كل ما اقترفه من ذنوب فيمهد لنفسه طريق الخلاص، ويعتبر القديس «أوغسطين» ـ الذي لا يمكن فصل اللاهوت عن مذهبه الفلسفي ـ ممثلاً لهذا الاتجاه المسيحي فقد كان يرمي إلى نوع من السعادة يتأتى من السعي في طلب الحكمة، والحقيقة التي هي أصلاً إلهية، فالحكمة هي التي تهبنا المعرفة؛ ومن ثم فإن طلب الحقيقة

---

(١) Zeller, **Outliness of the history of greek Greek** Philosophy P 15.

هو طلب الحكمة التي هي أصلاً إلهية فهي التي تهبنا المعرفة، ومن ثم فإن طلبها هو طلب الحكمة التي تنتهي بنا إلى شعور جارف بالسعادة الروحية الوثيقة الصلة بالعاطفة التي تؤدي إلى الفضيلة. وبذلك يتعارض رأي القديس «أوغسطين» مع مذهب «الرواقية» الذي ينكر العاطفة، وإذا كان بعض الفلاسفة قد رأوا أن الروح هي مصدر السعادة فقد ذهب البعض الآخر إلى أنها تنبع من مسايرة العقل والالتزام بأحكامه وقواعده الواضحة، والمتميزة ـ على ما ذهب «ديكارت» مثلاً ـ فعلى الرغم من إيمانه بالعقل إلا أنه كان مؤمناً بما يمكن أن يصيب الإنسان بفعل القدر الإلهي الذي لا مرد له، والذي يسعد بحدوثه خيراً كان، أم شراً، وكان يرى أن موضوع السعادة Beatitude هو الشعور الذي تتمتع به النفس بعد الموت وهو شعور أعظم، وأشرف من أي شعور تشعر به أثناء حياتها؛ ومن ثم فلا تخشى الموت، ولا نتصوره شراً يحيق بأنفسنا، بل هو سعادة أبدية.

ولا تقل أهمية مسألة السعادة في الفلسفة الإسلامية عنها في الفلسفة المسيحية فنحن نجد أن ابن سينا Avicenne يفرد للحديث عنها جزء من كتاباته ويرى أنها إحساس الإنسان بأنه جزء من المجتمع، وذلك يستلزم وجود النبوة، والشريعة اللذين لا غنى عنهما لبناء الإنسان وسعادته، فالنبي (المشرع) يأتي للبشرية بقانون إلهي يضمن لها الرفاهية في الدنيا، والسعادة في الآخرة. كما عرض الفارابي لمسألة السعادة ورأى أنها العمل وفقاً لأحكام العقل الذي يقوم بمهمة الحكم على الأفعال بالخير أو الشر وهو يقول: «ألم تقل إن الله عقل قبل أن يكون إرادة فالخلق إنما يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته»[1]، وتتوقف سعادة الإنسان على المعرفة بالعلم الصحيح، وإن لم يفعل الشخص بمقتضاه.

---

(١) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة، مزيدة ومنقحة ص ٢٣.

٣ ـ السعادة، واللهو

بعد أن عرضنا لمسألة السعادة، وأبرزنا وجهة نظر الفلاسفة القدماء والمحدثين وتعريف «بسكال» لها نشير هنا إلى مسألة اللهو Divertissement [1] مبينين أهميتها في فلسفته، والأسباب التي دعته لمثل هذا السلوك الذي يدفعه للتسلية أو اللهو، وجدير بالذكر أن ظروفه الصحية، وما أحاطت به من معاناة قد دفعاه إلى ممارسة هذه الحياة لكي يتعزى عما أصابه من أمراض، ويسري عن روحه المتعبة المجهدة، كما سلك هذه الحياة لكي يريح ذهنه من طائلة الشك. وكان يبلغ في ذلك الوقت سن الخامسة والعشرين، وبعد أن ترك له والده بعد وفاته ثروة كبيرة جعلته من أشهر شخصيات عصره في ارتياد المجتمعات، والصالونات فعرف اللهو، ومارس لعب الحظ، لا سيما وقد تميزت هذه المرحلة من القرن السابع عشر بالترف المادي، والذهني،

على أي حال فإن هذه الحالة التي عاش فيها «بسكال» يؤم المجتمعات والنوادي، وينطلق في حرية ولا مبالاة، ولهو إنما كانت نتيجة ضرورية لأزمة فكرية ألمت به. ومن ثم فلم تدحض من قيمته العلمية والأدبية في عصره إن لم تكن قد أسهمت بنصيب وافر في مجريات الحياة الفكرية له فأفسحت معها المجال لظهور كلمات ومصطلحات جديدة في التعبير عن الأحوال النفسية للإنسان لم تعهد من قبل كمسألة «الملهاة» مثلاً التي يقول «بسكال» في

---

(١) يقصد باللهو أو التحول Divertissement ثلاثة معاني هي: ـ
أولاً: تحويل من شيء إلى شيء أي تحويل النقود من جهة إلى أخرى.
ثانياً ـ وتعني بالمعنى الثاني فسحة من الوقت أو الملهى (فترة من اللهو واللعب).
ثالثاً ـ أما المعنى الثالث فتعني به فترة مخصصة للرقص والموسيقى بين فصول المسرحية (فن مسرحي) nouveau pelit la rousse p. 312 1956 والمقصود بمعنى اللهو الوارد في فكر «بسكال» هو المعنى الثاني، ويقصد به التحول من حال إلى حال أي سرعة التغير في السلوك الإنساني، أي سرعة الانحراف والميل في الهوى، أو التغير أتباعاً له.

معرض حديثه عنها: «ينبغي ألا نوجه الذهن وجهة أخرى، إلا إذا كان للترفيه ولكن في الوقت المناسب، بحيث يكون على ما ينبغي أن يكون ذلك أن من يتجه إلى ممارسة الترفيه في غير الوقت المناسب إنما يجهد نفسه، ولكننا نتخلى عن هذا كله حين العمل الجاد، ولما كان خبث الشهوات يحدث لذة في فعل كل ما هو مضاد لما نريده، دون أن تمنحنا السرور، وهو العملة التي نبذل من أجلها كل مطلوب»(١).

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن للراحة وقت مناسب، وللعمل كذلك إلا أن صراع شهواتنا يريد أن يوجهنا إلى أن نفعل ضد إرادتنا دون أن يمنحنا في النهاية سروراً حقيقياً، وهو الجزاء الذي نبذل من أجله كل مراد، والحق أن الشهوة تفرض علينا أفعال مضادة للفضيلة، ونتصور أنها تحمل لذة حقيقية في حين أننا لو فعلنا الأفعال الحقيقية التي هي موافقة تماماً لفطرتنا كالخير، والفضيلة فإن اللذة التي ستنتج عن فعل الخير، أو الفضيلة ستكون لذة أكثر مشروعية وأكثر اتفاقاً مع الفطرة، وتكون هذه اللذة هي الثمن، أو الجزاء الحقيقي لما فعلنا. من أفعال مطابقة للخير، وللفضيلة.

وعلى هذا النحو يسعى الإنسان وراء اللهو المستمر بحثاً عن السعادة فيتوجه إلى دور التسلية أو يمارس الألعاب الرياضية بقصد شغل نفسه دائماً. غير أنه يشعر أثناء لهوه بإرادة اللهو، والخلود إلى الراحة، على حين يشعر أثناء الراحة أو الوحدة بالشقاء، ويتسرب إليه الضجر، والملل الذي يحاول جاهداً أن يخرج منه ليشتغل ويلهو من جديد. ومعنى ذلك أن الإنسان عندما يستريح يشعر بأنه يريد أن يخرج من هذه الراحة، بل يجد في البحث عن الخروج منها، وهنا نلاحظ تأرجح الإنسان بين الموقف، وضده وما يترتب على ذلك من حيرة وارتباك.

---

(١) **Pensèes; pen N 24 P. 54 — 55.**

وعلى الرغم من إشارة «بسكال» للملهاة والتسلية إلا أنه يذكر في الوقت نفسه خطورتها على الحياة المسيحية فيقول: «إن جميع أنواع اللهو الكبرى ذات خطورة بالغة على الحياة المسيحية، لكنه، لا يوجد من بينها مما ابتدعته العالم من ملاهي ما هي أخطر من الكوميديا أو الملهاة إذ أنها تصور لنا المشاعر بطريقة طبيعية لأنه كلما بدا هذا الحب بريئاً للنفوس البريئة فأنهم يكونون أكثر استعداداً للوقوع تحت أغوائه ذلك أن عنفه إنما يبهج حبنا لذواتنا الذي يشكل في الحال رغبة لإحداث نفس التأثيرات التي نراها وقد تمثلت (ظهرت) أمامنا فيتكون لدينا في نفس الوقت شعور أو وجدان قائم على شرف هذه النفوس النقية فتتوهم أن هذا لن يجرح طهارة هذا الحب الذي يبدو لهم في صورة عاقلة حكيمة فإن القلب يخرج من الملهاة بإحساس مفعم بجميع أنواع الجمال، وألطاف الحب بحيث تستميل براءته النفس، والعقل معاً إلى درجة كبيرة وبذلك تتهيء النفوس والعقول إلى استقبال تأثيراته الأولية، أو أكثر من هذا للبحث عن فرصة لتوليد هذا الحب في قلب فرد ما لكي يحصل على نفس المسرات ونفس التضحيات تلك التي سبق رؤيتها قد رسمت صورتها الكوميديا La comedie بشكل متقن، وهنا تأتي خطورة الملهاة على النفوس»[١].

ومن تحليل هذه الخاطرة نجد أن «بسكال» يرى أن جميع أنواع اللهو تشكل خطورة على نقاء الحياة المسيحية وهو يجعل من الملهاة كصورة من هذه الملاهي مثالاً يشكل أعلى درجات الخطورة على المسيحي، وحياته. لأنها تصور لنا مشاعر الحب الإنساني بدرجة مثيرة ودقيقة تستميل النفوس إليها، وهي تصور الحب الإنساني بأسلوب يجعله مرغوباً، وموضوع لفبهجة والسرور عند الناس فتزيل الخوف، والخجل من نفوسهم حينما تبعث لديهم الجرأة في اتخاذ نفس المواقف وقبول نفس التضحيات التي تصورها الملهاة

---

(١) **Les Pensèes,** sec I pen N 11 P. 40.

بالنسبة لأبطالها فيكون ذلك دافعاً لهم إلى أن يمارسوا في حياتهم العادية نفس المواقف التي يتخذها أبطال هذه التمثيلية لكي تقع على نفوسهم نفس التأثيرات وهم حتى إذا لم يكونوا يواجهون بالفعل هذه المواقف في حياتهم فإنهم يسعون إلى أن يقعوا تحت تأثير الحب، وعنفه حتى ينعموا بنفس المشاعر التي تحدث لأبطال الملهاة العاشقين.

وكأن «بسكال» يرى أن الكوميديا كملهاة من بين أنواعها الملاهي إنما تشجع الناس وتحرضهم على الحب، وهو حب شخص ليس من نوع الحب الإلهي الذي تدعو إليه المسيحية هو حب ينصب على الذات، والجسد وتكون التضحية فيه من أجل الذات لا من أجل الله أو المسيح، ومن ثم فهو يبعد المسيحية الصادقة عن حياة الإيمان الخالصة ويربطها بمباهج الدنيا، وملذاتها، وملاهيها لأن غايته هو الاستمتاع الكامل، وهذا ما ينهي عنه الإيمان المسيحي فضلاً عن الإشارة إلى أن العقل حينما يقع تحت تأثير الحب إنما يعطل ملكته وحكمته في استهوائه لكل ما فيه منطق، وحكمة فيقع عندئذ تحت براثن الهوى، ويبعد عن مسار الحكمة، والإيمان، وهو يشير في هذا النص إلى أن هذا الحب قد يستفحل خطره على النفس نتيجة لما تعطينا له من صور بارعة مؤثرة قد يبدو للنفس كأنه مترف، ومنطوي على درجة عالية من الحكمة، والنقاء مع أنه يتعارض مع نقاء النفوس المؤمنة وبراءتها.

وعلى الرغم من أنه ينظر الملهاة كشيء خطير على نفس المؤمن المسيحي إلا أنه يعدها لازمة للإنسان الذي يكون بحاجة إلى بعض ساعات من التسلية، والترويح عن الذات ذلك أن الغالبية العظمى من الناس لا تقدر على البقاء الممتع في منازلها وقد عبر «بسكال» عن ضرورة الملهاة فقال في خاطرة له: «عندما أمعنت النظر في النشاط المتنوع للبشر، وما يتعرضون له من مخاطرة، ومأساة على غرار ما تحدث في البلاط الملكي وفي أثناء

الحروب التي ينتج عنها الكثير من المعارك، والفتوحات الجريئة كما تتولد عنها عواطف ومشاعر جمة يتبين لي أن مأساة الإنسان إنما تتأتى من شيء واحد فحسب وهو أنه لا يستطيع أن يستمر على وضع واحد بعينه فالرجل صاحب الثروة يكفيه كي يعيش أن يعرف كيف يبقى في بيته مستمتعاً بهذا البقاء فالناس لا تبحث عن الملاعب، والملهاة إلا لأنهم غير قادرين على البقاء الممتع في منازلهم.

ومن تحليل هذه الخاطرة التي كتبت تحت عنوان «Divertissement»يتبين لنا أن الفيلسوف يدعو إلى الملهاة، ويتصورها شيء لازماً للمجتمعات، والأفراد إذ أن رتابة الحياة، وما تنطوي عليه من روتين ممل يدفع بالإنسان عادة إلى أن يخرج عن هذا الروتين الجامد فيكسره، ويخرج للملهاة، والمتعة التي لا يجد لها مكاناً رحباً في حياته المضطربة المزدحمة بالعمل، والمشقة. ففي الحقيقة أن المأساة التي تعيشها المجتمعات من جراء الحكم الملكي المستبد، أو من جراء الحروب التي ينجم عنها الكثير من المعارك والأزمات الاقتصادية إنما تدفع بالإنسان إلى حالة من القلق، والتوتر النفسي لا يستطيع الخروج من نيرها إلا إذا حاول نسيان مأساته الشخصية، وخرج على نظام حياته المعتاد فذهب يلهو، ويتسلى خارج بيته، ولو أن الفرد العادي قد امتلك من الثروة والمقدرة الكثير لكان قد لهى وتمتع في حياته، وسرى عن نفسه المتعة تماماً كما يحدث بالنسبة للشخص الثري الذي يملك القدرة على خلق جو من المتعة، والسعادة، والراحة في منزله بما يتوافر لديه من إمكانيات، ومن ثم يحب البقاء بالمنزل مستقراً في ملهاته مروحاً عن نفسه.

مما سبق يتضح أن الملهاة تعالج يأس الإنسان وضجره بيد أنها شديدة الخطر لأنها تفقده ذاته بطريقة لا شعورية على حين يصاب بدونها بالملل والسأم والقلق. ومن ثم أشار «بسكال» إلى أهميتها بقدر ما شعر بدرجة

خطورتها يقول في ذلك: «يعد التحول أو «الملهاة» هو الشيء الوحيد الذي يعزينا فيما نعاينه من شقاء إلا أن هذا التحول غالباً ما يشقينا ويعذبنا لأنه يحول دون تفكيرنا في ذاتنا، ويفقدنا نفوسنا لا شعورياً وبدونه يعيش الإنسان في ملل يدفعه إلى البحث عن وسيلة أقوى لكي يخلص منه فتكون الملهاة هي الطريق، أو التحول الذي يسلينا ويبلغ بنا - بطريقة لا محسوسة - حافة الموت»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا التالي: -

أولاً: أن التحول أو الملهاة هو الشيء الذي يعالج شقاءنا وضجرنا.

ثانياً: - على الرغم مما ينطوي عليه التحول من أهمية في حياتنا، غير أنه يعد منبعاً للشقاء يحول بيننا وبين التفكير في دواتنا، ويفقدنا نفوسنا بدون أن نشعر.

ثالثاً: على الرغم من خطورة الملهاة بيد أننا لا نستطيع الاستغناء عنها لأنها تساعدنا على الارتفاع فوق مستوى القلق واليأس والملل، وهكذا يبين لنا بسكال أهمية اللهو من جهة كما يشير إلى خطورته في الخروج عن مسيرة الحياة الحقة، أي «حياة النفس» عندما يسعى الإنسان في طلب ملذاته وأهوائه. يقول «بسكال» في ذلك: لو أنني كنت مؤمناً لكنت قد تركت اللهو، .... وأنني أقول لكم أنكم سوف تؤمنون لو تركتم اللهو، ولذا فعليكم أن تبدأوا لأنه لو كان في استطاعتي أن أمنحكم الإيمان لما ترددت في ذلك، لكنني لا أستطيع أن أفعل ذلك، ومن ثم لا أستطيع الشعور بحقيقة ما تقولونه إلا أنه في إمكانكم أن تتجنبوا الملذات Plaisirs لتشعروا بصحة ما أقوله[2] وهكذا تتباعد الهوة بين اللهو،

---

(١) Les pensees, pen N 191 — P 121.

(٢) Ibid pen N 242 P. 156.

والملذات وبين الإيمان الذي يتأتى مع وجود هذه الرغبات فلكي يؤمن الناس ويتثبتوا من إيمانهم يجب عليهم أن يتركوا اللهو، والتسلية، وأن يتجنبوا السعي وراء الملذات، والأهواء التي تنادي بهم عن فضيلة الإيمان، والتقوى، وإذا كان «بسكال» قد أرجع أهمية الملهاة إلى الترويح عن النفس في حالات الضغط السياسي، والحروب، والمنازعات فأنه قد ذهب أيضاً إلى أن الإنسان إنما يسعى لها في حالة عجزه عن الوقوف في وجه معرفة الموت، والشقاء، والجهل وعندما تحير الناس في التوصل إلى المعرفة الصادقة عن بعض ما يريدون معرفته، وكذلك عندما عجزوا أمام معرفة الإرادة في الموت التي تصنعها إرادة الله، وعن الوقوف أمام ضغط الشعور بالشقاء الإنساني الذي يحس به الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته، يقول «بسكال» في التعبير عن ذلك الشعور الوجودي: «عندما عجز الناس عن القضاء على فكرة الموت، والشقاء، والجهل فقد أدركوا أن الطريق إلى السعادة هي ألا يفكروا في جميع هذه الأمور»[١].

وهكذا فقد ذهب «بسكال» إلى أن الملهاة موجودة في الحياة الإنسانية بكل مضارها، ونفعها للإنسان فهي من الناحية الأولى تبعده عن الإيمان، والعبادة وتلقي به في بحر الملذات الذي يفقد فيه شعوره بذاته تدريجياً بطريقة قد تؤدي به إلى التهلكة. ومن الناحية الثانية فهي نافعة له من حيث أنها تقضي على الملل الذي يتسرب إلى حياته بتحويلها من حالة يأس، وشقاء إلى حال لهو تنسيه عذابه، وضياعه فيشعر بالسعادة بدلاً من الملل الذي يُعد آفة الحياة الإنسانية يفقد الإنسان في الشعور به، مشاعره وحماسه، وإحساسه بالحياة كما يحس بالعدم، والإهمال، والقصور، والخضوع والفراغ، ولهذا فسوف يلفظ الفيلسوف من نفسه

(١) Ibid.

شعور الملل، والقتامة noirceur والحزن tristesse واليأس dèsespoir»[1].

وعلى هذا النحو تصبح مسألة الملهاة ذات أهمية بالغة بالنسبة له لأنها «من بين الأمور التي تجعله سعيداً راضياً لا يفكر في مصيره أو موته»[2] وتبين هذه العبارة للفيلسوف أن حالة اللهو تضفي عليه شعور اللامبالاة فتنسيه التفكير في الحياة، والموت.

ومع أن مسألة اللهو تبدو هامة من وجهة نظره. إلا أنه يذهب إلى أن الإنسان يمكن أن يكون أكثر سعادة بقدر ما يكون أقل اتجاهاً إلى التحول على مثال الله، والقديسين، إلا أنه يكون سعيداً فحسب عندما يعيش الملهاة التي تلهيه عن مجرد التفكير في ذاته، ووجوده وقد عبر عن ذلك بقوله: «إذا كان الإنسان سعيداً، فأنه يكون أكثر سعادة بقدر ما يكون أقل اتجاهاً إلى التحول على مثال الله، والقديسين ولكن ألا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً عندما يستطيع أن يتحول» أو يلهو، أقول لا لأن هذا التغير يأتيه من الخارج، ولذلك فأنه يكون موضوعاً «تكأة» تضطرب بآلاف الأحداث التي هي نتائج لا يمكن الفكاك منها، أو توقيعها»[3].

وهكذا يذهب «بسكال» في جميع خواطره المتعلقة بالملهاة إلى بيان مدى خطورتها وعدم جدواها فهو يقول في واحدة منها: «لقد بين لنا الفلاسفة أن الخير الحقيقي لا يتمثل في الثروة، ولا في الخيرات الخاصة الظاهرية، أو في اللهو لأن كل هذه الأشياء تعد من قبيل الأمور العديمة القيمة»[4].

---

(١) Ibid pen N 131 P. 103.

(٢) Ibid, pen N 166, 120.

(٣) Ibid pen N 170. 120 — 121.

(٤) Ibid.

وهكذا يبدو «اللهو» من خلال هـذه الخاطـرة أمر لا فـائدة منـه لأن الاستمرار فيه يولد لدى الإنسان إحساساً باليأس، واللامبالاة ويترك الحياة الجادة والعمل، والبحث عن الحقيقة إلى حياة اللهو، يقول «بسكال» في هذا الصدد: «عندما أتأمل الكـون في صمته، وضيـاع الإنسان فيـه، وهو يحتـار في معرفـة ذاته، وتحـديد مكـانه وسط هـذا العـالم، ومصيـره في الحياة، ودوره فيها ثم مصيره بعد المـوت... عندمـا أتأمـل هذه الأمـور أشعر بالخوف والرهبـة تمامـاً كرجـل تركـوه نائمـاً بدون أن يعـرف مكان وجوده؟ ويعجز تماماً عن الخـروج من هذا المكـان الذي وضـع فيه... وإنني أنـدهش من حالـة الشقـاء التي يعـاني الإنسـان منهـا بـدون ملل، وهكـذا يعاني من هـذه الحالـة الكثيرون من حـولي، ممن انصرفـوا إلى ممارسة اللهو، ولم يتمسكوا بالحقيقة»[1].

وعلى الرغم من نجاحه في إعطائنا صورة واضحة لما تعانيه النفس من فكرة الموت، والشقاء، وشعورها بالعدم إزاء هذه الأفكار التي تسلبها الشعور باستمرار الحياة. إلا أنه بعد أن استعرض هذه المقدمة الوجوديـة التي يقول بها الوجوديون المعاصـرون عاد فـأشار إلى أنـه لمواجهـة هذه الأفكار العدمية يتعين على الإنسان أن يلهـو لكي ينساهـا فسعادتـه تكمن في تناسي هذه الأفكـار بينما أن الـوجوديين يجعلون من التعمق في هـذه الأفكار تأسيساً للتجربة الوجودية للذات، وأمـا نسيانهـا فهو إهـدار لمعنى الـوجود، وقـوامه، وحقيقـة الذات (الـوجود) تتـأتى من مداومـة التفكير، والإيمان الإنساني لا يكون موجوداً. أما عنـد «بسكال» فنحن نـراه يدعـو للهـو حتى يتمكن من النسيان فهـو فضيلة في حين أنـه عنـد الـوجـوديين رذيلة لأنه يعني الإنسياق مع الآخرين وإهمال الذات، ونسيانها.

---

(١) Ibid sec XI, pen N 693, P. 343.

خاتمة حول
الميتافيزيقا، والأخلاق
عند بسكال

رأينـا من خـلال عـرض الفصلين السـابقين اتجـاه فكـر «بسكـال» الـوجودي الـذي يعد مقـدمة لا غنى عنهـا لفكر الـوجوديين المعـاصـرين وأشـرنا إلى مـوقفه من الإنسـان (الذات المشخص، ومن حـريتـه. كمـا عرضنا لوجهة نظره في الأخلاق، وتحليله الـذات الإنسانيـة على نحو مـا يفعـل فلاسفـة علم النفس المعاصـرين مبرزاً أهميـة، دوافعه وحـاجـاتـه النفسيـة في دفع مسيـرة الحيـاة لهـا كمـا عـرض من قبـل لتجـربتـه مـع الإنسان، ذاته التي عرض لها في ميتـافيزيقـاه في «حكمة واقعيـة عملية» فتصـور أن الحياة لا تمضي على وتيـرة واحدة بـل أن الإنسـان يعيش في حالة تضاد مع نفسه، التي تنطوي على القوة والضعف، السخط والرضا. السعـادة والتعاسـة، والشعور بـالقرب من الله، والبعـد عنه وجميـع هـذه المتضادات، والمتناقضات تحملها الذات الإنسانية.

فالحق أن «بسكال» قد كتب ميتافيزيقاه، وهو يعاصـر مجتمع قلق، مضطرب، ويكتوي بنيران ظروفه الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية.

ولعله قـد أراد من فلسفتـه ألا تحلق في سمـاء الميتـافيــزيقـا وأن تعرض للإنسان عوالم مثالية، يجوب أرجائهـا بحثاً عن السعـادة، بل أنـه قد عاش تجربة الإنسان بكل وقائعها. سعيدة مريرة وعبر عن ذلك بقوله: «إن من طبيعة الإنسان ألا يمضي قدماً فحسب، بل له روحاته، وغـدواته فالحمى مثلاً تصاحبها رعشات، ولفحات، والشعـور بالبـرودة فيها يكـون مؤشراً على ارتفاع درجة الإصابـة بها مثله مثـل الشعور بـالحرارة تمـاماً، وكذلك يكـون الأمر بـالنسبة لاختـراعات النـاس من قرن إلى قـرن فإنهـا

تـرتبط فيما بينهـا. بمثل هـذا الأسلوب، وكذلـك فأن الـطيبـة، والخبث الموجودان في هذا العالم يخضعان بصفة عامة لمثل هذا المبدأ»[١].

ومن تحليل هذه الخـاطرة يتبين لنـا أن العالم لا يمضي في اتجـاه واحد لأن الأمور لا تسير تباعـاً في خط مستقيم، أو على وتيرة واحـدة بل أن السلوك البشري يستبد إلى أفعال متضادة، فالشيء الواحـد قد يقتضي أمـرين متضـادين الحـرارة، والبـرودة مثـلاً والسلوك الاجتمـاعي يقتضي الخير، والشر معـاً، وهكذا فـإن النظرة التي تـربط التفاؤل بسيـادة الخير كمـا هو الحـال عند «ديكـارت» تجد بـديـلاً لهـا من منـظور واقعي عنـد «بسكال» الذي يجعل للشر فاعلية في السلوك البشري، وقد كـان كل من القديس «أوغسطين»، و «سانت أنسلم»، و «ديكارت» ينـظرون إلى الشر باعتباره أمر عارض، وأن الخير هو الجوهر وأن الشـر ظن، وسلب لليقين وأنه من عمل المخيلة الكاذبة فحسب، ولهذا فإنه ليس من الله كما يقول المانوبون، وكما ورد في القرآن الكريم حيث تقول الآية: ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾ [٢].

أما بسكال فأنه يتخذ هنا موقفاً يختلف فيه عن هؤلاء لأنه إنما ينظر إلى الواقع الأخـلاقي نظرة علميـة فيرى أن كـل من الخير، والشـر واقعة تقابلها في السلوك الحيوي، وأن لكل منهما فاعلية في واقع الحياة.

ونحن نتساءل عما إذا كان «بسكال» يرى أن الله هو أصـل الشر كمـا أنه أصل الخير، أم أن الشر إنما يأتي من أنفسنا التي تنطوي على معارف ناقصة، وإنني أرى أنه يعتقد في وجهة النظر الأخيرة التي تنطوي على المعنى القـرآني

---

(١) **Les Pensèes,** Pen N 354, P. 196.

(٢) القـرآن الكريم، سـورة النحل آيـة ٥٣ ص قرآن كـريم، الهيئـة العـامـة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٦٨.

«ولـو لا دفع الله النـاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[1] فتصـور أن الخير، والشر موجودان في وقع الإنسـان، بل أنه يحملهما في أعماقـه، ولا سبيل إلى الخير إلا بالعودة إلى حظيرة الدين، والرجوع إلى الله في توبة، ونـدم لا عودة بعدهما إلى لهو أو عبث كالذي كان عليه حال الفيلسوف في بداية حياته.

والإنسان عند «بسكال» يعيش في سعي دؤوب للبحث عن الخير وعمله بيد أنه لا يكاد يصل إليه حتى يجده سراباً، وخيالاً فهو يفتقـد القدرة الحقيقيـة على امتـلاكه، وينـطبق ذلك المـوقف على مجال العلم فهـو عاجـز عن إدراك الحقائق والمعارف بصفة مطلقة. يقول «بسكال»: «تتجه اهتمامات الناس إلى الاستحواذ على كل ما هو خير، ولكنهم يعجزون عن تفسير سبب امتلاكهم لـه بحق أو بعـدل حينما يحصلون عليـه ذلك أن كـل ما حصلوا عليـه هو سـراب (خيـال) Fantaisie des hommes ينسجه الإنسـان الذي لا يملك في ذاتـه قوة حقيقية على امتلاك الخير، والأمر كذلك بالنسبة للعلم الذي ينتزعـه المرض، ومن ثم فإننا عاجزون عن الوصول إلى الحق، والخير»[2].

وهـذه الخاطـرة التي كتبها الفيلسـوف تحت عنوان «الضعف» تبين مبلغ الضعف Faiblesse واليأس الذي آل إليه حاله.

وجدير بالملاحظة أن هذه الحالة السابقة التي كان يحس فيها الفيلسوف باليأس والقلق وعبر عنها هي حالته قبل مرحلة التدين الحقيقي. والورع الـذي مارسه في دير بور رويال.

ولقد انتابته حالة لا يمكن أن نسميها «شك» بل حالة «يأس» من الحياة، والحصول على الخير بل وإدراك الحقيقة وربما أن هذه الإحساسات كـانت قد

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ٢٥١ ص ٥٢ قرآن كريم.

(٢) **Les pensèes** . sec. XIV, pen N 864, P. 431.

انتابته نتيجة حياة اللهو والصخب التي ألقى بنفسه فيها عملاً بنصائح الأطباء له بأن يسري عن نفسه، فعرف مضار، وشرور، وشكوك هذه التجربة مما ساعد على تكوين هذه الرؤية القاتمة واليائسة التي دفعته إلى التسليم بأن المرض يفقد الإنسان علمه، وهذه واقعة لا نجد لها مثيلاً عند الفلاسفة، أو المبرزين في مجال الفن، أو العلم فلحظات المرض قد تكون من المناسبات التي تدفع المرء إلى التجديد، ولا سيما في مجال النظر العقلي، وليس أدل على إنهيار حالته في هذه المرحلة من عودته بعد اكتشاف اليقين الديني إلى القول بوجود الحقيقة، وأن التوصل إليها ممكن لو أننا أحسسنا تجاهها بشعور المحبة، وعملنا في سبيلها، أنها حقيقة الدين، حقيقة الخير، يقول في التعبير عن حبه للحقيقة، وقدرته على التوصل إليها: «إننا لن نتمكن من تجنب تفشي الكذب، وغموض الحقيقة إلا إذا اتجهنا إلى الحقيقة، وأحببناها بصدق»[1].

ومن خلال هذا النص يتبين لنا ثمة اضطراب وتناقض بين موقف أول ينأى فيه الفيلسوف عن طلب الحقيقة، ويقر فيها باليأس والمستحيل، وموقف أخير يدعو فيه إلى الأمل في بلوغها.

إنني أعزي هذا الإضطراب الفكري، الذي نتج عنه موقف متناقض إلى معاناته من يأس وضجر نفسي إثر حياة كان يرتاد فيها المجتمعات، والأندية، ويلهو بمشاهدة المتقامرين ورواد الملاهي غير مؤمن بأي قيمة، أو عابىء بأي مبدأ. وعندما فكر في العودة إلى الإيمان، مع اشتداد وطأة المرض عليه. امتلأ قلبه بالخير والإيمان، والتقوى وعاد مؤمناً بقيم الحق والخير.

وهكذا فليس مستغرب أن نتلمس بين سطور فلسفته ثمة تناقض، أو اضطراب، ولا يدفعنا ذلك للقول: بأنه لا يجب دراسة أمثال هؤلاء من الفلاسفة فإن لكل فيلسوف مرحلة تعثر أو قلق فكري يعود بعدها لاستجماع

---

(١) Ibid sec XIV pen 264. P 431.

آرائه واختيار صحة قضاياه ومبادئه. فلا غرو أن نلمح بين سطور كلماته شيء من التناقض أو الحيرة والتردد فإنه ليس أكثر من إنسان وليد ظروف نفسية واجتماعية عاش فيها مؤثراً ومتأثراً، كما أنه من جهة أخرى لم يكن يرمي من فلسفته الارتفاع فوق مستوى ذاته أي آماله وأحلامه، أحزانه وأفراحه. فهو إنسان بكل ضجره ويأسه، بكل ضعفه وقصوره.

إن «بسكال» لم يكن يود تبني موقفاً مثالياً على غرار ما فعل «أفلاطون» مثلاً أو «ديكارت» لكنه نظر إلى الحياة نظرة واقعية، وقبلها كما تراءت له ومن ثم فإن معنى الحكمة عنده لا يرتبط بثمة مذهب مثالي، فقد رفض أن يرتبط معناها بالميتافيزيقا بصفة مطلقة. فالحكمة هي التي تؤدي إلى السعادة، ومن ثم يجب أن تقدم سعادة المزء على احترام واقعه الحيوي، ولما كانت حياته مفعمة بالمتناقضات. وكانت الأمور لا تسير في اتجاه واحد أبداً، وكان العمل في الحياة يقتضي قبول تعدد الأبعاد فيها لهذا فإن المرء الحكيم الذي ينشد السعادة في حياته ينبغي له أن يدخل في حسابه هذا التناقض الحيوي وأنه لكي يتثقف ينبغي له أن يعرف القليل من كل شيء[1]، وربما تخصص في أمر واحد عرف عنه كل شيء، فكيف له إذن أن يخرج من مأزق متناقضات الحياة، وهو في خالة علو كعبه في الثقافة أن يعرف إلا القليل عن كل شيء؟

---

(١) لقد عاش «بسكال» محباً للمعرفة شغوفاً بها، وقد شارك علماء عصره تجاربهم وأبحاثهم العلمية، والرياضية على الرغم من حداثة سنه، وكان المبدأ الذي تمسك به في هذا المجال هو «قليل من الكل» Peu de tout بعض المعرفة من كل المعارف لأنه لا يمكن أن يكون عالماً وموسوعياً في معارفه. وذلك لعجزه عن تحصيل معرفة كاملة عن شيء معين، ومن ثم ينبغي عليه أن يعرف قليلا من كل شيء عن معرفته الكاملة بأمر واحد وجهله ببقية الموضوعات. يقول «بسكال»: «ينبغي أن نختار معرفة القليل من كل شيء عن الجهل، أو معرفة كل شيء عن أمر واحد، فإذا تمكنا من الجمع بين الميزتين فسوف يكون ذلك أفضل» Pensèes, Sec I, Pen N 37, P. 59 ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا مبدأ الثقافة العامة للإنسان، الذي يجب عليه أن يلم بمعارف كثيرة في مجالات المعرفة المختلفة وهو يهدف بذلك إلى مبدأ العلم بالشيء خير من الجهل به، وهي حكمة يونانية قديمة في مجال المعرفة.

فمن المعروف أننا لا نستطيع الحكم على الأشياء إلا إذا امتلكنا ناحية اليقين المعرفي بالنسبة لها، ولا يتأتى ذلك إلا باستيعابها، ودراستها دراسة كاملة، كيف إذن الطريق إلى أن نصدر أحكاماً عملية على كل شيء حتى نستطيع على الأقل الاستفادة من الطبيعة، ومن الحياة الواقعية فهل تقف عند حد الاستفادة مما نعرفه فقط معرفة مستوعبة ونهمل باقي الأشياء التي نعرف عنها معارف قليلة محدودة لا تمكننا من الحكم عليها أحكاماً يقينية، لو كان هذا صحيحاً لكان يعني أننا سنصبح في حالة عجز تام عن معرفة أكبر قدر من الأشياء، والتعامل وعندئذ تصبح حكمتنا ناقصة، وسلوكنا مشوب بالعجز والتقصير.

إن بسكال» يلجأ في حل المشكلة إلى الإيمان، فهو الواحة التي يأوي إليها، والملاذ الذي يرجع له حينما تتملكه الهواجس، والظنون. وإذن فإن خروجه من شكه إزاء ما يراه في الواقع من متناقضات إنما يكون عن طريق الإيمان بالله الذي يصبح حجر الزاوية عنده سواء في نظريته في الأخلاق أو الوجود. وهنا نرى ارتباط الإيمان بالله بالحكمة هو الذي يؤسس هذه الحكمة العملية المؤدية إلى السعادة، فإن سعادة المرء لا تكتمل في عالم محفوف بالمخاطر مليء بالمتناقضات إلا إذا استنار بنور الإيمان.

الفَصْلُ التَّاسِع

مشكلة السياسة

* مقدمة

١ ـ السياسة، ومفهوم العدالة

٢ ـ العدالة، والقوانين

٣ ـ العدالة، والقوة

٤ ـ بسكال، والديمقراطية

مقدمة :

بعد أن عرض «بسكال» لمشكلة الإنسان في وجوده وبحث أخلاقه، وسبل الوصول إلى تحقيق، سعادته. يحاول في هذا الموضع أن يعرض لمشكلة السياسة فيتناول مسألة العدالة، والقوانين ومفهوم القوة، والديمقراطية وغيرها من المفاهيم السياسية.

١ ـ السياسة، ومفهوم العدالة :

عرضنا فيما سبق موقف «بسكال» من فلسفة الإنسان التي تناول فيها موضوعات كثيرة مثل «حب الذات» و «الكراهية» ومفهوم «الرجل الشريف»، ثم تطرق بعد ذلك لدراسة النفس الإنسانية، دراسة عميقة لانفعالاتها ورغباتها، لعقلها وعاطفتها، وميولها بين إرادتها وغريزتها وفي هذا الفصل نعرض للمشكلة السياسية من خلال عدد من الموضوعات الوثيقة الصلة بها كموضوع : العدالة، والقوة، القوانين وغيرها من موضوعات.

أما فيما يتعلق بموقفه من العدالة فقد عرض له في معظم كتاباته معبر عن بعض مواقف سياسية اقتضت منه البحث فيها مؤكداً وجودها، ومبرهناً عليه بما لمسه من ممارسته لحياتيه الاجتماعية والسياسية.

فالعدالة موجودة بالفعل طبقاً لما أوحاه الله لنا، وهذا ما لم يكن يعتقد فيه من قبل لاعتقاده بأن أحكامنا ونظمنا عادلة بالضرورة Juste

essentillementوهذا هو ما قاده إليه إحساسه. غير أنه قد أخطأ في حكمه هذا بعد أن لمس التغيرات المستمرة التي تخضع لها الشعوب، فبدأ يقول عن نفسه في خواطره: «إن البيروتي «أرسيزيلاس» قد بدأ يتيقن وهو يقصد نفسه بهذه العبارة فبعد أن شك في مسألة العدالة بدأ يؤمن بوجودها» «Lepyrrho-nien arcèsilas qui redevint dogmatique» ومن تحليلنا لهذا الموقف البسكالي من العدالة يتبين أنه قد أمضى فترة طويلة من حياته، وهو يعتقد أن قوانين بلده التي شب عليها، وعرفها قائمة على أسس عادلة بالضرورة على الرغم من علمه بأن العدالة هي شيء موحى به من عند الله إلا أنه كان قد تصور أن قوانين بلده عادلة بحق، وليست في حاجة إلى أي مدد من السماء أو الأرض كي تصبح أكثر عدالة فهي عادلة بذاتها إلى حد أنه عرفها بأنها، ما هو قائم بالفعل؛ ومن ثم تصبح القوانين القائمة عادلة بدون أن نحاول دراستها أو اختبارها من حيث هي قائمة بالفعل ومنفذة في المجتمع»[١].

وهكذا ينظر «بسكال» إلى العدالة من زاوية الواقع، فكل ما هو قائم، ومطبق في الواقع من قوانين ينبغي التسليم بعدالتها ما دامت هي التي تحكم حركة المجتمع وتحفظ بقائه، وهذا التسليم بالواقع هو نوع من الحرج، والحرص الشديدين اللذين يشعر بهما الفيلسوف إزاء حكم الإستبداد الملكي في عصره، فهو لا يريد أن يعرض بقوانين بلاده أو ينقدها، أو يفضل عليها أي قوانين تنبع من فكرة العدالة المثالية، أو من أية أفكار تقوم على الحرية حتى لا يتهم بمعارضته للنظام القائم، وهو في هذا الموقف يتفق مع «ديكارت» الذي كان يقر بنظم، وقوانين بلاده، ويحترم العرف السائدة[٢].

---

(١) Pensees, Pen N 312 P. 183.

(٢) وقد ذهب «ديكارت» أيضاً إلى احترام العرف السائد، والالتزام بقوانين بلده فيما ذكره عن «الأخلاق المؤقتة» Morale provisoire أنظر للمؤلفة «ديكارت أو الفلسفة العقلية» الفصل الثاني عشر «مشكلة الأخلاق».

فهو هنا يقبل الواقع كما هو أما أن يرى أنه يمثل العدالة الحقة فذلك ما يحاول التخلص منه تدريجياً في نصوصه. بما يوجهه من نقد مستتر إلى نواح تشعرنا في الحقيقة بأنه لا يقبل الأمر الواقع بكل ما فيه، لأنه إنما يدافع عن الحرية، وعن العدالة القائمة عليها.

وجدير بالذكر أن إشارته «إلى الشك البيروتي في موضوع العدالة إنما يتعلق بما يذهب إليه الشكاك من نسبية العدالة واختلاف مفهومها من شعب إلى آخر، ومن زمن إلى آخر فهو يرفض هذا الرأي لأنه سينكس سائر القيم الأخلاقية التي أشار إليها، ولهذا فقد بدأ حياته بالإيمان المطلق بالعدالة، وقيمها في بلده. وحينما اعتراه الشك في نسبيتها خارج بلاده عاد متمسكاً أكثر من ذي قبل باستمرارها والإشارة إلى حقيقتها.

وإذا كان «بسكال» قد ذهب إلى أنه ليس من الضروري أن تنبع فكرة العدالة من وحي إلهي فإن ذلك لا يعني أنه أهمل الأصل الإلهي لها تماماً لأنه قد عاد إليه في نهاية الأمر بل يريد أن يبرز حقيقتها كحقيقة جوهرية يصل إليها الإنسان بدون وحي آلهي لأنها مشتقة من طبيعته ومن فطرته.

٢ ـ العدالة، والقوانين:

تبين لنا مما سبق إيمان «بسكال» بوجود العدالة، وبوجوبها بالنسبة للأحكام، والعادات، والقوانين، حتى تتخذ صفة الشرعية يقول: ـ «. . . يجب التسليم بسيادة العدالة في جميع الدول، وأنها تتمثل في القوانين الطبيعية التي تكون المنبع الذي تستمد منه القوانين المدنية أصولها»[٢].

وهكذا فإنه لا يشك لحظة واحدة في قيام العدالة في ظل جميع النظم

---

(١) **Les pensees;** pen N 309 **P**. 182.

السياسية، ومن ثم ينبغي أن نفترض مقدماً أنها ترفرف على سائر الدول، والمجتمعات، فلا يمكن أن يقوم مجتمع بدونها. وهو حينما يريد أن يفصل معناها ويخرجها من حيز التجديد الفلسفي يصرح بأنها تظهر فيما يسمى بالقانون الطبيعي، أي القانون الذي يشتق من فطرة العقل، ومنطقه والذي يعتبر أساس التشريع عن رجال القانون فيما يدرسونه، كما يسمى بفلسفة القانون، وهو الذي يسترشد به الفقهاء حينما يضعون قوانين الدول الوضعية والذي يستلهم أساساً من معنى العدالة المطلق. ومن ثم يرجعون إليه في غياب النص القانوني لمواجهة أي ظاهرة، أو واقعة، أو حادث في المجتمع.

وينبغي التمييز بين مدلولين لفكرة القانون الطبيعي، الفكرة الأولى: هي التي نعنيها هنا، وهي التي تستمد أصولها من معنى العدالة كما ذكرنا. أما الفكرة الثانية: وهي لا ترد في مجال البحث هنا؛ ونعني بها فكرة القانون الطبيعي الذي نصل إليه بعد تطبيق خطوات المنهج العلمي، أي القانون الذي ينتظم به سير الظواهر الطبيعية. ويظهر هذا التمييز بوضوح في اللغات الأوربية.

والحق أن اعتراف «بسكال» «بسيادة العدالة» لا يعني أنها واحد في كل بلاد العالم إذ لكل دولة قوانينها المتعلقة، والخاصة بها وفقاً لظروفها، وطبيعتها فالقوانين، والأحكام، والعادات إنما تختلف من منطقة لأخرى في العالم وقد عبر «بسكال» عن ذلك بقوله: -

«ولكن العدالة التي وضعت بالفعل إنما تختلف اختلاف الدول فتحرم في الواحدة ما تبيحه في الأخرى، ولسنا نرى عدلاً أو حكماً إلا ويختلف كيفاً باختلاف الإقليم «ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من

درجات الطول تقرر الحق أنها لعدالة مضحكة تلك التي يحدها نهر، الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل فيما وراءها»[1].

وإذا كان «بسكال» قد أشار في الخاطرة السابقة الى أن العدالة مسلم بوجودها في كل المجتمعات بيد أنه يعود في الخاطرة الثانية فيعطي معنى يحد به من مفهومها المطلق فهو يراها نسبية فلكل دولة على سطح الأرض عدالتها الخاصة بها، ومن ثم فإن موازينها تختلف باختلاف الشعوب ومواطنها وهذا أمر خطير للغاية، فكيف يمكن أن تكون العدالة نسبية تختلف باختلاف الشعوب ومع ذلك ترجع إلى القانون الطبيعي أي إلى منطق الفطرة ـ منطق العقل ـ الذي هو واحد عند جميع الناس، ولعله يريد أن يعطي تبريراً لاختلاف تطبيقها في البلدان التي عرفها فقد كان يرى أن الديمقراطية تطبق في إنجلترا على مقربة منه، ومع هذا فقد كان نظام الحكم الملكي المستبد يسود في فرنسا، وكذلك في معظم بلاد أوربا الأخرى.

وعلى هذا النحو يتضاءل معناها فيصبح صورة من صور التنظيم القانوني القائم في أي بلد بحسب نظام حكمه، وعاداته، وتقاليده فإذا اعتدى الملك على رعاياه، واستبد بهم وأدخلهم السجون، والمعتقلات فأنه لن يكون ظالماً في نظر الدولة لأنه إنما يطبق القوانين المعمول بها في الدولة، والتي استلهمت من النظام السياسي القائم، وهذا هو معنى العدالة في نظر «بسكال».

وهكذا فإنه يرسم صوراً واقعية لعدالة نسبية تشعرنا بأنه لا ينبغي الوقوف عندها كما نحس في خواطره الأخرى بل ينبغي النظر ورائها بعمق للوصول إلى معنى فلسفي لها يتلائم مع فكرة القانون الطبيعي.

---

(١) Ibid p. 182.

«Justice B comme là mode fait l'agrèment aussi fait elle la justice.

وهكـذا فإننـا نستطيـع القول: بـأن هـذه الصـور النسبيـة الـواقعيـة التي يعـرضها «بسكـال» لتطبيق العـدالة في عصـره إنمـا تحمـل طـابـع السخـريـة المكبوتة، والتعريض الخفي بنظام الحكم المستبد القائم في فرنسا حينـذاك. ومما يؤكد هذا المعنى الذي أشرنا إليه ما يقـوله الفيلسـوف من: «إن الموضـة تشير في نفوسنا القبول، والـرضا ألا يمكن أن تكـون العدالـة على هذا النحـو فتثير فينا هذا الشعور».

وهو يقصد بتلك الخاطرة أن الموضة لا تستقر، ولا تثبت على حال، بل هي تتغيـر بتغير المـواسم، والأعوام. ومـع ذلك فنحن نشعـر بـاستحسـانهـا، والرضا والإعجاب بها وهـو يقـول إذا كنـا نحن نستحسن الموضـة وهي متغيرة أي أن استحساننا لها يتغير في كل حالة تتغير معها أفلا يكـون من المناسب أن نشعر بالإستحسـان للعدالـة النسبية أي لتغيـر صور العـدالة فكمـا تتغير صـور الموضة، تتغير صور العدالة هنا من بلد الى آخر.

وهذا التساؤل هو استمرار للسخـرية الخفيـة التي يعبر بهـا «بسكال» عن نقـده الخفي لفكـرة العـدالـة النسبيـة إذ إنـه كيف يمكن أن نـطابق بين فكـرة الموضة، وفكرة العدالة، ونحن نعلم أن مسألة الموضة لا ترتبط جوهرياً بحياة الناس، وبتماسـك نظامهم السيـاسي، والاجتماعي، بـل أنها أمـر عارض قـد يكلف به طائفة محدودة من الشعب، وهم النبلاء والأرستقراطيون، أما الغالبية العظمى من أفراد الشعب فهم لا يعبأون بالموضة، ولا بتغيراتها وهم لا يعنيهم من أمرها شيء بينما نجد على العكس من ذلك أن العدالة أمر جوهري بالنسبة للشعب كله بكـل فئاتـه، وطبقاتـه وأنهـا ضـرورة لازمـة لحيـاة هـذا الشعب، وإستمـرار نظامـه السياسي، والاجتمـاعي، واستقراره. فـالإستحسان بـالنسبـة لحـالين ليس واحداً، ولا يمكن أن يصـدر الشعب استحسانـه لعـدالـة متغيـرة مهلهلة لا تستقـر، ولا تثبت عند قـانون، أو تستنـد إلى عقل وهكـذا كما قلنـا نجد أنه يتابع نقده المكتوم لفكرة العدالة النسبية في هذه الخواطر السابقة.

وبعد أن أثبت «بسكال» وجود العدالة وبين ثباتها يعود للبحث فيها من وجهة نظر الساسة، والقادة ويذهب في هذا الصدد بقوله: «إن البعض يذهب إلى أن سلطة المشرع إنما تستند إلى مصلحة الحاكم، ورغبته. والبعض الآخر يقول بما جرت عليه، وربما كان هذا الرأي الأخير هو أكثر هذه الآراء تأكيداً.

ولكن لا يمكن أن يوجد بحسب العقل ما هو عدل بذاته، فإن كل شيء إنما يتلاشى مع الزمن، فالعادة (العرف) هي التي تصنع العدالة، وهذا هو الأساس الخفي لسلطتها، لذلك فليس هناك أكثر خطئاً من هذه القوانين التي تكرس الأخطاء، ويطيعها الناس لأنها عادلة وهم في طاعتهم لهم يتخيلون أنهم يطيعون العدالة، ولكن ليست طاعتهم لماهية القانون، الذي ينطوي على كل ذلك. وكل من يريد اختبار أسباب هذا القانون وبواعثه فأنه سيجد في هذا أمراً بالغ الضحالة، والضعف، لدرجة أنه إذا لم يكن قد تعود على أن يتأمل في خواطر الخيال الإنساني فأنه سيعجب كيف أن قرن من الزمان قد أكسب هذا القانون مهابة، وتقديساً، ومن ثم فإن فن الهدم، والإطاحة بالدول هو بالذات الإطاحة بالعادات، والتقاليد القائمة متعمق جذورها لكي يبين نقص قصور السلطة، والعدالة فيها، ومن ثم كما يقولون يجب الرجوع إلى القوانين الأساسية والأولية للدولة تلك القوانين التي أطاحت بها عادات وتقاليد غير عادلة وهذه لعبة مؤكدة نتيجتها فقدان كل شيء فلن يكون هناك أمر عادل في هذا الميزان، ومن ناحية أخرى فإن الشعب ينصت بكل سهولة إلى هذه الأقوال، وهو يرفع عن نفسه قيد العبودية حالما يعرفها، أما كبار الناس فأنهم يستفيدون من هذا الموقف للوصول إلى كارثة تقضى على الشعب، وعلى هؤلاء الذين يختبرون في شغف العادات، والتقاليد المقبولة؛ ولهذا السبب فإن أكثر المشرعين حكمة يقولون أنه لمصلحة البشر ينبغي في الغالب أن تخفي عنهم الحقائق، وهناك سياسة أخرى طيبة تقول أنه لا ينبغي للشعب أن

يشعر بحقيقة الاضطهاد فأنه قد حدث في الماضي بدون سبب، وأصبح الآن معقولاً ومن ثم ينبغي أن ننظر إليه على أنه مؤكد، وأزلي وأن نخفي بدايته إذا أردنا ألا يختفي في الحال»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن «بسكال» إنما يتابع نقده الخفي للنظم القائمة على العرف، والتقاليد على الرغم من أنه يبدو في الظاهر أنه يقبلها فهو يقول: «إن الغموض الذي يعتري هذه المشكلة إنما يرجع إلى اختلاف آراء الناس حولها، فالبعض يرى أن ماهية العدالة هي سلطة المشرع، أو أن سلطة المشرع إنما تستند إلى ماهية العدالة. والبعض يقول أن ماهية العدالة إنما ترجع إلى مصلحة الحاكم، ورغباته وما يوافق عليه. ورأي ثالث يذهب إلى أن ماهية العدالة إنما هي العرف القائم، والتقاليد القائمة. ويرى «بسكال» أن هذا الرأي الأخير هو أكثر الآراء توفيقاً فأنه لا يوجد شيء هو عادل في ذاته، أي أنه لا يمكن أن تكون ماهية العدالة المثالية، أو العدالة في ذاتها، فإن كل أمر، وكل نظام إنما يندثر مع الزمن أي أن صور العدالة تتغير بتعاقب الزمن والعصور، ولا يبقى سوى العرف الذي يقيم العدالة لسبب وحيد وهو أنه أمر مقبول من الناس، وهذا هو الأساس الخفي لسلطته، وكل من يحاول أن يرد هذا العرف إلى أصله، ومبدأه فأنه يقضي عليه، ولذلك فإن هؤلاء الذين يصنعون قوانين غير متفقة مع العرف ثم يحاولون إطاعتها لأنها عادلة فأنهم إنما يطيعون هذه الحالة العادلة التي يتوهمونها، وليست ماهية القانون إذ القانون يجمع في ذاته ماهيته، وسلطته فهو قانون وحسب وكل من يحاول البحث عن بواعثه، وأسبابه فإنه سيضل السبيل، ومن ثم فإن أية محاولة للإطاحة بالعرف القائم، والتعمق في البحث عن جذوره لكي تشخص قصور السلطة، والعدالة فيه إنما هي محاولة لهدم

(١) Les Pensèes; pen. N 294, P. 144.

الدولة والإطاحة بها أي أن «بسكال» يشير من طرف خفي إلى أن عدم الرضا بقوانين الأمر الواقع التي تستند إلى العرف والتقاليد تمهد بالفعل الطريق للثورة على الدولة، والقضاء عليها وهو ينصح بأنه يجب الرجوع إلى القوانين الأساسية والأولية، والأزلية للدولة، والتي أطاح بها عرف ظالم مشيراً بهذا الصدد إلى أن هذه العملية إنما تعد لعبة خطيرة تنتفي معها العدالة، وكأنه يعود بعد أن بين في حذر شديد طريق الثورة على النظم القائمة، يعود فيثير الشك في إمكان الوصول إلى العدالة الحقة بعد الثورة على الدولة.

ويتابع «بسكال» بحثه الدقيق في هذا الموضع فيذكر: «أن الشعب يصغي بآذانه كلها إلى هذه المقالات التي يناقش فيها المفكرين ماهية العدالة، والقوانين، والعرف. وأنه حينما يعرف الحقيقة فأنه سرعان ما يرفع عن كاهله العبودية بينما ينتفع الكبار من الكارثة التي تحيق بالشعب، ومن أبحاث هؤلاء المفكرين الذين يتعرضون لانتقاد العرف المقبول، ومن ثم فإن «بسكال» يرى أن أكثر المشرعين حكمة يقولون بأنه لمصلحة الناس ينبغي في الغالب أن نخفي عنهم هذه الحقائق، ويسمون «سياسة حسنة» تلك التي تعمل على ألا يشعر الشعب بحقيقة الظلم الواقع عليه، وأن هذا الظلم الذي سبق أن تدخل في المجتمع بدون سبب فأنه قد أصبح بمرور الزمن معقولاً، ومسبباً، ومن ثم يجب ألا نجعل منه أمراً مكرساً، ومحققاً، أبدياً. وذلك بأن نخفي بدايته إذا أردنا ألا ينتهي أمره في الحال.

وهذا هو ما يعنيه «بسكال» من خواطره في السياسة فهو يرى أن القوانين التي تكرس الأمر الواقع، أو العرف يجب ـ إذا أردنا الاستقرار في الدولة ألا نناقشها، وألا نتحرى أسبابها فقد تتسرب الأفكار التي يتبناها هؤلاء المفكرين إلى الشعب فيثور للقضاء على النظام كله، ولكن الحكمة تقتضي أن تخفي

عنه حقيقة هذه القوانين القائمة على العرف؛ وبدايتها كعرف ظالم ذلك أنها متى دخلت في الممارسة الاجتماعية أصبحت أمراً مقبولاً بعد ذلك مهما كان من حقيقة عدالتها.

الحق أن اللحظة التي نحاول فيها تحري القوانين من بدايتها ـ كعرف ظالم ـ فإن مصيرها محتوم إلى الزوال، والانقضاء، ومن ثم القضاء على الدولة أي الثورة.

والأمر الذي لا شك فيه أن «بسكال» يعطي لنا إشارات، ولمحات سريعة عن العدالة الحقة، ولا يلبث أن يتراجع محتمياً بالعرف، والتقاليد فبدلاً من أن يقوم القانون على العدالة الحقة يبرز «بسكال» قيام القوانين على العرف حتى يستقر نظام الدولة، وهنا يبدو الحذر الشديد في تراجعه الذي يتسم بروح الخوف من الثورة، والقضاء على النظام.

وربما أشارت هذه الخاطرة بوضوح إلى ظروف الفيلسوف العصرية ولا سيما في الجانب السياسي ـ التي سبق ذكرها ـ فقد عاش الفيلسوف في عصر مضطرب قلق تنازعت فيه السلطات. واختلف فيه الحكام، فقد عاصر عهد «لويس» الثالث عشر، ووزارة «ريشيليو»، ثم عهد «لويس» الرابع عشر، ورأى ظروف كل عصر على حدة ثم أحس بالاختلاف البين بين هذين العهدين.

ولقد أسهمت المؤثرات المعاصرة له في تكوين عقليته وتنمية نظرته السياسية للحكم، والسلطة وللقوانين، والعدالة.

وإذا تعمقنا مفهوم الخاطرة فسوف نجد رؤية بسكالية لحالات الثورة والانقلابات، وكيف تهدم العرف المتعارف عليه، ولذلك فإنه يوجه نداء للإنسان بأن ينظر بفهم ووعي كامل لمصدر هذا العرف، والقوانين السائدة وما يستتبع ذلك من احترام قوانين بلده، والتمسك الشديد بالعدالة. وهو يلتقي في هذا الاتجاه مع ما ذكره «ديكارت» في «الأخلاق المؤقتة» من وجوب احترام الفرد لقوانين بلده ومجاراته لعرفها السائد والتي كان هدفه منها منح فرصة له للتصرف في حياته عندما تبطىء أحكام العقل، وكان هذا المبدأ أول مبادئه في الأخلاق المؤقتة حيث يقول فيه: «يجب على الإنسان أن يخضع لقوانين بلاده وعاداتها وأن يؤمن بدينها الذي وجد نفسه عليه، كذلك أن يجاري العرف، والأوضاع القائمة»(١).

ويذهب «بسكال» إلى أن القانون من وضع العقل؛ ولذا فإنه يقبل الأحكام القانونية التي تضع الحدود في المجتمع، يقول في هذا الصدد: «يمتلىء العالم بالمثل الطيبة التي لا ينقص إلا تطبيقها، فمثلاً ليس هناك أدنى شك في أننا يجب أن نضحي بحياتنا من أجل الدفاع عن المصلحة العامة، وأنه من الضروري ألا توجد مساواة بين الناس، فهذا صحيح، ولكن ما أن تتم الموافقة على هذا حتى ينفتح الباب على مصراعيه ليس إلى أعلى درجات القهر فحسب، بل إلى أعلى ذرى الطغيان. ينبغي إذن أن نخفف من وطأة العقل قليلاً، لكن هذا سوف يفتح الباب على مصراعيه إلى فوضى لا حدود لها، وهذا يلزمنا بوضع حدود بين الأشياء، فلا يحدث ذلك، وعندئذ تصبح القوانين هي محاولة لوضع هذه الحدود بين الأشياء، لأن العقل لا يستطيع ذلك»(٢).

---

(١) Descartes, R; **Dis course de la methode** par T. V. charpentier, Paris 1918 regle 1 p. 69. P. p. 71 — 74.

(٢) **Pensees** pen N 297. p. 181.

وهكـذا يتبين لنا من هـذا النص أن المثل العليـا الأخلاقيـة موجـودة في عالمنا ولكننا لا نطبقها في الغالب، فنحن مثلاً نقدم التضحية بأنفسنـا من أجل المصلحة العامـة، ولكننا لا نضحي بهـا من أجل الـدين مع أن هـذه التضحية تعد من أسمى المثل الطيبة التي يجب أن نترسمها.

ويتناول «بسكال» فكرة عدم المساواة بين الناس فيرى أنها موجودة وحقة ولكن إذا سلمنـا بها فسـوف نجد البـاب مفتوحـاً للقهر، والـطغيان فكـأن هذه الفكـرة تؤدي في الغالب إلى الـطغيان. ومـع أن الفيلسوف يـرى أن هذا أمـراً واقعيـاً حقاً وهـو يذهب إلى ذلـك تجنباً لثـورة الأرستقراطيـة والنبـلاء والنـظام الملكي في فرنسـا، وهو نـظام يـرسي دعـائم عـدم المساواة بين الناس.

وفي ضوء ما سبق فإنه يتجـه إلى ضرورة وجـود مبدأ عـدم المساواة لأن ذلك أمر حقيقي بالنسبة لواقع عصره غير أنه يمهد السبيل، وبطريق غير مباشـر لكي يعطي لنا انطباعاً بأن المساواة يجب أن تكون هي المثـل الـذي يحتـذيه. وهـو بهذا يمهـد لكتـاب «روح القـوانين» عنـد مـونتسكيـو[1] .Montesquieu (Charles de)(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) فنراه يستطرد إلى إثـارة فكرة المسـاواة فيقول بأن الموافقة على فكرة عدم المساواة ستفضي بالمجتمع إلى الطغيان ـ فيكـون الجواب على هذا: إنه ما دامت عـدم المساواة تفضي إلى الـطغيان فـأنه لكي

---

(١) عالم اجتماع فرنسي وأحد رواد الفكـر السياسي المشهـورين. انتقد الحكم المـطلق، وحاول تفسير أصل الدولة، وطبيعة القوانين، كما كان واحداً من مؤسسي نظرية الحتمية الجغرافية التي ترى أن أخلاق الشعوب، وطابـع قوانينهـا تحدده ظـروف المناخ والتـربة والمساحة في الإقليم من أهم آرائه السياسية نظريـة فصل السلطات، وتشجيعـه للحكم الملكي الدستوري.

أهم مؤلفاته: رسائل فارسية (١٧٢١) — Des Lettres Persanes

وتأملات في أسباب عظمة وتدهور الرومان (١٧٣٤) — De la Grandeur et de La Dècadence Des Romains

وروح القوانين ـ كتابه الشهير ـ (١٧٤٨) — L'Esprit des Lois.

نتخلص منه يجب علينا أن نتمسك بالمساواة وهذه هي النتيجة العادلة التي وضعها جدل عدم المساواة.

كما يذهب في هذه الخاطرة إلى القول: بأننا يجب أن نخفف من وطأة حكم العقل الذي سيصل به الأمر إلى الضياع، والفوضى لأنه لن يقابل حدوداً في الأشياء إذ هو الذي يضع الحدود، ونحن مطالبون بحكم العقل أن نضع الحدود؛ ثم تأتي القوانين لكي تطالب باحترام هذه الحدود.

ولكن العقل عن طريق القانون الطبيعي لا يستطيع أن يشعر بالأسى، والألم ويعني ذلك أن القانون لما كان من وضع العقل فأنه يقبل الأحكام القانونية التي يطيعها الناس مقتنعين من حيث أنها تضع الحدود في المجتمع التي إذا ما تخففنا من وضعها حدث الفوضى.

وهكذا نرى أن «بسكال» رغم أنه يوحي بفكرة عدم المساواة بعد أن حبذ وجودها في عصره نجد أنه يتمنى اتجاهاً مطلقاً نحو المساواة المطلقة فهي تعني في نظره الحرية المطلقة، وعدم التزام الحدود بين فئات الناس في المجتمع، والمساواة بين العامة، والخاصة. بين العلماء، والجهال. بين المؤمنين، والملحدين. بين الأمراء، والرعاع.

وهكذا أصبح تخوفه من حدوث هذه المساواة راجع إلى الشعور العام في العصر الذي كان يعيش فيه، وهو شعور الإيمان بالنظام الملكي، وبالأرستقراطية الوراثية، أو بآخر مظاهر عصر الإقطاع.

ولكن يلاحظ من ناحية أخرى أنه رغم توجسه خيفة اهتزاز النظام الملكي الذي يعيش في ظله، وهذا الأمر يتضح من قبوله لفكرة العدالة النسبية، واستمرار البيروقراطية السياسية إلا أنه يتجه اتجاهاً آخر شبه مستور وراء هذا الاتجاه الظاهر كما سبق أن بينا فهو ينشد المساواة الحقة، والعدالة الكاملة، والديمقراطية الرشيدة البعيدة عن ألوان العنت، والظلم والتحجر.

وعلى هذا النحو نجده مؤمناً بالعدالة والمساواة والديمقراطية فهو يرى أن الشعوب لا يمكن أن تؤمن بالقوانين إلا إذا كانت عادلة يقول: «لا تخضع الشعوب للقوانين ما لم تعتقد بعدالتها ولهذا فمن الخطورة أن نخبرهم بأنها ليست كذلك بل يجب أن نحثهم على طاعتها تماماً كما نطيع رؤسائنا ليس لكونهم عادلون ولكن لكونهم رؤسائنا، والحق أنه إذا استطعنا فهم هذا الأمر الذي هو تعريف العدالة فسوف نتجنب كل ثورة»[1].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا أن «بسكال» يهتم بعدالة القوانين فيشير إلى أن ما تنطوي عليه القوانين من عدالة هو ما يدفع الشعوب لاحترامها والامتثال لها. ولذلك فأنه يطلب من ذوي السلطة أن يوصوا بإصدار قوانين عادلة، وشريفة حتى يتسنى للجماهير أن تؤمن بها.

وقد بين قيمة إيمان الشعوب، وإقتناعهم بالقوانين وأهمية الاعتقاد في خاطرة له بعنوان السلطة «autorite»» يقول فيها: «ليس كل ما تسمعه يكون أساساً لتصديقك، بل أنه يتعين أن يكون تصديقك حينما تضع نفسك في حالة كما لو كنت لا تسمع أي شيء آخر غير صوت ضميرك فإن هذا هو قبول نفسك من نفسك، والصوت الدائم لعقلك، وليس صوت الآخرين هو الذي ينبغي أن تضعه محل تصديقك الذي هو أمر مهم، وستنشأ عدة متناقضات تبدو كما لو أنها صحيحة، وإذا كان كل ما هو قديم يصبح قاعدة لاعتقادنا فإن القدماء سيصبحون، وكأن ليس لديهم أي قاعدة للإعتقاد وما القول إذا كان القول عاماً، أو أن الناس اندثروا... أنه لكبرياء، واعتزاز خاطىء.. لترفع الستار لكي ترى هل ينبغي لك أن تصدق أو تنكر أو تشك، وهل سوف لا تكون لدينا أي قاعدة على هذا النحو. نحن نحكم على الحيوانات بأنها تجيد

---

(١) **Pensèes**; pen N 326, P. 188.

فعلها بقدر ما يصدر عنها! فهل لا يكون ثمة قانون، أو قاعدة للحكم على البشر فيما يفعلون، إن النفي، والتصديق، والشك هي بالنسبة للإنسان كالمتسابق على صهوة جواده، ومن ثم فهل ينبغي عقاب كل المخطئين»[١].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أنه ينبغي على المرء ألا يصدق كل ما يسمعه أو يتلقاه من مبادىء، وشعارات عن الآخرين وكأنه يشير هنا إلى الأوامر، والقوانين التي تصدرها الدولة أي السلطة الحاكمة، والتي يقررها بعض المفكرين الضالعين مع الدولة، والمحبذين لسلطتها. ولقوانينها، وأفضل من ذلك عند «بسكال» أن يجرد المرء نفسه من كل ما يسمع من الآخرين، ولا يستمع إلا إلى صوت ضميره أي ذاته، ويصم أذنيه عن كل ما يتلقاه عن الآخرين، فإذا رأى بنفسه أن القوانين المطبقة، والنظام بأكمله يستند إلى العدالة يسرع إلى تصديقه، وقبوله فكأنه أيضاً يفترض أن النفس بطبيعتها تستطيع ـ إذا لم تتأثر بآراء الآخرين ـ أن تصدر أحكاماً سابقة بفطرتها السليمة وهذا هو ما يدعو «بسكال» الناس إليه.

وهنا نجد كيف أنه يعود ثانية إلى الرمز الخفي فيما يختص بعدالة القوانين التي تفرضها السلطة على الناس في المجتمع فهو يرى ضرورة إيمان الناس بعدالة هذه القوانين غير أنه يتحفظ فيقول: «إن على المهيمنين على الحكم أن يقنعوا الناس عامة بعدالتها وإلا فإن الشعب سيتجه حتماً إلى الثورة إذا أحس باهتزاز العدالة فيما يصدر عن الدولة من قوانين فكأنه يهمس في هذه الخاطرة بصوت خافت إلى أن عدالة القوانين في الدولة. ليست ذاتية أي أن القوانين نفسها قد لا تكون عادلة عدالة مطلقة، فعلى المسئولين أن يعرضوا لها، ويوحوا إلى الشعب بأنها عادلة حتى يستطيعوا أن يسيطروا على مقاليد الأمور في المجتمع. وهنا تبرز القوة الدعائية للدولة من حيث إنها تفرض

---

(١) Ibid pen N 260. p. 165.

قوانينها التي تضعها، وتحاول تفسيرها من جانبها بأنها عادلة، وهذا الإيحاء بالعدالة إنما يكون من جانب أولي الأمر فقط فليست هناك آراء حول هذه القوانين، وعدالتها من الشعب، أو من أفراده المفكرين الأمر الذي تنتفي معه الديمقراطية التي تتطلب حرية الكلمة، ووجود آراء متعددة حول مفهوم العدالة، والقوانين التي تصدرها الدولة، فلا يقتصر الأمر على إصدار القوانين من جانب واحد ثم الإيحاء بعدالتها. وعلى الشعب أن يتقبل كل ما تقوله الدولة عنها، وأن يخضع لها دون معارضة ما. الأمر الذي قد يريح أعصاب الحكام من الملوك في عهده، ولكنه لا يعطي للشعب حقوقه في الحرية والديمقراطية، وعدالة القوانين المطلقة.

والخلاصة أن «بسكال» يعرض في بعض خواطره للعدالة فيرى أن العدالة الحقة يجب أن تستند إلى العقل، ولكنه احتراساً منه، وتخوفاً من السلطة القائمة نراه يذهب إلى أن ما يطبق في المجتمع عدالة نسبية تستند إلى العرف، والتقاليد السائدة في كل مجتمع وأنه لكي يستجيب الناس إلى القوانين الصادرة في ظل مفهوم العدالة النسبي يتعين على الحكام أن يوحوا إلى شعوبهم بعدالة هذه القوانين، فإذا لم يفعلوا ذلك ولم يخضع الشعب لهذا الإيحاء من جانب السلطة القائمة فأنه سيلجأ إلى الثورة، وينبغي استقرار الأمور، وأمن البلاد.

وهكذا فإنه يشير من بعيد وفي حذر إلى مفهوم العدالة الحق الذي يرتبط بمعنى الديمقراطية الحقة فيرى أن العدالة في ظل الديمقراطية إنما تقتضي ألا ينفرد الحاكم بإصدار القوانين، بل ينبغي أن يحترم آراء الشعب، وأن تكون للشعب سلطته وحريته في الاعتراض على القوانين، وإبداء الرأي حولها، بل وأن يكون إصدار القوانين من سلطاتها، وهذا في نظره هو التطبيق الحق لمعنى الديمقراطية التي تستند إلى العدالة القائمة على العقل، وليست على الأهواء، والعواطف كما يفعل حكام عصره معبراً عن ذلك: «لا يمكن أن

يسمع في واحدة من أفكاري عن الدولة لهجة الشخص الذي يتحدث كسيد، ويـوعظ من أجـل الخضـوع للذين يـرى أنهـم غيـر قـادريـن على حـكم أنفسهم»(١).

٣ ـ العدالة، والقوة: ـ

أسهب «بسكـال» في بحثه عن العـدالة، وصلتهـا بالقـوة فرأى أن القـوة لازمة للعدالة التي تعجز بـدونها فهي تـظهرهـا وتحميها. كمـا أن القوة تستبـد بـدون العدالـة. يقول «بسكـال»: ـ من العدالـة أن يتبـع مـا هـو عـادل، ومن الضروري أن يتبع الناس عدالة قويـة، فالعـدالة عـاجزة بـدون القوة، كمـا أن الأخير طاغية بدون الأولى، والعدالة بدون القوة متناقضة لوجود الأشرار»(٢).

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن العدالة تصبح عاجزة بدون القوة، كمـا أن القوة بـدون العدالـة تصبح طـاغية Tyranniqueوالعـدالة بـدون القوة متناقضة contrideteذلك لوجود الأشرار Mèchants.

وهكذا يدعو «بسكال» إلى استتباب العدالـة مع استخـدام القوة، يقـول في نص لـه: ـ «تصبح العـدالة بـدون القـوة متهمـة accusèe، ومن ثم يجب توفيرهما معاً، ولا يحـدث ذلك إلا إذا كـان ما هـو عادل قـوياً، ومـا هو قـوي عادل، ولما كان التوصل إلى القوة أيسر على الإنسان من تـطبيق العدالـة التي تأخذ في ممارستها جدلاً ومناقشة فقد تصـور الإنسان أن القـوة تناقض العـدالة

---

(١) **Pensèe,** pen N 133, p. 101.

(٢) Pensèe 298 — P. 298.

«Justice — force il est juste que ce qui; est juste soit suivi, il est necessaire que ce qui est le plus fort soit suivi la justice sans force est contredite parce qu'il ya toujours des mèchants»

وتعدها حائرة، . . وهكذا فحين عجزت القوة عن جعل العادل قوياً فقد لجأت إلى جعل القوي عادل»[1].

وهكذا فأنه يرى أنه لا عدالة بدون قوة تساندها لأن الناس مجبولون على الخروج عن القانون خضوعاً لأهوائهم، واستجابة لمصالحهم، ومن ثم فقد أقيمت في المجتمع نظماً للعدالة كالمحاكم، ومؤسسات الردع لكي تضمن تطبيق العدالة بالقوة، لأن الخصوم في أي نزاع لا يستجيبون جميعاً لمفهوم العدالة طواعية، ودون التزام ولهذا فإن سلطة الدولة هي التي تكره المعتدي محل مقبول الحكم لإدانته، وإعطاء صاحب الحق حقه، وكذلك فإن مفهوم العدالة في المجتمع ربما تتهدده سلطة خارجية ومن ثم فإنه لا يمكن حماية العدالة، واستقرار الأمن في الدولة بدون قوة ترد المعتدي الخارجي.

وإذا كانت العدالة بدون القوة تمثل أمراً لا جدوى من وراءه، بل قد يتلاشى مفهومها في المجتمع بسبب أعمال الأشرار، والمنحرفين الذين لا رادع لهم إلا بالقوة وعلى العكس من ذلك فأنه يسود الطغيان إذا سيطرت قوة على المجتمع بدون استناد إلى مبادىء العدالة، فتنتقي الحرية، والعدالة، والديمقراطية، وفي هذه الحالة ـ نجدها ـ القوة ـ تدعي لنفسها، أنها حاصلة على العدالة وهذا أمر معكوس، ويتحقق هذا الوضع في ظل حكومة استبدادية تصدر القوانين، وتلزم الناس بها ومع أنها تكون قوانين جائرة، وظالمة إلا أن الدولة توحي إلى الناس كما سبق أن ذكرنا في الخواطر السابقة بأنها عادلة، ومن البديهي أن هذا الإيحاء الصادر من الدولة المستبدة لا يمكن أن يحيل القوانين المستبدة الصادرة عن القوة إلى قوانين عادلة لأن العدالة التي تلصق بها حينئذ تكون مزعومة، ومفروضة، وتعسفية وكأن «بسكال» يردد هنا تماماً ما سبق أن أشار إليه من أن الحاكم المستبد قد يصدر قوانينه، ويفرض إطاعتها

---

(١) Ibid. pen N 297, p. 149.

على الناس. واهماً إياهم بأنها عادلـة، وفي مصلحتهم، والحق غير ذلـك فهي مـا دامت قد صـدرت عن الحاكم وحـده بدون مسـاهمة من الشعب فـإن ذلك يجعلها جائرة، وبعيدة عن العدالة.

والحق أنه إذا كانت العدالة، والقوة مطلوبتين للحياة السياسية، ولما كنا عاجزين عن خلق قوة تخضع للعدالة فإنه من العـدالة أن نتمسـك بالقـوة La forceوحيث أننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نقوي العـدالة فقـد بررنـا القوة حتى يتسـاوى كـل من العـادل والقـوي معـاً، إن قـوانين البلد Les lois du paysهي القواعد الأساسية الـوحيدة، وبـدون شك فـإن المساواة في الملكيـة شيء عادل.

والحق أنه بما إننـا غير قـادرين على خلق قوة تخضـع للعدالـة فأنـه من العدالة أن نتمسك بالقوة، وبما أننا لا نستطيـع أن نقوي العـدالة، فقـد برزنـا القوة حتى يتساوى العادل، والقوي معاً ويسود السلام الذي يعـد الخير الأعلى والأسمى[١] Souverain bien.

وهكذا يقدم لنا «بسكال» تبريراً للقوة التي تتلائم مع العدالة فهو يرى أنه لا يمكن للعدالة ذاتها أن تخلق قوة ومن ثم فهو يفترض أن هناك قوة تتمثل في سلطة الدولة، وفي قوانينها المرعية، وإنه لكي تتحقق المساواة بين الناس فأنه يتعين أن تتبنى الدولة العـدالة، ومفـاهيمها حتى يكـون هناك تـوازن بين القوة والعـدالـة، هـذا التـوازن الـذي لا يسمـح للقـوي بـأن يعتـدي على أمـلاك الضعيف، أو لـلأقويـاء بأن يـدخلوا في صراع بعضهم مـع البعض الآخـر مـا دامت العدالة راسخة، ومكفولة للجميع.

ويشعر القارىء لهذه الخاطرة بأن «بسكـال» لا يريـد أن تختص القوة أو

---

(١) Ibid secv pen N 299 p 149

السلطة وحدها بإرساء قواعد العدالة على سبيل اشتقاقها من القوة ذلك أنها ستكون عدالة عوجاء وأقرب إلى الطغيان ما دامت القوة هي التي تلوح بها، وتطبقها، ومن ثم فهو يرى وجود القوة في مقابل العدالة، وكأنهما أمران مستقلان أي يقوم كل منهما بذاته بدون تأثير من الآخر حتى يشعر المجتمع بالاستقرار نتيجة للتوازن المنشود بين القوة، والعدالة.

ومع إيمانه «بالعدالة إلا أنه يذهب إلى أهمية القوة، والعلاقة الوثيقة التي تربطها بالرأي من حيث إن الرأي هو الذي يصدر عنه الفعل ثم تنفذ القوة بعد ذلك، ألا أن «بسكال» مع ذلك ينصح بأن يكون المرء ليناً، فلا أن يكون جامد فيكسر ولا رخواً فيعسر، يقول في هذه المناسبة: - «إن القوة وليس الرأي هل ملكة العالم، ولكن الرأي هو الذي يستخدم القوة، والقوة هي التي تنفذه أما اللين Molesse فأنه لطيف بحسب رأينا، وبحسب رأينا نحن نعجب أو نستحسن أن يكون المرء ليناً لأن هذا الشخص اللين يستطيع أن يمسك العصا من منتصفها ويستطيع أن يرقص وحده على الحبل، وسوف أقودها حملة شعواء على هؤلاء الذين يزعمون بأن هذا ليس أمراً جميلاً»[١].

والواقع أن بسكال لا يكتفي بالإصرار على وجود توازن بين القوة والعدل، ولكنه يؤكد على ضرورة وجود الرأي، إذ أن تعدد الآراء في المجتمع هو السمة الأساسية للديمقراطية، وبدون الرأي تصبح العدالة جوفاء، ولا معنى لها، وتظهر القوة لتستبد بتفسير وحيد لمفهوم العدالة كما تراها الدولة، وهذا تكريس للطغيان رغم وجود العدالة إسماً:

---

(١) Pensée 303, p. 180.

وهذا هو النص بالفرنسية:

«La force est la reine du monde et non pas de la force —c'est la force qui faut parce qu'il voudra danser l'opinigon la mollesse est belle selon notre opinion pourquoi ser sur la corde sera seul et je, ferai une calal le plus forte de gens qui diront que cela n'est pas beau».

ومع ذلك فإن «بسكال» يعود إلى موقفه الحذر فيتكلم عن ليونة أصحاب المواقف، وإن الإنسان، أو صاحب الرأي لا بد أن يمسك العصا من منتصفها، وفي هذا القول تعبير مخلص عن موقفه نفسه إذ إنه في خواطره لا يطالب جهرة بالديمقراطية Dèmocratie وبضرورة خضوع العدالة للرأي، وليس لأهواء الحكام، ونزعتهم الشخصية، بل يرى أنه يجب أن لا نقف موقفاً صلباً من الحكام، بل يحاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين هؤلاء الحكام المستندين إلى القوة، وبين الشعب صاحب الرأي في تفسير مفهوم العدالة.

والأمر الذي لا شك فيه أنه إنما يعبر عن روح العصر الذي كانت تكتنفه عوامل الاستبداد، والطغيان السياسي ـ فكان لا بد من أن يعرض لآرائه الحرة في تلصص ظاهر مع عرضه لموقف الحكام جنباً إلى جنب حتى لا يتهم بالهجوم على سلطة الدولة المستبدة. وبعد أن يشير إلى مسألة القوة، والعدالة يعود ويطرح موضوع حسن النية، وكيف أنه لا يمكن أن يكون تكأة لتبرير عدم دفاع الإنسان عن حقه الذي سلب منه فيجب أن تكون هناك قوة للحصول على الحق حيث إن في هذا المجال لا تصلح النيات الحسنة، وفي هذا الصدد يقول «بسكال» تحت عنوان «العقل السليم» أنهم مضطرون إلى القول بأنكم لا تتصرفون بحسن طوية «bonne poi»إنـي أتوق إلى رؤية ذلك العقل ذي الكبرياء محقراً مستجدياً لأن هذه ليست لغة إنسان متنازع على حقه، وهو يدافع عنه وبيده السلاح، والقوة فهو لا يلهو بقوله إننا لا يمكن أن نعمل بدون حسن طوية، وإنما يعاقب سوء الطوية هذه بالقوة»[1] ويشير هذا النص إلى أن الناس دائماً ما يكونوا مضطرين للقول بأننا لا نعمل بحسن طوية بالسليقة، ويشكون أنهم من أجل هذا فإنهم لا ينامون الليل ولا يستريحوا، ولا يهدأ لهم بال، وإنه لهذا يرى أن عقولهم هذه هي التي تدفعهم لهذا فيسخر منهم ويود

(١) Ibid, Pen 388. p. 206.

أن يرى هذا العقل الذي يشمخ بنفسه في ثقة محقراً، ومستجدياً في حال عدم سلوكه الطريق الصحيح فإن الاستناد إلى حسن النية، أو عدمها لا يقول رجل يود الناس انتزاع حقه منه وبدلاً من أن يدافع عن هذا الحق بالقوة يكتفي بأن يستند إلى حسن النية، ويتعين عليه أن يقضي على هذه النية السيئة بالمقابلة بالقوة كأنه يريد أن يقول أن العقل السليم ينبغي أن يتصرف على أساس الحق فهو يمضي في طريق الدفاع عنه، واستنكار ما هو غير ذلك بكل قوة، أما النيات الحسنة فإنها لا يمكن أن تكون تكأة لتبرير عدم دفاع الإنسان عن الحق المغتصب، وقد يكون هذا القول مشابهاً لقول «شيكسبير» القائل بأن «الطريق إلى الجحيم مفروش بأصحاب النيات الحسنة، أي أن إهمالنا العقل، والاستناد إلى النية الحسنة قد يؤدي إلى الوقوع في الضرر، والشر، والخطأ».

وهكذا فقد أحس «بسكال» في هذه الخاطرة بأنه قد أفسح مجالاً كبيراً لليونة، وعدم مواجهة أصحاب القوة المغتصبين صراحة، وأن ذلك إنما يحقق الضرر بأصحاب الحقوق نراه في نصه الأخير يتراجع في مواقفه، وهذا هو أسلوبه في كتابه «الخواطر» فبعد أن يعرض الموضوع يحس فيه بخطورة موقفه إزاء السلطات، فيمعن في إسترضاء السلطة الحاكمة وكأنه يبرر مشروعيتها نراه يعود لكي يستدرك اندفاعه في هذا الموقف الممالىء فيعطي لنا انطباعاً جديداً بأنه سائر في طريق العدالة، والحق بالنسبة للشعب وأنه لم يتخل عن موقفه الأساسي في المطالبة بالحرية، والديمقراطية والدليل على هذا أنه يوجه نقداً لاذعاً في هذه الخاطرة إلى هؤلاء الذين يصمتون عن المطالبة بحقوقهم استناداً إلى حسن نواياهم تجاه الدولة، وأنهم يعتقدون أن الدولة ستمنحهم هذه الحقوق، وأن الأقوياء سيعطونهم حقوقهم طواعية، ولكن هذه النوايا الحسنة تنطوي على إهدار لكرامة العقل، ولكبريائه فلو فكر هؤلاء الناس بعقولهم لعرفوا أنهم لن يحصلوا على حقوقهم بسكوتهم، وإضمارهم حسن النية للدولة أو للحاكم، وسيستمر الحاكم في الضغط عليهم، وإيقاع الظلم والضرر بهم

مـا داموا صـامتين غير معتـرضين، وغير محكمين لعقـولهم استنـاداً إلى حسن نـواياهم في الـدولة، وسلوكهـا، وذلك لأن الحـاكم أحيانـاً ما يكـون مغـروراً بـذاتـه، وبسلطانـه وهـذا هـو أبشـع ظلم يمكن أن يقـع على الشعب، يلمـح بسكال إلى ظلم الحاكم في قوله: «إن أقصى ظلم يحدث إنما ينجم من وجود الغرور مع الشقاء»[1].

٤ ـ بسكال والديمقراطية:

رأينـا من العرض السـابق أن «بسكال» يؤمن بـدون أن يصـرح بـالحكم الديمقراطي القائم على العدل، وقد أشار إلى ذلك في نص له ينقد فيه النظام السياسي لليونان فيقول «إن صورة كل من أفلاطون، وأرسطو لا تتراءى لنا وهم في الثـوب الكبير في مسـرح العلماء، وقـد كان الـرجـال الشـرفـاء وهم مثـل الآخـرين كانـوا يتسامـرون مع أصـدقائهم، وعنـدما تصـديا لـوضع القـوانين، والسياسة فقد فعلا ذلك، وهما يتسليان وكانت هذه الفترة تتسم بقدر ضئيل من الفلسفة، والجدية في حياتهما ذلك أن أعـظم درجة في التفلسف إنمـا تتحقق في أن يعيش الإنسان في هدوء وبسـاطة، فـإذا كانـا قد ألفـا في السياسـة فإن ذلك كما لو كانا ينظمان مستشفى للمجانين، أو يضعان النظام لهـا، وإذا كانـا يريدان إبهامنا بأنهما حينما يتحدثان عن السياسة إنما يتحدثان عن عمـل عظيم انجزاه فما ذلك إلا لأنهما يعرفان أن المجانين الذين يتحدثون إليهم يظنون في أنفسهم أنهم ملوك، وأباطرة وهما يتدخلان في مبادئهم لكي يخففا من جنونهم حتى يصـلا إلى أقل درجـة مستطاعـة من الشر»[1]، وهنـا نجـد أن «بسكـال» يهاجم كل من أفلاطون، وأرسطو فيما وضعاه من فلسفة للسياسة ويقول لنا أن

---

(١) Ibid pen N 214. p. 145.

«Injustice» que la «presoption soit jointe à la misère c'est une extreme injustice».

الناس يظنون أن هذين الفيلسوفين في أعلى درجة من العلم ولكنه يقول أنهما كانا يتسليان فيما كتباه في السياسة، وأنه كان بمثابة لهو، أو لعب بالنسبة لهما لأن الكتابة في السياسة ليست من الكتابة الجادة، ولهذا فأنه يقول أن ما كتباه في النظم السياسة إنما لتنظيم مستشفى المجاذيب فأنهم يحاولون إقلال القدر الناتج من جنون الأفراد بما يرسمونه لهم من نظم تريحهم كمجانين يشعرون بأنهم ملوك، وأباطرة، وهذه الخاطرة إنما تتجه إلى نقد كل مزاعم الذين ينتقصون من الديمقراطية، لأن كل من «أفلاطون» و «أرسطو» قد هاجم الديمقراطية واستند إلى دساتير المدن اليونانية في الإعلاء من شأن الحكومة الأرستقراطية، وإهدار كرامة الشعب فأفلاطون يجعل المثل الأسبرطي في النظام السياسي قاعدة يحتذي بها، وأرسطو يشنق السياسة كعلم عملي من الواقع فينتهي كل منهما إلى نبذ حكم الشعب، وحكم الطغيان سواء كان عسكرياً أم مدنياً فينتهيا إما إلى حكم الأرستقراطية المستبدة، أو إلى حكم الفرد الفيلسوف كما يقول «أفلاطون»، ولذا فإن هذه الخاطرة التي تدل في معناها على نقد «بسكال» «لأفلاطون» و «أرسطو» لأنهم ينتقصون من الديمقراطية، ويهاجمونها إنما تعبر عن اتجاهه الخفي إلى الديمقراطية، وهذا يؤشر إلى استنكاره لحكم الطغيان الذي يقول عنه في خواطره: «إن الطغيان إنما ينبع من الرغبة في السيطرة العالمية (الكلية)، وخارج نظامه»[1].

وعلى هذه النحو فأنه يستنكر حكم الطاغية الذي لا يكفيه أن يسيطر سيطرة تامة على كل ما حوله فحسب، بل يطمع في أن تكون له السيطرة الكاملة على أبعد مما هو حوله أي أنه يتمنى أن لو كان هناك ما هو خارج نطاق العالم لكي يستولي عليه، وهذا يعني أن طغيان الطاغية لا يقف عند

---

(١) Pensée. 332, P. 190.

وهذا هو النص بالفرنسية:

«La Tyrannie consiste au desire de domination universelle et hors de son ordre».

حدود، وهذه إشارة إلى أن الطاغية حينما يطغى لا يتذكـر، أو لا يضع الله في حسبانه فكأنه لا يضع حدوداً لقهره، وسيطرته على الناس حتى ولو كانت هـذه الحدود إلهية، أو من سلطة سماوية أعلى، فطغيانه يتجاوز كل الحدود.

وخلاصة القول أن «بسكال» في استعراضه لآرائـه في السياسـة في عدة خواطر متناثرة كان يحاول بقدر الإمكان ألا يواجه بصراحة نـظام الحكم القائم في عصـره على الرغم من أنـه أثبت عيوبـه وسلطاته التي كممت أفواه الناس، وأوقعت الـظلم بهم، ودفعتهم إلى الحرب، والمنـازعات ويـلاحظ من نـاحيـة أخرى أن البلاد في فرنسا كانت قريبة العهد بعصر الإقطاع على الرغم من أنها كانت تتقدم حديثاً قدماً في طريق حماية الفرد من أي استغـلال قريب، ولهـذا فأنه يرى أن النظام السياسي الديمقراطي هو حكم الشعب لنفسـه، وهو يـوجه نقداً لاذعاً إلى الطغيان مشيراً بذلـك إلى ما أورده «أفـلاطون» عن الـطاغية في الجمهـورية من أنـه جلاد سـارق لأمـوال شعبـه، ومستبعـد لـلأشـراف مقـرب للعتقاد، والمنافقين لا يخضع لأي قانون، ويكون كـالسوط الـذي يلهب ظهور رعاياه دون شفقة، أو رحمة، بل أنه يذهب في تصويره للطاغية، والطغيان إلى أبعد مما ذهب إليه أفلاطون فهو يصـور الطاغيـة في صورة من لا يحتـرم حتى الأوامر الإلهية أي من لا يكترث بالدين أو بأوامره ونواهيه.

ويتبين لنـا من نقـده السـابق وجـود إشـارة خفيـة لاذعـة تـوضـح أن طغيـان الملوك في عصره يفقـدهم دعواهم بـأنهم يحكمـون بتفـويض إلهي إذ كيف يصح هذا، وهم لا يكترثون بأوامر الله، ونـواهيه ولا يـرعون النـاس كما يأمرهم الكتـاب المقدس، ومن ثم فـإن «بسكال» يـوجه نقـداً عنيفاً إلى هؤلاء الحكام لأنهم من ناحية لا يحترمون قواعد الديمقراطية كما أوجدها الناس بمـا تتضمنه من عدل، وحرية من ناحية، ومن ناحية أخـرى فهم لا يطبقـون تعاليم الله التي أمر بها ومع ذلك يزعمون بأنهم يحكمون بـاسم الله، ولعلنا نشيـر هنا

إلى أن «بسكال» حينما يعرض للنظام السياسي في عصره إنما يخضع لفكرته الأساسية التي أشرنا إليها فيما سبق وهي إيمانه بامتلاء الواقع بالمتناقضات، ولما كان العمل السياسي هو أقرب إلى حياة الناس من أي شيء آخر لهذا فإن الممارسة السياسية للدولة على رعيتها ينبغي أن ندخلها في ضوء فكرته عن جذرية المتناقضات في حياة البشر، والتناقض هنا ينشأ من أنه، حينما يعرض الواقع السياسي يرى أن القوانين إنما تصدر عن العرف، والتقاليد السائدة في المجتمع، وأن هذا هو مفهوم العدالة عند السلطة القائمة. وقد أشرنا إلى أنه كان يتكلم بتحفظ شديد من هذه الناحية خوفاً من بطش حكام عصره، ولكنه يلقى بذور الديمقراطية والعدالة، والحرية متناثرة في خواطره دون أن يجرؤ على أن يركز في الكلام عنها فيجمعها في خاطرة واحدة. فهو مثلاً يذهب إلى أنه على المرء ألا يصدق إلا بما يعرضه على ذاته ويقبله ضميره، وأن يكون تأسس هذا القبول على أساس من الإيمان الديني أي مخافة الله، وحب البشرية، ونجده تارة أخرى يربط القانون بالعدالة الحقة، ويرى أن القانون الذي ينبغي إطاعته لا يمكن بالضرورة أن يكون هو القانون الذي يصدره الحاكم فحسب، بل يجب أنْ تتصدر العدالة أولاً، وأن تحميها القوة بحيث لا تطغى القوة على العدالة، وقد يتحفظ فيشير إلى أنه ينبغي أن يكون هناك توازن بين العدالة والقوة أي أن يكون هناك توازن بين السلطات التنفيذية، والتشريعية على ما سيذكره. مونتكسيو Montesquieu(١٧٦٥ ـ ١٧٣٢) فيما بعد. ولكن «بسكال» يتحسس طريقة إلى الديمقراطية. والعدالة متلصصاً. وفي حذر شديد لأن طريقه محفوف بالمخاطر. وهو يجعل ملاذه الأخير في المجال السياسي هو الإيمان الديني فهو نهاية مطافة الذي بدونه لن تتحقق السعادة في ظل أي حكم سياسي[1].

---

(١) فكأن موقف بسكال بعد إرهاصاً بما سيحدث في القرن الثامن عشر من محاولة إقرار الديمقراطية.

الفَصْلُ العَاشِر

مشكلة الجَمال

* مقدمة

١ ـ التيارات الأدبية في عصر بسكال، وموقفه منها.

٢ ـ بسكال، وأدب الشعر.

٣ ـ أهمية دور بسكال في الأدب الفرنسي.

مقدمة :

كان لنشأة «بسكال» الأدبية أثر كبير على حياته، وخاصة بعد أن نمى فيه والده حب القراءة والشغف بالأدب بصفة عامة كما ساعدته - ظروف مجتمعه السياسية، والاجتماعية، والدينية في خلال القرن السابع عشر على احتواء الحركة الفكرية في ذلك الحين والتعبير عنها على نحو ما عبر عن حالة بلاده الفكرية في مختلف المجالات.

وإذا كان الفيلسوف قد تأثر بحالة مجتمعه الفكرية في مجالات العلم والسياسة فإن مجال الدراسات الأدبية كان قد لعب دوراً كبيراً في اتجاه فكره في هذا الميدان.

والذي لا شك فيه أنه لم يكن لأي مفكر في القرن السابع عشر من أثر على فكر «بسكال» بقدر ما كان «لكورني» Corneille و «ديكارت» Descartes اللذان تعدى أثرهما عليه إلى التأثير في العصر كله.

وكان الأول أديباً، وكاتباً مسرحياً تشهد بذلك مسرحياته الرائعة التي شاهدها جمهور باريس ما بين عام ١٦٣٦م وعام ١٦٤٣ من أمثال سيد Le Cid أو سينا Cinna وهوراس Horace وبوليوكت Polyeucte، وقد صورت هذه المسرحيات الإنسان في حالة المثل الأعلى، الذي يجمع شخصيته صفتين هامتين يتمثلان في الشخصية المتكاملة هما: صفة الحرية الكاملة التي لا تضعفها العواطف، والإنفعالات وتقوم عليها في نفس الوقت محاولة

الاستفادة منهما، بل إنها تقوى بهما. ثم صفة حكمة النظر، ونور العقل وهما ما يهتدي بهما الإنسان إلى ما يحقق حريته، ولذا فقد صور «كورني» الشخصية الإنسانية وهي قائمة أو مؤسسة على صفتين رئيسيتين هما الحرية الكاملة، والحكمة العالية. فليس ثمة قيمة للحكمة بدون الحرية أي أن يكون الإنسان حراً ـ كما أنه لا قيمة للحرية بدون أن يكون متمتعاً بكامل حكمته العليا. ولذلك فقد صور في نهاية مسرحياته أن المثل الأعلى للإنسان هو البطل الذي هو الشخص الشجاع الحكيم، المتريث، المقدام، وهو كذلك العالم والمفكر الحر.

وهكذا استطاع تفكير كورني أن ينفذ إلى عقول المفكرين في هذا العصر ويلعب دوراً خطيراً وهاماً على مسرح الأحداث في ذلك الوقت.

أما العامل الفكري الثاني فقد تمثل في أثر فكر «ديكارت» الذي يتجه إلى الإعلاء من ثقة الإنسان في عقله، وحكمته ويحاول إبراز مسألة إرادة الإنسان وحريته الكاملة، فأصبح الإنسان الفاضل في تصوره هو الإنسان الأعلى إلا أنه لا يمكن أن يحقق هذه الصفة في ذاته ما لم يتحل بصفتين أساسيتين هما: العقل الواضح المتميز، والإرادة القوية، وهما صفتان تظهران في اتحاد، وانسجام من خلال الشخصية الإنسانية.

وللفضيلة عنده إسم خاص هي «الأريحية» أو «السماحة» «الكرم» La Generositéووفقاً لما تقدم فإن «ديكارت» يرى أن الرذيلة Viceهي الشر Malأما الخير فمبعثه نفوسنا تتوجه إرادتنا إليه إذا ما تحلت بالأفكار الصحيحة المتميزة الواضحة التي يؤكدها «ديكارت» في «المقال عن المنهج».

وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة مفكرين عظيمين أثرا أعظم الأثر في فكر هذا العصر (عصر لويس الثالث عشر ووزارة رشيليو) فتصور المثل الأعلى

للإنسان الذي كان يتصوره الناس في عصريهما أروع تصور ومن ثم عبرا عنه خير تعبير ولا سيما الأول في صورة أدب نثري، أو شعري.

والحق أنه لم يستطيع أي مفكر آخر أن يترجم عن روح عصره مثلما فعلا هذين الشخصين.

ويبدو أن «بسكال» كان أديباً عبقرياً عبر عن أفكاره، ومشكلاته تعبيراً شخصياً خاصة وقد صاحبت فلسفته ظروف نفسية فقد نشأ يتيماً من الأم. ولم يناهز الثالثة من عمره، وعلى الرغم من ظروف مرضه المزمن الذي ظل يعاني منه طيلة حياته ـ كشلل نصفي، واضطراب معوي، وصداع شديد لا يحتمل ـ إلا أنه قد نبغ في مجالات العلم، والسياسة، والأدب.

١ ـ التيارات الأدبية في عصر بسكال، وموقفه منها

برغم أن «بسكال» كان واحداً من أكبر شعراء النثر في عصره بيد أنه كان يهاجم الشعراء ويتهمهم بأنهم أصحاب لغة مهنية La Langue Professionelle، لا تعبر إلا عن المهنة فحسب ومن ثم تفتقد إلى روح الشعر ولغته الساحرة. وهذا قد دفعه إلى اختراع لغة خاصة به La Langue Special. ومع أن موقفه في اختراع لغة خاصة به قد نتج عن أزمة الأدب واللغة في عصره غير أن بعض مؤرخي الفلسفة قد نبذوه بدعوى أنه كان أسيراً لفكر كورنيه وأنه لم يقرأ شعر جميع شعراء عصره، ومع نقدهم لأصالة «بسكال» في مجال الشعر إلا أنهم يعترفون له بالفضل الكبير في مجال التسامي بالحياة الخلقة الإنسانية العميقة.

يقول «بسكاف» في مجال الأدب: «شاعر وليس رجل شريف»[١]، وهو يميز في هذه الخاطرة بين الشاعر والرجل الشريف على غرار التقاليد المرعية في القرن السابع عشر فقد كان الرجل الشريف هو الملتزم بأخلاق العصر، الذي يتمسك بالمبادىء الثورية، ويحاول الدفاع عن حقوق المظلومين في مواجهة السلطة، ومن ثم فإن معنى الشرف هنا كان في أكثره سياسياً، واجتماعياً، وخلاصته إلتزام الرجل الشريف بأقواله وأفعاله وتنفيذ ما يعتنقه من آراء وما يدلى به من أقوال دون أي نقاش، أو تردد. أما الشاعر فأنه قد يكون رجلاً مجوناً، وعربيداً، بعيداً عن الفضيلة. ومع هذا فقد يكون على موهبة شعرية خارقة.

وهكذا فقد يكون الشاعر على موهبة شعرية خارقة كما يبني في مملكته الشعرية الخيالية عوالم كثيرة قد لا يكون لها وجود في عالم الواقع، وقد

(١) **Les Pensées**, Sec I Pen N 38 P. 60 « Poet non Hônnête »

يفصح عن أمراً آخر ولكن مجهوده يقف عند حد قريضة الشعر دون أن يملك المنازلة، أو أن يلتزم بتطبيق ما صرح به من آراء في مجال العمل، أو السلوك وهذا هو الفارق الأساسي بين الشاعر، والرجل الشريف.

٢ ـ بسكال، وأدب الشعر

كان «بسكال» شاعراً كلاسيكياً في مبادىء الفن فقد اهتم كشاعر بكمال الشكل؛ لأنه ينظر إلى التفكير باعتباره غير منفصل عن عمل الخالق، فأخذ يخلق بعبقريته اتجاهات جديدة، ويتعدى بقدرة رائعة كل المدارس إلى الحد الذي اعتبره الرومانتيكيون أنه واحد منهم [١].

وقد تميزت كتاباته في مجال الشعر والأدب بالفن والسحر وقوة الأسلوب وهذا يدل على أنه ملك أهم صفتين للكاتب وهما: خصوبة الاختراع، وثبات الذوق، وهما تجتمعان في توازن قلما يصل إليه أحد» [٢].

لقد كان الفيلسوف يشعر بموهبة الصورة المصحوبة بالفكرة فتتولد حرارة الشعور من إيحاء الفكرة التي تنبثق عنها صورة الشاعر مع أسلوب متميز بالثورة مليء بالحماس فهو يبحث عن الكلمة الثائرة، ويعطينا الإيحاء بأنه يجدها في اللحظة نفسها التي يصنع منها هذه الفكرة ويجعلها ضرورة ملزمة. فقد كانت الحياة عنده هي تحقيق عمل فني يسعى ـ قدر الإمكان ـ إلى الكمال» [٣].

لقد كان «بسكال» كاتباً عظيماً، وكان عمله العلمي والأدبي دافعاً وراء ما اتصف به من نوازع إنسانية، وأخلاقية يقول مينارد عنه: «إنه ليس الكاتب

---

(١) Jean Mésnard, **Pascal,** Hatier, Paris 1951. P. 186.

(٢) Beguin. Albert; **Pascal par lui mème** écrivains Toujours, Paris 1964, P. 88.

(٣) Ibid.

بـل الإنسان Ecrivain وهـو كـذلـك رجـل الشـرف، والمـذهـب، L'Homme والفضيلة [١].

L'Homme D'Honneur , De Doctrine et De Vertu

وبعـد أن عرضنـا لمقدمـة عن دور «بسكـال» في الأدب الفـرنسي نقـدم لبعض المسائل ذات الصلة بمجال الأدب كمسألة الخيال، الفصاحة، وكـذلك موضوع المشاركة الوجدانية، ومسألة الجمال، وغيرها من مسـائل تتعلق بهـذا المجال.

أ ـ موضوع الخيال Fantaisie

تعد مسألة الخيال من بين المسائل الهـامة التي يـطرحها «بسكـال» على بساط البحث في الأدب من خلال «خواطره» واعتبرها بـذلك لازمـة من لزومـه يقول في نص له: «الخيال هو ذلك الجزء الخاضع من الإنسـان، وهــو أصل الخطأ، والبطلان وبقدر ما يكون مضلاً فأنه لا يكون كذلـك على الدوام ذلـك لأنه إذا كان كذلـك دائمـاً فأنـه سيصبح قـاعدة لليقين معصـومة من الكـذب، ولكنه لما كان في غالب الأمر خاطئاً مبطلاً فهو لا يمنحنا أي علامة عن صفتـه التي يمكن التمييز بها بنفس النسبة بين الصواب، والخطأ»[٢].

ومن تحليـل هذه الخـاطرة لنـا اعتقاده في أن الخيـال يجعلنا نخـطأ في الغالب فهو ليس كذلك دائماً، ولو أننا عرفنا عنه الخـطأ الدائم لجعلنـاه معياراً للكذب، وجعلنا ضده معياراً للصواب.

معنى ذلك إننا نستطيع أن نميز بوضوح بين ما هو صواب، وما هو خـطأ ما دام الخيال لا يخـطأ أبداً في إرشـادنا إلى مـا هو خـطأ ولكن التمييز بينهمـا

---

(١) Ibid.

(٢) Pensées, Sec II pen N 82. P. 81.

ليس بهذه السهولة؛ فالخيال لا يستمر كـاذباً في معـظم الوقت فقـد يأتي وقت يكون فيه الخيال صادقاً (واقعي).

وتبرز أهمية الخيال عند الإنسان من خلال هذا النص كما تبرز مسئوليتـه عن الخطأ وربما تلمسنا من معنى هذه الخاطرة تشـابهاً وتـأكيداً لمـا ذهب إليه «ديكـارت» في تأمـلاته عن خـطأ الاعتمـاد على الخيـال كمصـدر من مصـادر المعرفة، يقول في التأمـلات: «إن وضوح معـارفنا وتميـزها ليس مـرجعها إلى الحـواس، ولا إلى الخيال»[١]. والخيـال وفقاً لمـا تقدم لا يعـطي لنا الصـورة الحقيقية عن الأشياء ويضخم ويصغر فيها بصورة غير واقعية. يقـول «بسكـال» في خـطورة الخيال، وتـزييف الواقـع: «يضخم الخيـال من الأشيـاء الصغيـرة ويقـدرها بصـورة مبالـغ فيها. وعلى العكس من ذلـك فأنـه يصغـر من الأمـور الكبيرة ليجعلها متفقة معه»[٢].

هكـذا فـإنـه يـرى أن ملكـة الخيـال تلعب دورهـا في العقـل، فتصغـر الأشياء، وتضخمها حتى تتفق مع الفكر، وذلك مثلما نتحدث عن فكرة وجـود الله وهي فكرة كبيرة، فإن الخيال يعمد إلى أن تتضاءل فكرة هذا المـوجود حتى تصبح في مستوى مقاييس الخيال الإنساني وكأنه يريد أن يقوف: إن الخيال لا يصلح أن يكون منظاراً صادقاً للألوهيـة إذ أنه إنمـا يعمل على تصغيـر الوجـود الإلهي ليكـون شبيهاً بـالوجـود الإنساني، فـالخيـال عنـد «بسكـال» وسيلة من وسـائل العقـل في تفهمه لـلأشيـاء بحسب حـاجـة الإنسـان إليهـا، وقـد عبـر الفيلسوف عن ذلك خير تعبير في هذه الخاطـرة حيث يقول: «إن الأشيـاء التي تستوقفنا وتستحوذ علينا تعجبنا كثيراً لأنها تخفي قدراً من الخير، وهذا الخير لا

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، التأملات، ط رابعة القاهرة ٩٦٩م ص ٨٨.

(٢) Pensées, Sec III. Pen N 84, P. 87.

يكون دائماً هو نوع من العدم الذي يضخمه خيالنا فيجعله كالجبل وفي جولة أخرى من الخيال نكتشف هذا الخير بدون مشقة»[1].

فنحن كثيراً ما نتمسك بأشياء ونتصور أن فيها خير لنا. والواقع أنها لا تكون خالية من الخير، لأن خيالنا إنما يضخم لنا هذا الخير ويجعله جبل وعندما يجعله في ضخامة الجبل نستطيع اكتشافه، ولذا فإن الخيال هو الذي يظهر القدر القليل من الخير ويجعله كالجبل ومن ثم يمكننا من سهولة اكتشافه وهنا إشارة إلى خداع الخيال الذي سبق «لديكارت» أن أشار إليه كما يشير النص من جهة أخرى إلى خطورة الخيال ومبالغته في تصوير الأشياء.

وهكذا يذهب «بسكال» إلى أن الخيال يعد مصدراً للتزييف في تصوير الأشياء كما أنه من جهة أخرى يعتبره لازماً لمجال الأدب، ولا سيما وأنه كان شاعراً كما لا يعد بحثه في موضوع الخيال مستغرباً لأنه كان عالماً، وصاحب تجربة علمية قائمة على نوع من الخيال هو ما يعرف بالخيال العلمي.

ولقد امتلأت نصوص خواطره من الموضوعات الأدبية والنثرية والشعرية، وما يتعلق بها من نواحي اللغة، والجمال والتنظيم وغيرها من مسائل ففي مجال اللغة نجده يبحث في الكتابة عن لغة جديدة خاصة في الشعر محاولاً مهاجمة خصومه فيقول: «لا يجرؤ أحد على القول بأنني لم أكتب شيئاً جديداً فإن وضعي للمادة كان جديداً... والحق أن سبب تفوق أحد لاعبي الجو دي بوم Jeu de Paumé[2] راجع إلى وضعه للكرة في مكانها المناسب بدرجة تفوق

---

(١) Ibid.

(٢) Jeu de Paume

لعبة ترجع فيها كرة بمضرب راكيت في مكان مخصص لذلك ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى أسم القاعة التي أقسم فيها فئات الشعب الفرنسي الثلاث اليمين على ألا يتفرقوا قبل أن يمنحوا فرنسا نظاماً جديداً غير النظام الملكي الفاسد وذلك إبان الثورة الفرنسية ولذلك أطلق على الوعد ـ القسم أو (الحلف بوعد صالة الجودي بوم Serment de jeu de Paume.

زميله ومن ثم فـإنني أحبذ أن من يقـرأ عني يعـرف أنني قـد أجـدت استعمـال الكلمـات القديمـة. وأعدت تشيكلهـا في سبيل صيـاغتها في شكـل ومضمون جديدين»[1].

ويشير هذا النص إلى تجديد «بسكـال» في مجال النشـر الفرنسي وليس أدل على ذلك من نبذه للغة المهنية لشعراء عصره، واختراع لغة أخرى جديدة خاصة بالشعر ومستلهمة روحه وهذا أدى به إلى تناول المعاني، والموضوعـات الشائعة والمتداولة والقديمة وحاول تجديدها شكلاً ومضموناً. يقول في مناسبة هذا العمل: «عندما توضع الكلمات بصورة جديدة تخلق معـان، وإحساسـات جديدة».

ولقد أسهمت نشأة الفيلسوف افغويـة، وحبه لـلآداب وشغفه بـاللغات، وإجـادته اللغتين الفـرنسية، والـلاتينية، وكـذلك اللغـات القديمـة في إجادتـه الأدب وتقـوية حسـه اللغوي يقـول في اللغات: «إن اللغـات ما هي إلا رمـوز كـالأعـداد لا تتحـول فيهـا الحـروف إلى أخـرى إنمـا تتحـول الكلمـــات إلى مثيلاتها، وهنا جاءت صعوبة حل رموز أي لغة مجهولة»[2].

وعلى هذا النحو الذي يعبر عنه النص فإن الحروف لا تتغير إلى مثيلاتها لكن الكلمـــات هي التي تتحـول أو تتغيـر إلى كلمـات أخـــرى، لأن تجمـع الحـروف فلسفيـاً يستـوجب خلق كلمـة جـديـدة في حين أنـه يتكلم في هـذه الخاطرة عن المعـاني، واللغة ليست أكثـر من معاني وليست حـروفاً مـطلقة لا معنى لها ولا هدف منها.

ب ـ الفصاحة Elequence

تبين لنا مما سبق مقدار اهتمام «بسكال» بدراسة اللغات يـدل على :ـث

(١) **Pensées;** Sec I Pen N 22 P. 54.

(٢) Ibid.

نصائحه وإرشاداته للمهتمين بدراسة الأدب واللغات، وشروط الكتابة، والقراءة السليمة حتى يصبح الإنسان فصيحاً.

وكان يرى أن دعامات الأدب ثلاثة هي: ـ الفصاحة، والواقعية والجمال. فإذا توفرت هذه الدعامات الثلاث في الأدب صار أصيلاً يقول: «تستلزم الفصاحة وجود الجميل والواقعي على شريطة أن يكون هذان الشيئان مستمدين من الحقيقة»[١].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن «بسكال» يؤكد على أهمية الجمال في الأدب ومدى صلتها بالحقيقة، وكل هذه الموضوعات إنما تشير في نهاية الأمر إلى اتجاه الفيلسوف الأدبي، ومدى إلمامه بمختلف الاتجاهات التي تنهض بمستوى الأدب وتمنحه حيويته وإبداعه كما يدل من ناحية أخرى على أن الفيلسوف كان يتسم برؤية خاصة لهذا المجال تميزت بالواقعية والجمال والصدق، وبتوافر عنصر البلاغة الأدبية التي كان يعدها صورة من صور التفكير[٢] «Eloquence est une peinture de la Pensée» التي تعطي للكتابة الأدبية رونقها، وجمالها. وإبداعها. كما أن لها من سمات الجمال ما يستميل الناس في لين ولطف، وليس عن قصر أو ضغط أو سيطرة»[٣].

وعلى هذا النحو يرى «بسكال» أن أسلوب البلاغة الأدبية هو الأسلوب المناسب Style، والجدير بنقل الأفكار إلى الناس. والتعامل معهم لأنه يستميل مشاعرهم في لين ولطف، وهوادة وليس بأسلوب سيطرة، أو ضغط أو سلطان كما كان يحدث أحياناً في عصره من أفكار وآراء يجبر الناس على

(١) Ibid se I Pen N 25 P. 55.

(٢) Ibid.

(٣) ibid Pen N 10. P. 51.

«Eloquence qui persuade douceur non par empire, en tyran, non en roi».

الاعتقاد فيها بالسيطرة السياسية وغيـرها وغيـرها من أسـاليب، ويبدو أن هـذا النص قد أفصح عن تأثير العصر على فكره، والدور الـذي لعبه الأدب في مجـال الحياة الفكرية في فرنسـا آنذاك.

جـ ـ المشاركة الوجدانية Sympathie

يـطرق «بسكال» مجـال الجمـال الأدبي فيـرى أنـه يعبـر عن الصلة بين طبيعتنا وبين ما يعجبنا من أمور؛ ومعنى ذلك أن النفوس إنما ترضى أو تقبل ما يتفق مع طبيعتها من أشياء وأحداث ووقائع لأن هناك نسبة توافقية بين طبائعنا، وبين الأشياء التي تكون موضع استحسان أو قبول فـإن هناك نـوعاً من التوافـق بيننا وبين الأشياء وهنا فنحن نتساءف عن سبب إعجابنا بـالنص الأدبي، أو بما يكتب عنه الأدب.

والحق أن التذوق الأدبي إنما ينشأ عن نوع من المشاركة الوجدانيـة بين الأديب وبين ما يكتب عنه أو بين المتذوق، والإنتاج الأدبي، وصفة المشاركـة الـوجدانيـة هي أهم صفة تتميـز بهـا الآداب العـالميـة التي تخـاطب الإنسـان مبـاشرة، والإنسـان بصفـة عـامـة لا يـوصفـه هـنـديـاً، أو مصـريـاً، أو غـيـر ذلك.

وتقوم المشاركة الوجدانية على أسـاس أن هناك صفـة ما ونسبـة ما بيننـا وبين إخواتنا في الإنسـانية في جميـع الأجناس، وأن هـذه النسبة، أو العـلاقة تجعلنا نحس بمشاعـر البشر الآخـرين فنشعر بمعـايشتهم، وبمواسـاتهم حينما تقع لهم أحداث درامية تستثير شعورنا، وكذلك فإننا نشعر بالمشاركة الوجدانية حينما نقرأ إنسانياً يعالج مثل هذه المواقع.

ويعزى إلى «بسكال» إذن الفضل في الكشف عن حقيقة هذه المشاركـة في وقت مبكر وقد عبـر عنها بقـوله: ـ أنهـا شعور بـالموافقـة بين الأشياء التي

نرضي عنها، أو نقبلها»[١] هذا الشعور بالموافقة، أو بالجمال هو ما نسميه الآن في القرن العشرين وفي دراسات النقد الأدبي بإسم «المشاركة الوجدانية» وهذا هو أساس التذوق الفني والأدبي معاً.

ولقد عبر «بسكال» عن موقفه هذا في الخاطرة ذاتها بقوله: ـ «كل ما هو مكون بحسب هذا النموذج يقع لدينا موقع القبول سواء كان منزلاً، أو أغنية، أو مقالاً، أو شعراً، أو نثراً، أو عصافيراً أو أنهاراً، أو أشجاراً، أو حجرات، أو ملابس[٢]...».

وكل ما لا يكون مكوناً بحسب هذا النموذج فإنه لا يقع موقع القبول لدى هؤلاء الذين لديهم ذوق رفيع. ولما كانت هناك علاقة تامة بين الأغنية والمنزل اللذين تكونا بحسب هذا النموذج الوحيد برغم أن هذا التكوين يتم بحسب نوع كل منهما فإنه يوجد أيضاً علاقة تامة بين الأغنية، والمنزل اللذان تكونا بحسب هذا النموذج ولأنهما يشبهان هذا النموذج الوحيد برغم أن هذا التكوين يتم بحسب نوع كل منهما فإنه يوجد أيضاً علاقة تامة بين الأشياء التي تكونت بحسب النموذج الرديء وليس هذا لأن النموذج الرديء يكون وحيداً ذلك لأنه يوجد نماذج رديئة لا حصر لها ومع هذا فإن أي مقطوعة شعرية رديئة مثلاً قد تكونت بحسب نموذج رديء أي كان فإنها تشبه تماماً امرأة صنعت ملابسها بحسب هذا النموذج الرديء وليس هناك ما هو أكثر مدعاة للفهم من تقديرنا لمقطوعة شعرية، وكيف أنها لا تكون كذلك بدون اعتبارنا لطبيعتها وعلاقتها بالنموذج الذي صدرت عنه، وكذلك بأن تتخيل امرأة أو منزلاً صنعت بحسب هذا النموذج وكيف أن صلتها بهذا النموذج ستكون كصلة المقطوعة الشعرية بالنموذج نفسه»[٣].

---

(١) Pensées; Sec

(٢) Pen N 32 P 56 — 57.

(٣) **Pensées.** Sec (1) Pen 32 P. 56 — 57.

وهكذا يثير «بسكال» مشكلة النماذج الأدبية Modèles Littèratureالتي سيكون لها أثرها الكبير في دراسة الأدب في القرن السابع عشر، والقرن العشرين ونجد امتداداً لها عند الناقد دي هاميل [1] ومضمون هذه النظرية التي كان «بسكاف» أول من أشار إليها في تاريخ الأدب أن ثمة نماذج أدبية وغنية تلتقي عندها الآثار الأدبية فكل عمل فني جيد إنما يستند إلى نموذج، وتتفق الأشياء كلها ما كان جميلاً منها، وما كان رديئاً في التقائهما عند النماذج التي صدرت عنها سواء كانت شعراً، أم نثراً أو صناعة معمارية، أو ملابساً، أو منظراً طبيعياً فنسبة الجمال في كل هذه الأشياء التي تبعث فينا الرضا، والقبول إنما يستند إلى نموذج وحيد يتسم بهذه الصفة الجمالية وهو أساس حكمنا على هذه الموضوعات، أو هذه الأشياء الطبيعية بالجمال.

وإذا كانت الأشياء الجميلة تلتقي عند نموذج فريد فأن «بسكال» يرى أن الأشياء القبيحة إنما تلتقي عند نماذج لا حصر لها فإنه يجعل هناك نسبة وحيدة بيننا وبين الأشياء الكبيرة التي ننعتها بالرضى، أو بالجمال ذلك لأن نموذجها واحد. أما الأشياء القبيحة فإنها لا تثير فينا رضى، أو قبول ومن ثم فهي تتنافر مع أنفسنا وهذا التنافر لا يؤلف وحدة بالنسبة، أو العلاقة وإذا كانت النسبة القائمة على القبول، والرضى واحدة فإننا لا يمكن لنا أن نحدد حالات السلب لهذه النسبة أي لا يمكن لنا أن نحصر علاقات عدم القبول التي نواجه بها الأشياء القبيحة؛ ومن ثم فإنه يرى أن كل ما هو قبيح يستند إلى نماذج لا حصر لها.

ويمكن هنا أن نشير إلى تأثير «أفلاطون» في موقفه الجمالي ذلك أن «سقراط» يتساءل في محاورة بارمنيدس كيف تكون للأشياء القبيحة، والرديئة

---

(١) راجع كتاب دفاع عن الأدب ـ د. محمد مندور إقرأ له الجزء الأول (النماذج الوهمية من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٣).
دفاع عن الأدب للكاتب الفرنسي دي هاميل عضو الأكاديمية الفرنسية ترجمه وعلق عليه الدكتور محمد مندور.

نماذج في عالم المثل فيرد «بارمنيدس» عليه قائلاً أي أفلاطون أنك ما زلت شاباً يا «سقراط» وحينما تتقدم بك السن ستقبل أن تكون هناك نموذج للأشياء القبيحة. ولكن «أفلاطون» لم يوضح لنا تماماً ما هي هذه النماذج فتركها بدون تحديد بينما أشار في أكثر من محاورة إلى الجمال بالذات وهو نموذج واحد، ومن هنا نرى كيف أن موقف «بسكال» من هذه الناحية هو محاولة لإحياء موقف «أفلاطون» فيما يختص بنظرته إلى الجمال.

وجدير بالذكر أن «بسكال» قد طبق هذا الموقف في مجال النقد الأدبي والفني بحيث أصبحت نظرية النماذج (الأنماط) Modèles كما تسمى حديثاً من أهم أسس النقد الأدبي Critique Litteraire المعاصر.

لكن «بسكال» لا يبحث عن نماذجه في العالم المعقول ولكن يبحث عنها في كل ما هو طبيعي.

د ـ الأدب وموضوعات الجمال

Les Themes de la Beaute

تتعدد موضوعات الجمال من وجهة نظر «بسكال» فكما نقول أن ثمة جمال شعري Beauté Poétique فإنه ينبغي لنا أن نقول أن هناك جمال هندسي، وجمال طبي، ولكن لأن الناس يعلمون بموضوع الهندسة الذي هو عبارة عن براهين Preuves وكذلك لعلمهم بموضوع الطب الماثل في الاستشفاء Guerison فإنهم لا يتحدثون عن أمثال هذا الجمال.

يقول بسكال: .... أما جمال الشعر Poésie أو التذوق Agrement الذي يعد موضوع الشعر فإننا نعجز عن تقليده، ولكن البعض

وحينما عجز عن هذا التقليد ذهب يصبغ ويؤلف عبارات وكلمات غريبة تحت مسميات الجمال الشعري[١]».

وهنا فإنه يوجه النقد لشعراء عصره فيما اخترعون من كلمات غريبة ورديئة تحت إسم «الجمال الشعري» وهو ما عبر عنه تحت عنوان «جمال شعري» بقوله: - «ينبغي على الإنسان أن يتكلم عن الجمال الهندسي، والجمال الطبي كما يتكلم تماماً عن الجمال الشعري لكننا لا يمكن أن نكتب عن جمال الطب أو جمال الهندسة. وإن كنا نعرف موضوعاتهما فالبراهين هي موضوع الأول، والاستشفاء موضوع الثاني لكن الإنسان يجهل موضوع الشعر ولا يعرف ما هو التذوق أو الشيء الجميل فنحن لا نعرف ما هو هذا النموذج الطبيعي الذي يقلده ولما عجز بعض الشعراء عن معرفة النموذج الطبيعي الذي يقلدونه فقد استخدموا ألفاظاً كالعصر الذهبي «Siècle d'or» وعجيب أيامنا «Merveille de Nos Jours» وحتمي «Fatal» ويطلقون على هذه الألفاظ الغريبة إسم «جمال شعري»... ولكن من ذا الذي يتصور امرأة بحسب هذا النموذج الذي قوامه الكلام عن أشياء صغيرة بكلمات كبيرة، من ذا الذي يتخيل كيف سترى هذه المرأة أنها جميلة مليئة بالمرايا، والسلاسل التي تثير السخرية ذلك لأننا نعرف تماماً مما يتكون قبول أو رضى إمرأة كتلك وقبولنا لمقطوعة شعرية، وهؤلاء الذين لا يعرفون هذا الفارق سيعجبون بما كان موضع الرضا من المرأة، وهنا كثير من القرى التي نعتبرها ملكات وقياساً على هذا نحن نسمي المقطوعات المكونة بحسب هذا النموذج ملكات القرى»[٢].

ويهدف «بسكال» من هذه الخاطرة التميز بين نماذج الجمال الأدبي،

---

(١) **Pensée;** Sec (1) Pen N 33, P 57.

(٢) **Pensée;** Sec (1) pen 33 P. 57.

ونماذج الأشياء، فإذا كانت هناك نسبة للقبول، أو الاستحسان بين المرأة وبين ما تراه من نساء أخريات فإن هذا الاستحسان لا يمكن أن يكـون هو بعينـه بين الناقد، أو المتذوق للقصيدة الشعرية، ومنطوقها وهو يعيب على شعراء عصـره تخبـطهم في أحكـامهم حين يعجـزون عن الكشف عن نمـوذج الجمـــال في الشعـر، فيقولـون إن هذا الشعـر يرجـع إلى العصر الـذهبي إذ إنه خـارق، أو معجزة وهذه أحكام غير مطابقة للنموذج الشعري الأدبي.

وعلى الرغم من إننا يمكن أن نكتشف الجمال في الهندسة، وفي الطب وفي غير ذلك من الأشياء لأنها تثير فينا الاستحســان، الذي يختلف في مجـال الشعـر تمامـاً عنه في المجـالات الأخـرى، فنحن في دراستنـا لـه نحتـاج إلى دراسـة للشكـل، والمضمـون الـذي نحتـاج إلى تـذوقـه بحسب نمـوذج أدبي نكشف عنـه ونرجـع إليه، أمـا جهلنا بهـذا النموذج فـإنه يـوقعنـا في كثيـر من الأخطاء في أحكامنا الجمالية على الـ[illegible]ـر.

وهنـا يقف «بسكال» مـوقف النـاقـد لشعـراء عصـرهم لأنهم يقـرضون الشعـر دون احتذاء لأي نمـوذج أدبي جمالي، ويؤكد هذا المعنى مـا جاء في نصـوصه من تفـاهاتهم التي يسمـونها. «جمـال شعري» مما يؤكد ما ذهبنا إليه من أنه كان ناقداً أدبيـاً من الطراز الأول، وهـذا ما أفصحت عنه كتاباته في الأدب.

هـ ـ أهمية دور بسكال في الأدب الفرنسي

مما سبق يتبين لنا أهمية الدور الذي لعبه «بسكال» في مجال الأدب في عصره فقد كان شاعراً. ناقداً لشعراء عصره الذين كـانوا يقـرضون الشعـر بدون أن يحتذوا أي نموذج أدبي جمالي كما كـان ملماً بـاتجاهـات الشعر، ونمـاذج الجمـال المختلفة يشيـر إلى ذلك مؤلفـه «الخواطـر» الذي يضم مجمـوعة من الخـواطـر التي تنـطوي على أفكـار قيمـــة بـالنسبـة للقـراء، وهــواة الأدب،

والناشئين، والباحثين وإنني أتلمس في هذه الخواطر مسحة الإرشاد، والتوجيه لأدباء عصره بوجه عام، فهو مثلاً ينصح لتنظيم الفكر، وحسن تربيته، كما يدفع إلى الاعتدال في طريقة القراءة فيقول: - «يصعب على الإنسان أن يفهم شيء أثناء القراءة السريعة أو البطيئة ذلك أن كل من الطريقتين لا تتبع الوسط، وخير الأمور أوسطها»(١).

وهنا يبرز لنا ميله إلى الاعتدال والهدوء في أثناء القراءة، وهما عاملان من عوامل التركيز، والفهم العقلي وما يترتيب عليهما من حسن الاستيعاب، وتنظيم الأفكار، كما يتبين لنا اتجاهه الأرسطي حين يشير إلى فكرة الوسط فقد أشار «أرسطو» إلى موضوع الفضيلة باعتبارها وسط عدل بين طرفين كلاهما رذيلة فكل ما هو مستحسن أو خير إنما هو وسط فخير الأمور أوسطها عند «بسكال» متفقاً في ذلك مع «أرسطو».

ولم يقتصر «بسكال» على مجرد توجيه النصح المتعلق بإجادة القراءة فحسب بل اجتهد في الكشف عن المضامين التي تنطوي عليها موضوعات الأدب، والبحث في كل موضوع عن نقطة البدء فينبغي عند الشروع في عمل ما أن يعرف الإنسان تماماً من أين يبدأ؟(٢).

وبرغم ما كتبه وأشار إليه في موضوع وجوب النظام، والدقة في العمل الأدبي، إلا أن «خاطرة» له تناقض ما ذهب إليه فهو يقول: - إنني سأكتب خواطري هنا بدون ترتيب وربما لا يكون هناك اضطراب بدون هدف، فإن هذا هو الترتيب الحقيقي الذي يحدد موضوعي ولو بطريق عدم الترتيب ذاته وإذا كنت في سبيل معالجة موضوعي ولو بطريق عدم الترتيب ذاته وإذا كنت في سبيل معالجة موضوعي بنظام فمما لا شك فيه إنني أعطيه أهمية كبرى لا لشيء

---

(١) Pensée, Sec II. Pen N 34 — P 66.

(٢) Ibid Sec II Pen N 19 P 53.

إلا لأنني أود الإشارة إلى أن الموضوع لا يحتمل النظام والترتيب»[1] ومن تحليل هذه الخاطرة يبدو لنا أن ثمة تناقض يبرز فيها. كما ندهش لأن تكون هاتان الخاطرتان لنفس الكاتب، ويبدو أنه كان يقصد من الخاطرة الأولى الإشارة إلى معنى النظام بوجه عام في الكتابة والذي هو في الأصل مبدأ عام، وأساس لكتابة الأدب والعلم، وضرورة يجب على العلماء والأدباء الالتزام بها.

أما الخاطرة الثانية فيبدو فيها أن بسكال كان يبعثر أفكاره بدون نظام، أو ترتيب في خواطره التي لا تعطي لنا أي انطباع عن أي نوع من الدراسة الفلسفية المنهجية المنظمة ورغم هذا كله فإنه لم يغب عن ذهنه لحظة واحدة الهدف الذي وضع من أجله جميع خواطره، وكأن هناك علة غائية هي الهدف والأساس في الترتيب، أو التنظيم الذي يتصوره لخواطره فهو يوضح للناس كيف أنه برغم ما يبدو على الخواطر من عدم الترتيب إلا أنها تخضع لنظام، وترتيب أساسي يرد إلى الهدف من وراء كتاباتها، بل يضيف إلى هذا أنه إنما يزهو بأن يقدم أشياء في صورة نظام، وترتيب مع أنها تستعصي على النظام، والترتيب. وربما أنه يريد بهذه الإشارة أن يكون واقعياً كما اختط لنفسه منذ اللحظة الأولى في خواطره، أي أنه يعبر في هذه الخواطر عن خضم الحياة في عنفوانها، وفي أبعادها المتعددة وهذا أمر يستعصي على كل نظام إذ إن أمور الحياة الواقعية تغشاها الصدفة، وعدم الترتيب من كل ناحية لتقابل إرادات مختلفة في صنع أحداثها.

ولقد تعددت اهتمامات «بسكال» فلم تتوقف عند حد الاهتمام الأدبي بل تعدته إلى سائر المجالات العلمية، والفلسفية، والأخلاقية والدينية يقول

(١) Ibid sec VI Pen N 373 P. 201.

في ذلك: ـ «إن الناس لتندهش وتسعد عندما تجد مؤلف وليس كاتب يكتب في كل شيء حتى في مجال اللاهوت»[1].

وكان «بسكال» ينتظر من جمهور القراء باعتباره أديباً تشجيعاً وحماساً فهو يعتقد أن الحماس الذي يحيط الكاتب ويشعر به من عوامل تقدمه لا سيما، وأن هذه الصفة تعد من الصفات الطبيعية في الإنسان، فالمتحدث الفصيح الذي يتحمس في كلماته إنما يجتذب تشجيع الناس ويثير اهتمامهم وقد لا يكون على نفس مستوى الجودة في مجال الكتابة ويرجع ذلك لعدم حماس الجماهير وتشجيعهم له، فهناك من الناس من يجدن فن الحديث في حين لا يكتبون بنفس الجودة؛ ويرجع السبب في ذلك إلى ما يحيطهم به الآخرون من تشجيع وحماس، وقد يحدث العكس إذا لم يشعروا بذلك»[2].

وجدير بالذكر أن «بسكال» قد تميز بشخصية جذابة ومؤثرة تفرض نفسها فقد حاول اجتذاب الجماهير إلى كتاباته وليس أدل على ذلك من تحمس الدوق دي دوانيز، وإعجابه به فقد استبد به إعجابه «ببسكال» فوضع نفسه في مرتبة التلميذ يقرأ له وظل على وفائه له طيلة حياته، مما يشير إلى حضور «بسكال» وعظمته وتأثيره في نفوس مستمعيه ومعاصريه[3] تشهد بذلك رسائله.

ولم يستثن «بسكال» الجانب الأخلاقي للكاتب من النقد فقد حذر من عاقبة الغرور، وملل الجمهور من تكرار حديث البعض عن أنفسهم قائلاً: ـ «. . . تنصب كلمات بعض المؤلفين عن أنفسهم فيقولون مثلاً «كتابي» أو «تعليقي» أو «قصتي» فيشعرون ببرجوازيتهم وخاصة حينما يتحدثون عن منازلهم ومستوى معيشتهم فمن الأجدر بهم أن يقولوا كتابنا، تعليقنا، أو قصتنا

---

(١) Pensèes; Sec (1) Pen N 29. P 54.

(٢) Ibid Sec II Pen N 47 P 62.

(٣) Mesnard, Jean. **Pascal,** Hatier Troisième Edition. P. 169.

لأنـه عادة مـا يوجـد فيما ينتجـون خيـراً يعم الآخـرين أكثـر من أن يلحق بهم خاصة».

وهكذا يدعو «بسكال» إلى إنكـار الذات أثناء العمل الأدبي والكتـابة في سبيل مصلحة الغير وليس بغرض الشهرة أو السعي إلى المجد.

وعلى هذا النحو الـذي اتبعه «بسكـال»، يبرز لنـا دوره في ميدان الأدب الفرنسي وخاصة في مجالي الشعر والنثر. ومن العوامل التي دفعت لنبـوغه في مجال الجماليات صفات الأخلاقي، والمتدين، والعالم في سلوكه بما دعا إليه من انضبـاط، والتزام، وتحليـل وما نشـأ عليه من تـربية دعمت هـذه الموهبـة الأصلية التي ذكاها مرضـه الطويـل، الذي لم يقف عثـرة في سبيل اهتمـاماتـه اللأدبية بل ساعد في تفتحها والإحساس بها كما هيأ أخلاقه فـطهرهـا، ونقاهـا بنفس المقـدار الذي قـاوم به مـرضة العضـال الذي ولـد في ذاته القـدرة على الصبر والتحمل[١].

Beguin Albert; **Pascal Par lui — même** Ecrivains de toujours. Paris, 1964 P. 14.(١)

الفصل الحادي عشر

دراسة تمهيدية في الصلة بين الفلسفة والدين

(١) مقدمة في الصلة بين الفلسفة. والدين.

(أ) ـ العصر اليوناني.

(ب) ـ العصر الوسيط.

(جـ) ـ المشكلة المدرسية (بين الفلسفة، والدين).

(د) ـ الديانات السماوية بين العقل والنقل في العصر الوسيط.

١ ـ الفلسفة اليهودية

٢ ـ الفلسفة المسيحية.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية.

أ ـ الفلسفة الإسلامية، والدين الإسلامي الحنيف.

ب ـ أثر فلسفة ابن رشد على الفكر الغربي.

(٢) عصر النهضة.

مقدمة

في الصلة بين الفلسفة والدين

تعد الصفة بين الفلسفة والدين من أهم المشكلات التي يطرحها تاريخ الفلسفة، باعتبار أن الفكر الفلسفي ما هو إلا التفسير الشامل للكون، والمحاولة الدائبة لبلوغ حقائقه، واستكناه أسراره كي يقدم للعقل تفسيراً شاملاً لوجود الله وخلق العالم، والإنسان.

والدين من ناحية أخرى يتناول الموضوعات نفسها ويحاول معالجتها بأسلوب مختلف، ومن زاوية مغايرة.

ففي حين نجد أن الفلسفة تستخدم العقل، والبرهان المنطقي لمحاولة التدليل على صحة ما تكشف عنه من حقائق. نجد أن الدين يقوم على مسلمات تتعلق بالإيمان، وتستند إلى وحي من مصدر متعال لا يستند صاحبه إلى عقل، أو برهان للتدليل على صحة قضاياه التي نفترض الثقة، والصدق فيها فهو يؤمن في البداية ثم يحاول بعد ذلك التدليل على صحة إيمانه عن طريق العقل إذا شاء ذلك.

وهكذا تبرز وحدة الموضوع بين كل من مجالي الفلسفة، والدين حيث ينصب بحثها على أمور واحدة بعينها كفكرة وجود الله، وخلق العالم، والإنسان.

ولقد امتد الصراع بين الفلسفة. والدين منذ القرن السادس الميلادي إلى عهد الإصلاح الديني. ومن ثم فقد تمثلت التعاليم الفلسفية في رجال الدين المسيحي. ثم تتوالى القرون الثلاث السادس. والسابع والثامن فتصبح الكنيسة جسراً لنقل تراث الماضي الفكري الذي تميز برد الموجودات كلها إلى الله، وليس أدل على ذلك من أن كبار المفكرين كانوا من رجال اللاهوت حتى أن مركز أفلاطون وأرسطو قد أخذ في الضعف منذ القرن الثاني عشر بعد أن ذاعت آراء القديس أوغسطين S. Augustin الذي اقترب فكره من فكر الأفلاطونيين المتأخرين عنه إلى أرسطو.

وجدير بالذكر أن الفكر الفلسفي قد امتزج بالدين في العصر الوسيط إلى حد كبير. ثم يتقدم عصر النهضة فالعصر الحديث، وحدة الصراع لا تهدأ بين هذين المجالين وحتى مطالع عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر.

ولما كانت الفلسفة هي وجهة النظر الحرة في الوجود الإنساني فما هي علاقتها بالدين؟.

وهل الإيمان ضروري للعقل، وشرط من شروط صحة التفكير على حد تصور القديس أنسلم S. Anselm؟

وهل يجب علينا أن نتعقل أولاً ثم نؤمن بعد ذلك على حد قول القديس توما الأكويني S. T. D'Aquin أم نؤمن ثم نتعقل ما آمنا به بعد ذلك؟ أي أن تكون نقطة البدء في الفكر هي الدين، ومن ثم فينبغي على الففسفة أن تفكر بمعزل عن الدين؟ أو على الأقل لا تحاول البرهنة عليه بأي منطق كما قال «كير كجارد» فيسلوف الوجودية المعاصر؟... وما هي قضية التوفيق بين الفلسفة والدين[1]؟.

---

(١) تعني هذه القضية تفسير الفلسفة لقضايا الدين، وخدمته بحيث يتحدد هدف الفلاسفة =

وعلى الرغم من أن هناك آراء ترى أنه يجب على الفلسفة البدء بتصور معين للدين حتى لا تصبح خادمة له أسيرة في تصوراتها عنه، إلا أن ذلك لا يعني على أي حال استحالة أن تلتقي الفلسفة به في نهاية الأمر.

= في محاولة التوفيق بين الفلسفة، والدين وتطويع القضايا الفلسفية من ناحية لكي تلتقي مع قضايا الدين. وقد تمثل هذا التوفيق ـ بين هذين المجالين ـ بصورة واضحة في العصر الوسيط.

أ ـ العصر اليوناني : ـ

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان أثر اهتزاز القيم الدينية، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى الإله «زيوس» القابع على جبل الأولمب وكان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة نزولاً منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية، والفنية، وغير ذلك.

وكان اليونان يتصورون أن لكل من مظاهر الطبيعية إله، كما كان لكل من الفنون إله، ومنهم ربات الفنون Musesاللاتي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان «أكاديموس» الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد. بالإضافة إلى عدد من الأديان التي وفدت إفيهم من الخارج كالأورفية، وهي ديانة إنتقلت إليهم من طراقيا مع الآلهة (أورفيوس) ويظهر فيها اتجاه زهد كبير كان له أعظم الأثر على مذهب فيثاغورث وأتباعه وخاصة في آرائه في النفس، ونزعاتها السرية، كما ظهرت عبادة Apolloوهي من العبادات الشهيرة التي انحدرت إليهم من الشمال عن طريق الآخيين.

ولما لاحظ اليونانيون ظهور الخلافات، ونشوب الصراعات بين هؤلاء الآلهة بالإضافة إلى تدبيرهم للمؤامرات والفتن على غرار ما يحدث بين بني البشر وأحس اليونانيون أنهم لذلك لا يصلحون أن يكونوا آلهة يفترض أنها مصدراً للخير، والخصب، والنماء في حين أنها كانت مصدر شر وتحكم في مصائر البشر.

وبالرغم من أن هذه التصورات عن الآلهة كانت غير مستحبة إلا أنها قد هيأت العقل لأفكار كان في مسيس الحاجة إليها[1] لا سيما بعد أن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر، وأن بينها وبين الإنسان علاقة كانت نموذجاً للعلاقة بين

---

(١) Gulhrie; **A History Of Greek Philosophy,** Cambridge Wrc Gulhrie P. 26.

الأرستقراطية، والطبقات العبيد في المجتمع الإنساني كما كانت الآلهة تتأثر بالصلاة، والهبات، والتضحيات ولذا فقد كانت خدمتهم، والعمل من أجلهم من الأسباب تجلت لفاعلها النجاح في أموره الدنيوية[1].

ولهذه الأسباب مجتمعة فقد كفر اليونانيون بآلهتهم وتمثل هذا في ظهور طبقة الحكماء السبع، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة وكان طاليس أحد هؤلاء الحكماء السبع وأحد الفلاسفة الطبيعيين، الذين فسروا أصل العالم بالماء، وهو تفسيراً وليس دينياً ذلك أنه وإن كان قد جاء في سفر التكوين ما يشير إلى أن أصل العالم ماء فقد ذكر العهد القديم ذلك بدون شرح أو تفسير منطقي لهذا الأصل للعالم في حين أن طاليس Tales قد أوجد مبررات لفكرته التي ذهب فيها إلى أن أصل العالم ماء[2] كما ذكر أن العالم مليء بالآلهة[3]. أما أنكسمندريس فقد فسر أصل الأشياء تفسيراً آلياً يرجع إلى اجتماع عناصر حد مادية، وافتراقها عن طريق الحركة بدون علة فاعلية متمايزة أو غائبة وسمي هذا الجوهر باللامتناهي.

أما «أنكسيمانس» Anaximène فقد ذهب إلى أن الهواء هو الجوهر بدلاً من الماء أو اللامتناهي. وذلك لأهميته بالنسبة لحياة الكائن الحي.

وجاء «هيرقلطيس» وتصور أن النار هي أصل العالم لأنها أدل شيء على التغير.

وهكذا أرجع هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون العالم إلى جوهر أحادي مادي،

---

(١) Cavendish; **Early Greek Philosophy, O'Conner D.** D. A, **Acritical History Of Western Philosophy** U. S. A. 1904. P. 5.

(٢) Taylor. A. E. ; **Greek Philosophy,** London Oxford University Press Humphrey Mit Forb London 1945. P. 13.

(٣) Ibid P. 14.

ولـذلك أهملوا، أو كـادوا التفكير الـلاهوتي فتصـوروا الطبيعـة بـدون خـالق. ووصفوها بالأزلية والأبدية. فالمادة قديمة، والعالم قديم؛ ومن ثم فلم يحـاول أحد منهم أن يشير إلى فكرة النفس، أو العقل. أو الألوهية إلا في وقت متأخر عنـدما ظهـر الفلاسفـة الطبيعيـون المتـأخـرون وخـاصـة عنـد أنكسـاغـوراس Anaxagoras.

وإذا كـان بعض مؤرخي الفلسفة قـد تلمس بعض العبـارات التي تنبىء بوجود مسحة دينية عند هؤلاء السابقين على «سقراط» Socrateفقد أخطأوا في تفسيرهم عن وجود رواسب لاهوتية سابقة على مرحلة الفلسفة، أو ربمـا كانت هذه الآراء قد نسبت إليهم خطأ عن طريق مـدرسة الإسكنـدرية الفلسفيـة مثل نسبتهم إليهم خـطأ عن طريق مـدرسة الإسكنـدرية الفلسفيـة مثـل نسبتهم إلى «طاليس» قوله: بامتلاء العالم بالآلهة وربمـا قصد من وراء ذلـك البرهنـة على حيوية المادة وأن كل ما في الوجود حي في نبات، وحيوان، وإنسان.

ولكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق، والذي كان محدوداً في تـأثيره وتمثل في دائرة الفيثـاغورين[1] Phythagoricienneالضيقـة التي شعر أتبـاعها بـأنه لا يمكن للتيـار الـلاديني الـطبيعي عنـد اليـونـان أن يحتمـل عقيـدتهم، ومـراسمهم، ولهذا فقـد هجروا بـلاد اليونـان متجهين إلى جنـوب إيطاليا فيما عرف بـالمستعمرات اليـونانيـة التي كانت أسـاساً، أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد.

---

(١) أسسها «فيثاغورث» الرياضي المشهور، الذي تأثر مذهبه بالديانة الهنديـة بدرجـة كبيرة ولا سيما في تصوره عن تناسخ الأرواح وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية.

وتمثلت الحقيقة عنده في الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله، ولا تـوجد نصـوص صريحة عن الدين لدى الغيثاغوربين بيد أنه كانت لديهم نفحـات في تطهيـر الشرك الشعبي من أدرانه، وتنزيه الآلهة عما لحقت بهم في مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأسـاطير تأويلاً مجازياً يـوسف كرم ـ تـاريخ الفلسفـة اليونـانية ـ دار المعـارف بالقـاهرة ١٩٦٢م ص ٢٤.

ولكـل ما سبق من أسبـاب فإننـا نرى أن مشكلة التـوفيق بين الفلسفـة، والـدين لم تكن قائمـة، أو كانت غيـر ذي موضـوع لعدم بـروز أهميـة الـدين كطرف في المشكلة، ولولا إخفائه إلى حد ما عنـد اليونـان لما استـطاع الفكر الفلسفي أن يجـد طريقـه إلى الظهـور والنمـاء وذلـك على العكس من الفكـر الشـرقي القديم عنـد المصريين القـدماء، والفـرس، والهنود، وغيـرهم الـذي كانت له الكلمة العليا فاتمر الفكـر بأمـره، وتحول الكهنـة إلى مفكرين. كمـا تحددت الغايات من الفلسفة التي تمثلت في الخـلاص من الشر، والنجـاة من الألم.

وقد كانت الـروح عند الشـرقيين قوة فعـالة، لا قـوة عقلية مجـردة، قوة يمكن إدراكهـا من خلال الأعمـال الحيويـة. وليس أول على ذلك من ريـاضة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والمران، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد، وهنا نجـد أن الديـانات قـد حددت إطـارات التفكير، وربـطته بالغايات العملية في الشرق فجاء تفكيرهم «في الحياة أقـرب إلى الحكمة منـه إلى الفلسفة ولهذا انتفى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية».

ويـلاحظ مـن نـاحيـة أخرى أن ذروة هـذا التجاهـل اليوناني الفلسفي للدين قـد بلغت أوجهه عنـد «سقراط» (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) الذي أتهم بإنكاره لآلهة اليونان، وتعليمه الناس فكـراً جديـداً معارضـاً لهذا الدين برغم أنه يقول إن أفكاره ذات مصدر متعال قوامها الإلهام، والتنوير القلبي، وهـذا أقرب إلى دين الفـلاسفة أو المتصـوفة هـذا بالإضـافـة إلى مـا أصـدره من سخريـة وتجريحـات بالغـة للكهنة، ولـرجال الـدين ولا سيمـا في محـاورة (أوتيفرون) أو (التقـوى) ومـع ذلـك فقـد عبـر في فلسفتـه عن النفس باعتبارها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانيـة[1] مشيراً إلى أهميـة الضمير والتسـامي بالنفس فـرفض تصـورات اليـونـانيين عن الآلهـة وما رووه عنهم من

---

(١) Jeager, Wearner; Paideia the Ideals Of Greek Culture P. 45.

شهوات وخصومات، كما رفض تقديم القرابين لهـا وتلاوة الصـلاوات. بل رد العبادة إلى الضميـر الإنسـاني[1] وعـلّق على أنهـا تكمن في صفـاء الضميـر وخلاص النية.

وآمن «سقراط» بخلود النفس وتمايزها عن الجسد فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها، ورأى استحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة وهامة في الحياة الإنسانية[2].

فإذا انتقلنا إلى «أفلاطون» Platon(٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م) وجـدناه أقـرب الفلاسفة الإغريق روحية، وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، وأقربهم شبهـاً بالمسيحيـة في بعض تصوراته الدينية. ومع ذلك فقد كان أكثرهم صعوبة للفهم[3].

وقد استمد «أفـلاطون» نـزعته الـروحية من «فيثـاغورث»، ومزج فلسفته بـالريـاضة، والـدين فتمخضت فلسفته عن اتجـاهات عـريضـة في الفلسفـة، والدين وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه يقول الأستاذ الدكتـور محمد علي أبـو ريـان: «إن أفلاطـون في هذه الفتـرة تمكن باستخـدام العقـل مـن أن يخضـع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفـوضى إلى النـظام الـذي تستمـد عنـاصـره من المشـاركـة في مثـال الجمـال بـا ذات[4].

ونستـطيع أن نتلمس من ففسفـة أفلاطـون أنه قـد جعـل لخـالق العـالم الحسي دوراً ثانوياً وهو «الصـانع» De Mirage أمـا الإله الأعـظم إله الخيـر أو

---

(١) Zeller; Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 103

(٢) Taylor. E. J. Greek Philosophy M, A London 1945 P. 33.

(٣) Ibid.

(٤) Jeager, Wearner; Paideia the Ideals of Greek Culture P. 77.

مثال الخير بالذات فهو إله فلسفي وقمة عالم المثل الذي يحتوي نماذج مثالية للأشياء[1]، وليس هو الإله الديني الذي تشير إليه الأديان.

وإذا تركنا «أفلاطون» فإننا لا نجد أثراً للدين عند «أرسطو» في تصوره للمحرك الذي لا يتحرك، الذي كان على رأس فلاسفة اليونان الملحدين الذين نفوا علاقة الله بالعالم فانتفت معها العناية الإلهية. وجاءت المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية Epicuriens(٣٤١ ـ ٢٧٠ ق. م) إلى رواقية Steiciens(٣٢٢ ـ ٢٦٤ ق. م) وحاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر على غير نسق الدين الموحى به ولا سيما الأخيرة وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية تداخلت معها عناصر لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية، ومانوية، وصابئية... إلخ وتمثل هذا في مدرسة أفلوطين وأيضاً تدخل الفكر اليهودي أولاً ثم الفكر المسيحي اللاهوتي في فلسفة الإسكندرية في عصرها المتأخر.

وربما جاز لبعض مؤرخي الدين أن يثبتوا وجود الدين اليوناني خلا مرحلة الفلسفة من تتبعم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية في المعابد اليونانية حينذاك ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آبائهم في مراسمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية، وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة.

ب ـ العصر الوسيط:

وقدمنا فيما سبق لموضوع الصلة بين الفلسفة والدين عند اليونانيين الذين كانوا أول من عرفوا العقل «اللوغوس» ونظموا تفكيرهم وسنوا له

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية دار الجامعات المصرية الإسكندرية ص ٢٠٧. ١٩٧٤.

القوانين وإن كانت كلمة الدين بمعناها السماوي قد انتفت عندهم إلا أنهم قد استطاعوا أن يقابلوا بين الأسطورة والخرافة والعقل أو الفلسفة من جهة أخرى.

فإذا انتقلنا إلى مرحلة العصر الوسيط Moyen âge(٤٠٠ ـ ١٤٠٠م) وجدنا أن الصورة تختلف تماماً فتزداد. حمى الصراع بين الفلسفة (اليونانية) والدين الموحي به الذي تجلى في ظهور ثلاثة أديان هي اليهودية، والمسيحية والإسلام.

وقد زادت حدة الصراع في هذا العصر بين الفلسفة والدين ولكن لما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماماً، أو تكاد تتطابق مع موضوعات الدين فقد أصبحت عملية التوفيق بينهما ضرورية حتى لا يحدث ثمة ازدواج في شخصية الفرد فيعيش بإيمان منفصل عن الدين بالرغم من أن كلا من العقل والإيمان (الفلسفة والدين) تتلاقى في محاولة تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله وعلل الموجودات، كما تحاول تفسير الإنسان وذاته وأفعاله كما تفسر الحرية Libertéومطلق الوجود Existenceومن ثم يتعين على الفيلسوف أن يقوم بجهد في مجال التوفيق بين الفلسفة، والدين تجنباً من اعتقاد الفرد في تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد سواء تعلق بالوجود أو الإنسان.

والحق أن الكنيسة Eglise قد سيطرت على الفكر الفلسفي قروناً طويلة من الزمان. ومع أن هناك من المفكرين من حاول أن يعلي كلمة الفلسفة ويجعلها بعيدة عن الدين إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل من خلال تعاليم الكتاب المقدس Evangile التي حاولوا مزجها بفكر أرسطو Aristote (٣٢٢ ـ ٣٨٤ ق. م) على وجه خاص ولا سيما، وأن مركز أرسطو كان عظيماً وقوياً في ذلك الحين إذ سلم المفكرون بآرائه، ونظرياته التي ظنوا أنها لا تتعارض مع ما أتى به الدين، ولهذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على نظرياته، واعتبروه خروجاً على الدين.

إلا أن هذا الحال لم يدم فترة طويلة فقد ظهر فريق من الأحرار هاجموا الكنيسة وآراء أرسطو وحاربوها بيد أنهم عذبوا وسجنوا ولاقوا الأمرين من جراء موقفهم الذي تسبب في تعذيبهم وسجنهم وإعدامهم.

وبالرغم من هذه المواجهة الشرسة للكنيسة إلا أن فريقاً من المفكرين نجحوا في الدفاع عن الفلسفة وحافظوا على صلتها بالدين، كما حاول الآخر التقريب بينها حتى جعل منها في نهاية الأمر مصدراً واحداً للحقيقة فيما يتعلق بطبيعة الوجود، والذات الإلهية.

المشكلة المدرسية بين الفلسفة، والدين: -

بينما فيما سبق أهمية الفكر الأرسطي في العصر الوسيط، والدور الذي لعبته الكنيسة في ذلك الحين، ولم تكن الأرسطية وحدها هي المسئولة عن الصراع وقتذاك أسهمت الأفلاطونية المحدثة Neo Platonisme(٢٥٠ - ٥٥٠م) بنصيب كبير في تلك الأحداث مما لعبته من دور خطير في الفلسفة الأرسطية، ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكري بدء باللاهوت، أم بالفلسفة أي بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين والفلسفة بحيث لا يصبح هناك ثمة تعارض بينهما؟

وفقد عرفت هذه المحاولات التوفيقية بالمشك المدرسية التي كانت تعني محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التي تقول بها الكنيسة عن طريق الوحي، وبين النظر العقلي فقد تصور المدرسيون Scolastiquesأن الإنسان بصفته حيوان ناطق خلق على صورة خلق الله، لكن هذا العقل البشري قد فسد بفعل الخطيئة الأصلية.

وجدير بالذكر أن موقف القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٣٥٤ - ٤٣٠) كان من بين العوامل التي زادت الموقف سوءاً في القرنين الرابع، والخامس الميلاديين وخاصة وأنه كان ممن دعوا

إلى الإيمان المسيحي في سبيل التعقل ومن ثم فقد مزج تعارليمه اللاهوتية بروح فلسفي أفلاطوني، واستلهم فكره من تعافيم الكتاب المقدس المسيحي على غرار ما كان يفعل الآباء المدافعون عن الدين المسيحي Pères Apolo-gistes الذين كانوا يدافعون قانونياً عن وجود المسيحيين في الإمابراطورية الرومانية التي تدين رسمياً بالوثنية.

وكانت لعبارته الشهيرة «أجبروهم على اعتناق دينكم» وهي مأخوذة عن أقوال السيد المسيح وكذلك ما ذكره في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» من أنه ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤدي الكتب المقدسة لما لها من سلطان عظيم علينا.

وهكذا فقد كان لموقفه آثار خطيرة في عرقلة النظر العقلي ولا سيما بعد أن ذهب في اعتقاده إلى أن مدينة الله هي للسماء، ومدينة الشيطان هي الأرض مما أدى لوقف التقدم العلمي فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين وهو المرجع الرئيسي للعلم.

وإذا كان «أوغسطين» قد حاول الربط بين الميتافيزيقا واللاهوت وأفسح الطريق أمام تيار الأفلاطونية الروحي، فإننا نجد أن «توما ألا كويني» S.Thomas D'Aquin (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان Foi غير أنه وضع العقل في المحل الأول وجعله مكملاً للثاني، ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره وقام من أجل ذلك بمحاولة تنصير فلسفة أرسطو وتقريبها لتعاليم الكنيسة، والوحي المسيحي فذهب إلى القول بأن الكتاب مقدس هو «كلمة الله» وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن.

وعلى هذا النحو تجمد العلم وأصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت دروب الابتكار،

والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع ولذا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت ورد كل شيء من فكر وحياة إلى الله .

هكذا اصطبغ الفكر في العصر الوسيط بطابع لاهوتي، واقتصر التفكير فيه على مجرد الحكمة Sagesse التي سدت منافذ الفكر الحر، وشجعت الآراء الدينية فأصبح ثلاثة أنواع محددة من الحكمة هي :

حكمة النعمة [١] : Saresse de la Grâce

وحكمة اللاهوت : Sagesse de la Thèologie

وحكمة اللاهوت : Sagesse de La Mètaphysique

على حد تعبير ماريتان [٢] .

وعلى هذا النحو تلاشت أفكار العقل الحرة في سيطرة تعاليم اللاهوت بعد أن أشار «أوغسطين» إلى أهمية الإيمان وسبقه على العقل، حتى أن موقف القديس «توما» والذي كان يهدف منه إلى التعقل أولاً إنما كان يريد به تعقلاً من أجل نصرة الإيمان وتبرير الدين في نهاية الأمر.

ولم يستمر الحال على هذه الصورة طويلاً إذ أخذ الفكر المسيحي يتعدل تدريجياً منذ القرن الثاني عشر فيظهر التمييز بين مصطلح الفلسفة، ومصطلح القداسة Sainteré إذ عبرت الفلسفة عن وجهة نظر المارقين والمتحررين Les Libres في حين عبرت القداسة عن وجهة نظر آباء الكنيسة، أو من يتحدثون بإسم الوحي المسيحي .

---

(١) يطلق على الحكمة الإلهية **Sagesse Divine**، أما حكمة النعمة فيطلق عليها **Sagesse de la Grâce** .

(٢) Maritain, Jacques; **Science and Wisdom London. 1944.** P. 22.

ويبدو أنه لم تبدأ ثمرات الفكر الوسيط في الظهور إلا منذ القرن الثالث عشر الذي هو فترة الاستيعاب النقدي لفكر «أرسطو» بل وللفلسفة بوجه عام. كما عرف بعصر العلم، ودوائر المعارف. ونلمس في هذه المرحلة اتصال اللاهوتيين التابعين لأوغسطين بالمعرفة والمنهج الأرسطي وأخضاعها لتعاليم اللاهوت المسيحي نذكر من بين هؤلاء: بونافنتورا Bonaven Ture (١٢٢١ - ١٢٧٤) الذي وضع تليمذه توما الأكويني أصول الفلسفة في العصر الوسيط وكانت مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحي.

ولا يفوتنا أن نشير إلى موقف الرشديين Averosists الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها، وبين اللاهوت، كما ظهر الغزالي حجة الإسلام يواجههم في حزم.

ولم تقتصر هذه الموجة من الصراع والإضطراب الفكري على مجال الفلسفة، والدين فحسب بل تعدتها إلى مجال العلم Science فيظهر عدد من العلماء كروجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤)[١]، وأبيلار Pierre Abelard (١٠٧٩ - ١١٤٢)[٢].

وظلت الحال على ما هي عليه حتى نهاية القرن الرابع عشر تتأرجح بين الصراع بين العقل، ومحاولات الفلاسفة واللاهوتيين التوفيق بين العقل الطبيعي (الممثل في الفكر الفلسفي) وبين الإيمان (الممثل في الوحي

(١) روجر بيكون: عالم إنجليزي كبير. كان من أوائل من دعوا إلى استخدام التجربة العلمية في مجال العلم الطبيعي.

(٢) أبيلارد بيتر: عالم وفيلسوف فرنسي تميز بالقدرة على فن الجدل يعد من أوائل من ساهموا في حل مشكلة الكليات. من أهم أعماله مقاله «إعرف نفسك» يؤكد فيها على العنصر الذاتي في السلوك الإنساني، وأهمية النية في إضفاء النزعة الخلقية على الفعل، ذهب إلى التأكيد على أنه لا يجوز للإنسان أن يؤمن بدون أن يفهم. وتشير عبارته الأخيرة إلى جوهر الصراع الذي كان يدور في هذه المرحلة.

السماوي المنزل من عند الله بهدف الإعلاء من شأن العقل، وإرساء قواعده) ولذا يمكننا أن نقول مع «بوترو» في هذا الصدد: «لقد أرضت المسيحية في هذا العصر متطلبات العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية غير أن هذا الامتزاج المؤقت لم يستمر إلى الأبد»[1].

د ـ الديانات السماوية بين العقل والنقل في العصر الوسيط:

على ضوء ما سبق من أحداث جرت في هذا العصر كان على الديانات السماوية الثلاثة أن تواجه أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة، وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينها، والقضاء على أي تعارض في هذا المجال. ولا شك أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث في ذلك الوقت كما كانت مثار جدل كبير بين الطوائف المختلفة فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك أي أن يتعقل من أجل أن يؤمن، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الدين؟.

لقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط هي فكر حددت أهدافه العقيدة الدينية وتخطى الأمر ذلك إلى مجال العلم الذي وجدنا فيه سبق الإيمان على العقل مما أدى لتوقف علماء هذه العصور عن دروب الابتكار، والخلق.

ولم يظهر من العلماء، والباحثين إلا من نشأوا وتعلموا في أحضان الكنيسة على ما فعل القديس «أوغسطين» الذي درس في نطاق تعاليم الكنيسة فظهرت فلسفته منغمسة في الدين.

أما فيما يتعلق بالفلسفة التي سيطر عليها الفكر الأرسطي بشكل كبير في القرن الثاني عشر والتي تأثرت في هذه المرحلة بالفلسفة اليونانية فقد وقفت

---

(١) Ernest Boutroux. E; **Science et Rèligion dans la Philosophie Contemporaine** Flammarion, Paris, 1947 P. 11.

الكنيسة المسيحية في سبيلها، وقد ساعد فلاسفة العرب واليهود على تقريب هذه الفلسفة اليونانية إلى العقل الأوربي، وذلك بفضل حركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في إسبانيا وإيطاليا على وجه الخصوص.

وقد اختلفت آراء بعض مؤرخي العصور الوسطى حول أهميتها الفكرية، والعلمية، والأدبية يقول «رسل» عن هذه العصور: «إنها مرحلة حية من التاريخ انبثقت منها المدنية الحديثة التي لا يمكن تفسير مذاهبها وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية»[1].

ويذهب الأستاذ «عبده فراج» إلى التعبير عن هذه العصور بالإشارة إلى موضوع التوفيق بين العقل والعقيدة فيقول: ـ كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تاريخها بين التراث القديم، والحديث إلى أن تجمع ما تعلمته من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق، وما ورثته عن الأمم الشرقية القديمة ولا سيما في مصر، وبابل، والهند، والفرس من معتقدات تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق الإستسلام والتقوى والعبادة»[2].

أما «هوفدنج» فيقول عنها: «من الخطأ أن نتصور أن العصور الوسطى كانت مرحلة من الظلام الدامس لأنها فتحت أمام التطور العقلي أبواباً ذات قيمة»[3].

كما يشيد «هسكنز» بالنواحي الفكرية، والعقلية، والعلمية التي كانت عليها حال هذه المرحلة فيقوف: ـ «لقد كان لجامعة باريس في العصور

---

(١) Russell, B. **A History Of Western Philosophy** London 1947, P. 14.

(٢) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٣.

(٢) Hoffding: **A History Of Modern Philosophy P 4.**

الوسطى مكانة مرموقة وهامة. وإذا كان الله قد أنعم على الإيطاليين بالبابوية، كما تفاخر الرومان بإمبراطوريتهم فقد تميز الفرنسيين بالعلم الذي تبلور في نشاط جامعتها التي كانت مركز العلم الوحيد»(١).

أما الدكتور عثمان أمين فيقول «. . . كانت مهمة المفكر في العصر الوسيط هي التوفيق بين الدين والفلسفة ليس إلا بدل أن تكون مهمة خلق وإبداع، فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من الإجلال، الإكبار، والتبجيل أي كانت مع إيمانهم بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها في الأناجيل، أو فيما كتبه الآباء - وشيوخ الكنيسة حتى سرى هذا الإجلال لغير الكتب الدينية من آثار الماضي التليد»(٢).

١ - الفلسفة اليهودية: -

وعندما نعرض للصلة بين الدين اليهودي والفلسفة يجدر بنا أن نتساءل عن وجود فلسفة متميزة لليهود؟ وهل كانت لهم نظرة في الكون كاليونان؟ أم إن إنتاجهم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية؟.

الحق أن تفكير اليهود اتسم طوال تاريخهم بالطابع المادي أكثر من الروحي الذي تميزت به الديانة المسيحية. لكن هذا الطابع - المادي - لم يكن يعني افتقارهم إلى الإنتاج الفكري أو الفلسفي أو عجزهم عن إثراء الفكر الإنساني. فقد كان من بين فلاسفتهم سبينوزا Spinoza(١٦٣٢ - ١٦٧٧م) الذي يعد بعبقريته نتاجاً للفكر اليهودي الأصيل فضلاً عن هذا فإننا نلمح في ثنايا فكرهم مسألة التشبيه والتجسيم، وقد تسربت بعض عناصر هذه الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

---

(١) Has Kins, Charles Homer: **Studies in Mediaeval Culture, Oxford, 1929 P. 300.**

(٢) عثمان أمين، محاولات فلسفية - القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩ ص ١٦٦ - ١٦٧.

لقد كان لليهـود فلسفة ابتـداء من فيلون السكندري Philon(١٣ ق. م ٥٤ م) وسبينوزا.

كان فيلون السكندري يهودياً من الإسكندرية، امتـزجت فلسفته بعنـاصر فيثاغورية Pythagorismeوأفلاطـونية، ورواقيـة Stoicismeوهو لا يفصـل بين الفلسفة، والدين بل يتخذ الدين أصلاً مفسراً للفلسفة مما جعله يتصور الوجود مزيجاً من العقيدة اليهوديـة، والفلسفة اليـونانيـة، وكان الله في تصـوره مفارق للعالـم، خالق له معنى به، لكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى[١].

وقـد قيـل عن فيلون إنـه أفـلاطـون يتكلم بـالعبـريـة، وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolismeفي الفلسفة كما حـاول تفسير النصـوص القديمة أي العهـد القديم تفسيـراً رمزيـاً لكي يمهد بـذلك لـلالتقاء الـدين مع الفلسفـة، وقد سـادت بعض أفكاره العصـر الوسيط خـاصـة في «المنتخبـات» «المختارات» التي كانت معروفة في ذلك الوقت .

والذي لا شك فيه أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة في جـانب العقيـدة التي تـطورت من شكلهـا الأسـطوري Mythiqueوالـوثني Idolatriqueإلى صورتها السماوية كما يبدو لنا في المسيحية والإسلام.

ومع أن اليهود قد عاشوا في الفترة الهلينستية،وهم يحملون بذور الفكـر اليهودي إلا أنهم جهلوا التوراة تماماً بعد فيلون، واهتموا بالثقافة اليونـانية التي كانت شائعـة في هذا العصـر وكانت اليـونانيـة لغتهم، وحينما أراد الأمبـراطور اليوناني استرضائهم جمع سبعين عالماً متبحرين في اللغة العربية لكي يترجموا لهم التوراة إلى اللغة اليونانية، وقد أطلق على هذه الترجمة السبعينية، وكانت باللغة اليونانية مما يدل على تشبع اليهـود بالثقـافة اليـونانيـة رغم إسهامهم في

(١) يوسف كرم ـ الفلسفـة اليونـانية ـ دار المعـارف ١٩٦٢م، ص ٢٤٩ نفس المرجـع ص ٢٥٢.

ثقافة العصر الهلينستي ومع ذلك فإن أفكارهم القديمة لم تكن موضع التجاهل فقد كنا نجد في هذا العصر بدايات لآراء القبالة Cabbalistic Traditionsومن أهم ما صدر عنهم كتاب الأنوار Livres de Lumièresالذي يعد في الواقع من أهم المصادر لفلسفة الأنوار التي ظهرت في مدرسة أفلوطين، وعند المسلمين، والمسيحيين فيما بعد.

٢ ـ الفلسفة المسيحية: ـ

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة، والدين قد بدت في اليهودية على نحو ما رأينا من مثل قبل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى، أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكاراً جديدة بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفصل بين ما هو ديني خالص، وبين ما هو فلسفي بحت؟.

إن أوريجين Origène(١٨٥ ـ ٢٥٤) يضع لنا في كتاب «المبادىء» «مصنفاً فلسفياً يعرض لنا مذهباً فلسفياً متكاملاً قائماً على التفسير العقلي، ويحاول الدفاع عن الدين عن طريق الفلسفة لكي يؤكد قضايا الدين، ومعانيه وبصفة خاصة قضية الإيمان المسيحي La Foi Chretienne؛ فاستطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية عن إدراك وجود الله عن طريق العالم الخارجي، والضمير بأعمال العقل التفسيري المفسر لما وراء الطبيعة بعيداً عن نصوص الكتاب المقدس، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه «قد اختلط عليه الأمر بين مجالي الفلسفة، والدين ولم يوفق عن يقين إلى صحة الحدود بينهما»[١].

في حين تجد هذا الاختلاط عند «أوريجين» نجد القديس «أوغسطين» يحاول الربط بين الميتافيزيقا، واللاهوت وهذا ما يتضح لنا من أفكاره الأساسية في كتابه «مدينة الله» فبينما يرفض الأخير أفكار «طاليس»، و

---

(١) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٦.

«أنكسمانس»، والرواقية، و «الأبيقورية» نجده ينتهي في نهاية مذهبه إلى تصور للوجود يقترب كثيراً من القول بوحدة الوجود التي جاءت عند «سبينوزا».

وهكذا نجد أن «كليمان»، و «أوريجين» يمثلان حركة علم الكلام المسيحي قبل أن تتبلور فتصبح فلسفة على يد القديس «أوغسطين» بصفة خاصة الذي يمثل بدايات حركة الفلسفة المسيحية.

ويتغلغل الدين في الفلسفة التي تمتزج أكثر بالأفكار الصوفية وخاصة عند رجال الإسكندرية، وذلك في نهاية العصر الهيلنستي الذي ازدهرت فيه حركة إحياء مذهب كل من «أفلاطون»، «أرسطو» بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية.

وكان مذهب الأفلاطونية المحدثة الذي قدمه «أفلوطين» من أهم المذاهب التي كانت مثار نظر في مجالي الفلسفة، والدين في هذه المرحلة ولا سيما في نظريته عن الصدور، والفيض التي اشتملت على فكرة الأقانيم الثلاثة وهي فكرة مسيحية تحولت في فلسفته إلى الواحد L'Un وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي عنه تصدر النفس الكلية، وكل واحد من هذه الأقانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما.

ولقد كان الهدف من وضع نظرية الصدور في القرن الثالث الميلادي هو أن تكون مذهباً فلسفياً معارضاً للمسيحية التي رفض المثقفون في العصر الروماني اعتناقها منذ بدء ظهورها. فقد استنكفوا من أن يسوى بينهم، وبين العبيد، والعامة في اعتناق المسيحية ولهذا فقد قدم أفلوطين مذهبه لكي يكون ديناً عقلياً ينطوي على نفس الأقانيم الثلاث التي تنطوي عليها المسيحية وهذه الأقانيم هي الواحد، والعقل، والنفس بدلاً من الأب، والإبن، والروح القدس.

وجدير بالذكر أنه قد ظهرت محاولات في نطاق الدولة الرومانية قبل ذلك للبحث عن دين واحد يكون بمثابة الدين الذي يعتنقه سائر شعوب الأمبراطورية بمعنى الدين العالمي. وظهر اتجاه إلى أن تكون الرواقية هي هذا الدين لا سيما بعد أن اعتنق آرائها كثير من مفكري الرومان من أمثال «سينكا» و «أبكتاتوس»، و «مرقس أوريلوس» لكن هذه المحاولة قد كتب عليها الفشل.

وجاءت محاولة «أفلوطين» التي بدت رغم استمدادها الكثير من الأفلاطونية، والفيثاغورية، والأرسطية أصيلة معبرة وآية ذلك «التاسوعات» التي توضح لنا مدى الإرتباط بين الفضيلة والعقل عن طريق التصوف الذي يشير إلى أنه «الاتحاد الصوفي» الذي يتطلب نوع من النقاء الأخلاقي الكامل، وأقصى درجات المجاهدة العقلية، كما يتطلب تمرين العقل قبل أن يبلغ هذا الاتحاد.

وظلت فلسفة «أفلوطين» حية مزدهرة إلى أن جرفتها المسيحية وقضت عليها بعد اعتناق أباطرة الدولة الرومانية الشرقية للمسيحية، وإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية.

مما سبق يتضح لنا ظهور أربعة اتجاهات في هذه المرحلة هي على النحو التالي: ـ

١ ـ اتجاه لا يفصل بين الفلسفة، والدين بل يفسر الفلسفة به وظهر ذلك واضحاً عند «فيلون السكندري».

٢ ـ اتجاه يدافع فيه أصحابه عن الدين بالفلسفة وقد ظهر عند «أوريجين».

٣ ـ اتجاه يتمثل في موقف أوغسطين وهو يربط الميتافيزيقا باللاهوت بصورة واضحة ويفسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية.

٤ ـ اتجاه يتمثل في مذهب الأفلاطونية المحدثة ويمثله «أفلوطين» ويظهر بوضوح بعده في نهاية العصر الهللينستي على وجه التحديد، وفيه يتغلغل الدين في الفلسفة منتهياً إلى روحانية مطلقة.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية:

لقد كان للفلسفة الإسلامية دور هام في مسألة الصلة بين الفلسفة والدين لما كان لها من تأثير على فكر توما الأكويني، وهو من أكبر مفكري الغرب، والسؤال الذي نريد أن نطرحه في هذا الصدد هو: هل كانت للمسلمين فلسفة، ومن أين نبعت وإلى أي حد بلغ تأثيرها؟

والحق أن المسلمين قد جعلوا القرآن دستورهم الأول للفكر والحياة فالتزموا تعاليمه في سائر نواحي النظر والعمل بالإضافة إلى السنة المطهرة، واستخرجوا منه الأحكام، والأدلة فتكون لديهم علم فلسفي أصيل هو علم أصول الفقه·ولو ترك المسلمون وشأنهم بدون أن تنقل إليهم الفلسفة اليونانية لتوصلوا إلى فلسفات إسلامية بحتة قائمة على الكتاب الكريم.

لقد فاجئت المسلمين رسائل الفلسفة في طريق النضوج الفلسفي الذي لم يكن قد اكتمل بعد فعطلت مسيرتهم الخلاقة في مجال الإبداع الفلسفي، وكبلت العقل الإسلامي بقيود مصطنعة نتيجة لما وصل إليهم من تراث يوناني ملفق عن طريق مدرسة الإسكندرية.

لهذا تناول المسلمون هذا التراث اليوناني بما فيه من فلسفة وعلم وانبروا يجددون فيه، ويعلقون عليه، ويضعوا الآراء المفسرة لمذاهب اليونان محاولين التوفيق بينها، وبين العقيدة الدينية فكان نتاج هذا كله ما عرف بالفلسفة الإسلامية بيد أنه كان للمسلمين دورهم الكبير في دراسة منطق

أرسطو وإخراجه، ونقد بعض مواضعه، والإضافة إليه، والكشف عن منهج الاستقرار العلمي الذي تعد مناهج الأصوليين[1] نسقاً منه.

أما في مجال العلوم فقد أضاف الإسلاميون إضافات جديدة إلى علوم الفلك واالطبيعة، والميكانيكا، والكيمياء وغيرها من العلوم المتعارفة.

وهكذا كان للمسلمين منهج تجريبي تأملي إدراكي مختلف عن منهج اليونان، وهو منهج البحث التجريبي المعروف بالمنهج الإستقرائي[1].

أ ـ الفلسفة الإسلامية، والدين الإسلامي الحنيف:ـ

لقد نبعت الفلسفة الإسلامية من الكتاب، والسنة وأحرز المسلمون بتقبلها تقدماً ملحوظاً في ميادين المعرفة المختلفة بيد أن ذلك لم يمنع بعض المستشرقين من دحض قيمة الفكر العربي أو محاولة الحط من شأنه فادعى بعضهم من أمثال جويتيه: «أنه لم يكن للعرب والمسلمين فلسفة أصيلة إنما كانت فلسفتهم فيما أحرزوه من اليونان.

وكان السند الرئيسي لهذا المستشرق فيما ادعاه هو اتجاه فلاسفة الإسلام المشائين الذين قدموا فلسفتهم مشبعة بآراء فلاسفة اليونان وخاصة في مسألة الصلة بين الله، والعالم وقد بالغوا في حذوهم لأرسطو وقالوا بوسائط متعددة بين الله، والخلق فظهرت مشكلة العقول العشرة.

وإذا كان بعض المستشرقين قد قلل من قيمة إنتاج المسلمين الفلسفي

---

(١) كان للأصولين، أبحاث في دوران العلة، والبر والتقسيم وفي قياس الغائب على الشهاد. للحصول على تفصيلات هذه المناهج الإسلامية يقترح العودة إلى كتابنا «مالبرانش، والفلسفة الإلهية» الباب الثاني صفحات ٧٨، ٧٩ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.

(٢) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٦م ص ١٣.

فقد أثبت بعضهم له التفوق والعبقرية مثل «رينان» الذي يقول عنهم: «إن العبقرية الحقة، والذاتية لدى العرب لا تلتمس إلا عند الطوائف الإسلامية الدينية»[٢].

والمقصود بلفظ الطوائف الإسلامية هنا هي تلك الآراء الفلسفية الدينية لفلاسفة مسلمين أصليين رجعوا في فكرهم إلى مصادر الدين الإسلامي الحنيف.

والحق أن الفلاسفة المسلمين أصحاب الفلسفة الإسلامية الأصلية قد وضعوا مسائل ميتافيزيقبة مقابلة لميتافيزيقا اليونان في أفكار الحركة، والخلاء، والملاء ولهذه التصورات مفهوماتها الإسلامية التي تختلف عن تصورات الفلاسفة المشائين الذين انساقوا إلى فلسفة اليونان وخاصة «أرسطو».

والواقع أن الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسلامية الأصيلة إنما هي نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات الإسلاميين الذين تصدى لهم الغزالي (أبو حامد الغزالي ١٠٥٩-١١١١م) ونقدهم في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» لخروجهم على عقيدتهم الإسلامية.

ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة بل استمر بفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في «المنقذ من الضلال» مشيراً إلى أن الفلسفة «أحاصيلها ما يذم فيها ولا يذم وما يكفر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص طرف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم»[١].

---

(١) Raenn, Ernest. **Histoire Generale des Langues Sematiques** P. U. F. Paris P 35.

(٢) أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، د. عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م ص ٣٣.

وعلى هذا النحو وقف الغزالي مدافعاً عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر بها من الفلاسفة الإسلاميين وهم من عرفوا بالمشائيين الذين أنتجوا مشائية مزعومة تصوروا فيها متابعتهم «لأرسطو» الحقيقي في حين أنها كانت فلسفة تثقيفية تتدخل فيها عناصر أفلاطونية، وأرسطية ورواقية خلف ستار الأفلاطونية المحدثة بسبب ما حدث من خلط شديد في الفلسفة في مدرسة الإسكندرية. وبسبب الكتب المخولة التي نسبت خطأً «لأرسطو» وكانت بالفعل مقتطفات من تاسوعات «أفلوطين».

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد[1] ومدرسته وأتباعه هم الذين انتصروا وبحق لمذهب «أرسطو» الحقيقي مع تأثر محدود بتيار الفلسفة المشائية المزعومة وكانت فلسفته تعني التوفيق بين الفلسفة والدين بالإستدلال بالقرآن الكريم على وجوب النظر العقلي وذلك حتى يتمكن الإسلاميون من الانتفاع بتراث اليونان، وخاصة آراء «أرسطو» بتأويل النصوص الدينية حتى تتمشى مع منطق العقل السليم.

---

(١) لم يكن ابن رشد Averros(١١٢٦ ـ ١١٩٨) هو أول من أثار مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين فقد برز في هذه المحاولة ابن طفيل الذي عبر عن هذه المشكلة في قصته الشهيرة «حي بن يقظان» الذي ارتفع بطلها في مدارج المعرفة حتى انتهى إلى أسمى مراتب التصوف فوجد أن ما وصل إليه وهو في حالة الجذب والإتحاد بعالم الأمر هو نفس ما يقرره رجل من رجال الزهد غادر وطنه وأهله لكي يعيش بعيداً عنهم في تلك الجزيرة التي شهدت ميلاد حي بن يقظان.

وقد أشار ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبدالله الملك ابن طفيل القيسي ولد في قادس إحدى مدن الأندلس ومات في مراكش عام ١١٨٥م).

بهذه القصة إلى الاتفاق بين الشريعة، والفلسفة فقد تصور أن الإنسان إذا ترك وحده وعاش) في أي مجتمع فإنه يستطيع بممارسة عقله أن يصل إلى حقائق الوحي، وهذه القصة تبرهن على الاتصال بين الشريعة والفلسفة.

محمود قاسم ـ ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه.

وقد تم عرض ابن رشد لهذا المنهج في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وفي «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

لكن هذه المحاولة من جانبه قد أثارت الشكوك حول تمسكه بعقيدته الإسلامية أو إتجاهه إلى أرسطو ذاته بعد محاولة شرح فلسفته الأخيرة الملحدة وتقريبها إلى الإسلام والمسلمين فرد على تهافت الغزالي في «تهافت التهافت» معنياً بالمسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها وهي إنكار بعث الأجساد، وقدم العالم، وقصر علم الله على الكليات إلا أنه لم يوفق في ذلك على الرغم مما خلفته هذه الفلسفة من أثر عميق على الفكر الغربي في هذا المجال.

ب ـ أثر فلسفة ابن رشد على الفكر الغربي: ـ

وبرغم من أن فلسفة ابن رشد قد لاقت مواجهة عنيفة من قبل فلاسفة الإسلام المسلمين، وخاصة الإمام الغزالي إلا أنها قد أثرت الفكر التوماوي الغربي وأفادته كثيراً خاصة وقد تأثر الأخير بفكر ابن رشد.

وفي حين وصل أثر ابن رشد إلى العالم الغربي وتأثر به القديس «توما الا كويني» نفسه نجد أن فكر الأخير قد وصل إلى الرشديين ـ أتباع ابن رشد ـ بدون أن يتأثر هو ذاته بها ومن ثم يمكن أن نلاحظ ثمة اختلافات بين فكريهما مع أنهما قد اتفقا في الغاية والمنهج [1].

وهكذا تهيئت الظروف لوجود إتجاهين للفكر أولهما إتجاه يؤيد توما وابن رشد أدى لظهور تيار توماوي رشدي لاتيني متعصب لابن رشد. كما ظهر

---

(١) محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١م ص ٨٨.

إتجـاه آخر متـأثراً بـأوغسطينِ وابن سينـا أدى لـظهـور تيـار أوغسـطيني متـأثـر ومتعصب لابن سينا ونشب صراع بين الاتجاهين.

وكـانت المشكلة الأساسيـة التي عانـاهـا الفكـر المسيحي وهي اشتـداد الصراع بين الفلسفة، الدين ثم محاولة التوفيق بينهما، هذه المشكلة قـد سبق أن اعتثرت الفكر الإسلامي وبلغت ذروتها عند ابن سينا كما سبق أن ذكرنـا ثم انتقلت بعد ذلك بكل جوانبها وأشكالها إلى العالم المسيحي الذي تأثر بها في العصر الوسيط. وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث.

وعلى هذا النحو يبدو أن ثمة أرتبـاطاً جمـع بين مجالي الفلسفـة والدين في العصر الوسيط الذي كان حلقة للصراع بين هـذين المجالين ذلـك الصراع الذي استمر أثره فعالاً حتى عصر النهضة. ومطلع العصر الحديث.

٢ ـ عصر النهضة: ـ

يعـد عصر النهضـة Renaissance مرحلة انتقـال في تاريـخ الفكر بـوجه عام. فقد شهـدت تحولات أسـاسية كثيـرة برزت في ثـلاثة اتجـاهات رئيسيـة هي: التقدم العلمي، والاتجاه الفلسفي، والنزعة الدينية.

ويؤرخ لعصر النهضة بالمرحلة التي شملت القرنين الخامس، والسادس عشـر (١٤٥٤ ـ ١٦٩٠ م) وهي تنقسم إلى مـرحلتين رئيستيـن الأولى: هـي المرحلة الإنسانية وهي تبدأ تاريخياً من عام ١٤٥٣ م وتنتهي تقريباً عام ١٦٠٠ م. والثانية: هي مرحلة العالم الطبيعي وتبدأ من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٦٩٠ م وهي الفترة التي نشأت فيها الفلسفة الحديثة.

وسوف نوجز عرضاً عاماً لخصائص هـذه المراحـل والاتجاهـات الثلاثـة التي بـرزت فيهـا، والآثـار المتـرتبـة عليهـا في مجـالات العلم، والفلسفـة، والدين.

يعد التغير العلمي وما أسفر عنه من ثورة علمية هائلة في مجال العلم الطبيعي من السمات الرئيسية التي تميز بها عصر النهضة فقد ظهر العديد من المخترعات والاكتشافات الجديدة على يد كثير من العلماء الذين أحدثت أفكارهم إنقلاباً علمياً ملموساً في مسار علم هذا العصر فظهر «نيوتن» New-ton عالم الجاذبية، و«جاليليو» Galilie واضع النظريات المشهورة في علم الفلك والاكتشافات العديدة في مجال العلم. و«كبلر» Kepler بأبحاثه الفلكلية التي غيرت مسار العلم في ذلك العصر. و«فرنسيس بيكون» Francais Bacon الإنجليزي مؤسس منهج الاستقراء الذي لا يستطيع العلم الاستغناء عنه حتى اليوم. و«أيلبرت» Gilbert بأبحاثه المتقدمة في المغناطيسية التي قام بها عام ١٩٠٠ م. و«هيجنز» Hygnes مكتشف النظرية الموجية في الضوء. و«هارفي» العالم الطبيب الذي اكتشف الدورة الدموية. و«يويل» صاحب تجارب الضغط الجوي عام ١٦١٦ م التي استطاع بها أن يضع حد نهائي لغموض الكيمياء [١].

وقد انعكست جميع هذه التطورات بدورها على الفكر الفلسفي فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وأصبح هناك تصور جديد للطبيعة ومنهج مغاير للمناهج السابقة [٢] مما ساعد على حدوث تغير جذري في مجالات الحياة العملية، والأدبية، والفنية، والسياسية. وهذا ما دفع «كولينز» إلى القول: ـ إن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته [٣].

وقد صاحب هذه التغيرات العلمية تطورات مماثلة في المجال الديني

---

(١) Russell. B: **Wisdom of the West,** Book (I) D. R. Paul Foulkes « 246 « 247.

(٢) Ibid.

(٣) Coluns, James Daniel: **Godin Modern Philosophy U. S. A** Chicago 1959 P. 14.

وللكتاب ترجمة بالعربية. للأستاذ فؤاد كامل ـ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة ـ نيويورك ـ يوليه ١٩٧٣ م.

الذي أصبح بفضل العلم، وذيوع التجربة مثار تساؤل، ومحط بحث العلماء، والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان.

وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية، وما ساد العلم من أفكار عن حركة العالم الميكانيكية، وما صاحب التقدم الطارىء في علوم الهندسة والفلك والفيزيقا من أسباب الشك في معرفة الإله والطبيعة.

وهكذا أصبحت روح النهضة وما صاحبها من ذيوع العلم الحديث بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر.

ولقد غيرت روح النهضة من النظرة اللاهوتية للدين التي ورثها هذا العصر مع ما ورثه من معتقدات من العصر الوسيط.

ثم جاءت الحركة البروتستانتية Protestantisme بزعامة لوثر Martin Luther (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦ م) لتعبر عن تطور جديد في أصول اللاهوت المستند إلى العقيدة الكاثوليكية السائدة منذ القرون الوسطى فجعلت الصلة مباشرة بين الإنسان، والله وقربت بين المتناهي، واللامتناهي، بوسائل العبادة القلبية وإخلاص الضمير الديني المحقق للخلاص، والنجاة.

وفي ضوء هذا الاتجاه التصوفي المسيحي انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت الذي سيطر عليه فكر «أرسطو» قروناً طويلة.

وعلى هذا النحو كانت حركة الإصلاح الديني بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم، والتجربة من شك بصدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية التي فسرت الصلة بين الإنسان، والله من منظور علمي بحت عن طريق كمية الحركة، والامتداد وما يشمل العالم من نظام.

ولقد جاءت الحركة البروتستانتية لتستبعد الوسائل المادية، والطبيعية في معرفة الإله، ولتبسط الطريق وتمهده بين العبد والرب. وترجع الصلة بين الخالق والمخلوق إلى دوافع النفس، والضمير، والعمل الدائب في سبيل الدين ومن أجل الوصول إلى الخلاص والأبدية السعيدة.

وكان من نتائج سيادة هذا الاتجاه الصوفي أن استبعد الفكر الأرسطي وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التي امتزجت معها عبادات العهد القديم كما ظهرت الاتجاهات الرواقية فضلاً عن الأفلاطونية، والأبيقورية Epicurien وغيرها من مذاهب القدماء إلا أن ذلك لم يكن مؤشراً إلى أفول الاتجاه الأرسطي الذي كان موجوداً في تيار أضعف مما كان عليه من قبل، وكان من نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين تابعت إحداهما «أفلاطون» وهي تسعى إلى استلهام دين طبيعي في حين نهجت الأخرى نهج «أرسطو»، وابن رشد شارحه الأكبر.

وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك عند «ميشيل دي مونتاني» (Michel de Montaigne) (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢ م)، ثم مذهب «بيير شارون» Charron (Pierre) (١٥٤١ ـ ١٦٠٣ م). و«بيير جاسندي» Gassendi (Pierre) (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥ م) الذي دار بينه وبين «ديكارت» نقاش حاد حول معرفة الله بالوسائل الفلسفية.

وفي ضوء ما سبق كان لا بد أن تحدث مواجهة بين المعترضين، وأصحاب موجات الشك في اللاهوت المسيحي وفي الفلسفة التي تدعمه ونتيجة ذلك ظهرت تيارات ذات طابع إيماني عند كل من الأب «مارين مرسين» P. Mersenne (٥٨٨ ـ ٦٤٨) الذي كان صديقاً «لديكارت» وأشار إلى إدراك معرفة الله عن طريق الفكر، وأن كل ما يحدث في العالم إنما يتم بطريقة آلية، وتعد حملته ضد الملحدين، والشكاك من أقوى الحملات التي

واجهت أنصار مذهب الشك. كما تصدت حملة «ليونـارد ليسبوس» (١٥٥٤ - ١٦٢٣ م) لمذهب الشكاك واعتبرته خروجاً على المسيحيـة الكاثـوليكية تـأييداً لشعـارات بعض السـاسـة أمثـال «ميكيـافلي» Machiavel Nicolas (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) الذي رأى أن الدين لا يمثل أكثر من سياسة تحددها أهداف الدولـة ومصالحها.

وعلى هـذا النحـو السابق. ومـا انتهى إليـه الصراع من الاقتـراب من اللاهوت أو البعد عنه ازداد اضطراب الفكر الإنساني، وظل الحال على ما هو عليه إلى أن حملت بدايات القرن السابع عشر بذور ثورة شاملة جديدة ومغايرة لما هو قديم.

هكذا يتضح لنا أن عصر النهضة كان مجال لظهـور ثلاثـة تيارات فكـرية هي نزعة الشك الفلسفية، والإيمان، والنزعة العقلانيـة التي توسـطت التيارين السابقين.

لقد كان الطابع العقلي هو الاتجاه المميـز لمفكري القـرن السابـع عشر الذي عرف بعصر العلم والمنهج العلمي.

لقد ساعد هذا الاتجاه العلمي على انفصال العلوم تدريجياً عن الفلسفة - أم العلوم - التي ما لبثت أن التقت معها فيما بعد في صورة جديدة وذلك في مجال البحث العام، وفي فلسفة العلوم بوجه خاص.

ولقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهـج، والتجربـة، وفلسفة العلوم الذي تبناه القرن السابع عشر أثر كبير في مساندة الثورة على المنطق الأرسطي القيـاسي بـاعتبـاره استـدلالاً عقيمـاً لا يصلح في مجـال البحث العلمي، أو مصادرة على المطلوب.

كـان يجب أن يستمر هـذا التيار المعـارض للفلسفـة المتجـه إلى العلم

ومناهجه فظهرت آثاره في القرون التالي ولا سيما في القرن التاسع عشر حينما اكتملت عناصر المنهج التجريبي، وظهر تزمت أصحابه ضد الفلسفة. ولم يلبث أن ظهر تيار الوضعية المنطقية، والمنطق الرمزي في مدرسة فيما عند «كارناب»، و«بيانو»، و«فريجه» واستمر هذا الاتجاه ليظهر عند «رسل»، و«فتنجشتين» و«جودفر» و«جورج بول»، و«هاملتون» في القرن العشرين فيما بعد.

ولقد سبق أن بينا ملامح القلق والتعصب الديني الذي تميز به هذا العصر وساعد عليه تمسك الكنيسة بتعاليم «أرسطو» وما ترتب على ذلك من معاناة التعليم في العهد المدرسي من أزمة عقلية خطيرة.

ولقد ساهم «شرلمان» Charle Magne (١٧٤٢ ـ ١٨١٤) في إنشاء كثير من هذه المدارس التي نبتت في أحضان الكنائس وكان من المتوقع أن يدرس فيها آباء الكنيسة فكراً متحرراً من قيود الدين إلا أن ما درس فيها كان على نقيض ذلك فإنها لم تتناول سوى المناهج، والنظم المتعلقة بالعالم الآخر، والغيبي وهي تستند في ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء انحدرت إليهم من فلاسفة اليونان وخاصة «أرسطو».

وعلى هذا النحو دب الصراع بين الفكرالفلسفي، والدين ممثلاً في العقل، والوحي كما تحول المفهوم النظري للأشياء إلى واقع عمل، علمي، تجريبي أدى إلى ثورة علمية نتج عنها الكثير من الاختراعات، والمكتشفات كما نمت معها روح الابتكار في المجال الطبيعي وتخطته إلى مجالات الحياة المختلفة كالفن، والسياسة والشعور القوي، وميدان الأدب.

ولم يستثن من ثورة التجديد، والتغيير المجالين الاجتماعي، والأخلاقي فتطورت الأخلاق القديمة واتخذت مسميات جديدة مثال: «أخلاق العاطفة» و«أخلاق المنفعة»، وأصحاب مذهب «الحاسة الخلقية» Morale Sense عند

«شافسبتسري»، ومذهب «الحساب الخلقي» عند «بنتام»[1]، ومذهب «المنفعة» عند «جون ستيوارت مل»، والأخلاق «البرجماسية» عند «وليم جيمس» و«جون ديوي»، كما ظهر علم الأخلاق عند «ليفي بريل» والمدرسة الاجتماعية عند «ألبير باييه»، وما نلاحظه من تأثيرات المذهب الوضعي عند «أوجست كونت» في مجال العلوم الإنسانية عامة.

وجدير بالذكر أن الفلسفة الفرنسية قد أسهمت في هذا التغير الذي طرأ على هذا العصر، وشمل سائر جوانب الحياة الإنسانية، بما فيها مجال الدين وخاصة في فرنسا التي لم تكن فلسفتها عقلية خالصة بل كان لرواسب اللاهوت المنحدر من العصر الوسيط أثر على أئمة مفكريها أمثال «ديكارت»، و«بسكال»، و«مالبرانش» الذين قدموا مذاهباً تبدو في الظاهر عقلانية غير أنها لا تبرأ حين تحليلها من تأثير لاهوت آباء العصر الوسيط الذي انحدر إليها من رجاله مثل القديس S. Anselm (١٠٣٣ ـ ١١٠٩)، وأوغسطين، وتوما الإكويني، ودون سكوت.

ولقد برز هذا الاتجاه بوضوح في فكر «مالبرانش» و«بسكال» و«سبينوزا» خاصة في «النقد الديني» إلى أن اشتد هذا التيار وعنف في عصر الإنارة ـ عصر سيادة العقل ـ في القرن الثامن عشر الذي أثمر عدداً من المفكرين الأحرار ولا سيما في فرنسا كان لهم الفضل في الإجهاز تاريخياً على كل أثر للكنيسة سواء بالنسبة للفكر، أو السياسة عندما تفجرت الثورة الفرنسية، وفصلت الدين عن الدول نهائياً، ولم تعترف له بمكان سواء في المجتمع أو الدولة أو في مراحل التعليم المختلفة.

---

(١) قدم بنتام نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه الرئيسي «مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع عام ١٧٨٩م». حيث رأى فيه أن الرغبة في تحصيل اللذة والسعادة وتجنب الألم هي الهدف الرئيسي لسلوك الإنسان.

والحق أن هـذه الخـاتمـة التي آل إليهـا هـذا الصـراع التـاريخي ـ بين الفلسفـة والـدين ـ هي المصب الأخير لتيـار التحـرر من الـدين، ومن سلطة الكنيسة التي بدأت مبكراً مع عصر النهضة.

الفصل الثاني عشر

مشكلة الدين

* مقدمة

١ ـ فلسفة بسكال الدينية

٢ ـ وجود الله .

٣ ـ علامات الدين .

٤ ـ أدلة الدين .

٥ ـ مشكلة تفسير الكتاب المقدس بين بسكال، واسبينوزا .

مقدمة :

رأينا في الأبواب السابقة كيف كـان موقف «بسكـال» من العلم والفلسفة والأخلاق ـ والجمال. وفي هذا الباب نعرض لموقفه من الدين الـذي لم يكن فيه متعصباً، إذ كان أبوه كاثوليكياً معتدلاً، فلم يوجه أبنائه توجيهاً دينياً متزمتاً، كما لم يكن من أصدقائهم من عرف عنـه التدين أو التقـوى بل لعـل من بينهم من وقف من الدين موقفاً مغايراً مثل «لوبايير» على سبيل المثال.

ويبدو أن الصدفة قد لعبت دوراً كبيراً في تحوله إلى الدين. فقـد حدث يوماً أن أصيب والـده بحادث فكسـرت ساقـه ويقال: أنـه التقى في هذا اليـوم برجلين عالجاه، وعاوداه في منـزله حتى شفي وكانـا يعملان طبيبين من أتبـاع «دير بور رويال»[1] الديني اتصـل بهما «بسكـال» وقامت بينهم صـداقة فـأمداه بكتب الدين بعد أن لمسا فيه روح التقـوى والحماس الـديني. وتوثقت صلتـه «بجانسينوس» Jansenius ، «وسـان سايـران» Saint Cyran وأرنو «Arnauld»

---

(١) أطلق اسم بـور ـ رويال أول مـا أطلق على دير صغيـر للراهبات السيسترسيين Cister-ciens كان يقع في غرب باريس في القرن الحادي عشر. وفي خلال القرن التاسع عشر تولت الأم أنجيليك شؤونه فبلغ شهرة كبيرة بفضـل جهودهـا وإصلاحـاتها وتفـوق على جميع أديرة باريس. نزح أعضاؤه بعد ذلك إلى قلب باريس أثر انتشار وباء وأسسوا دير بـور ـ رويال فسمي وقتهـا Port Royal de Paris بيد أن مجمـوعة من الـرجـال الأتقيـاء اختاروا لهم مكاناً قريبـاً من دير بـور رويال الـريفي وهو المكـان الذي نـزحوا منـه إلى باريس وكونوا جماعة يرأسها سان سايران أعتزلت الحياة الاجتماعية.

وقد أطلق اليسوعيون على هذه الجماعة اسـم «الجانسينست» Jansenistes إلا أن الاسم الحقيقي الذي عرفوا به تاريخياً هو اسم «رجال أو أتباع بور رويال».

الذين أمدوه بمجموعة كتب قيمة مثل كتاب الإصلاح الـداخلي Reformotion de L' Homme Interieur وهـو جـزء من الكتـــاب الـرئيسي «لجـانسينـوس» المترجم إلى اللاتينية. ورسائل «سان سايران» وكتاب سر القربان المقدس La Frepuente Communioh. وقد قرأهـا الفيلسوف بعمق وتـأثر بهـا. فأصبحت هذه الصداقة هي المنطلق الأول له في الاتجاه نحو الدين.

ولقـد عاصـر «بسكال» وسـاهم بجهد وفيـر في حركـة الإصلاح الـديني الكاثوليكي التي قامت في فرنسا في القرن السابع عشر بهدف إصلاح الكنيسة الكاثوليكية بعد ازدياد ضغط البروتستانت في أوربا خلال القرن السـادس عشر مما أضعف من سلطان الكنيسة.

فمن المعروف تاريخياً أن المسيحيين قد عـاشوا في أوربـا منذ العصـور الوسطى وهم يؤمنون بالكنيسـة وبما تـأمر بـه من التعاليم والـوصايـا باعتبـارها مـظهراً منـظوراً لكنيسة غيـر منظورة [١] يتـرأسها السيـد المسيـح عليـه السـلام والقديسين في السماء من حوله وعلى الإنسان أن يجتهد في سبيل مرضـاة ربه باحترام الكنيسة، ورجالها حتى ينعم بالسعادة في الآخرة.

من هـذا المنطق الكـاثوليكي الـذي يحترم الكنيسـة ويبجل تعـاليمهـا،

---

(١) تعني الكنيسة المنظورة كنائس العالم المرئية، والمعابد الموجودة في بينـزنطه وروميـانية التي تختـرق بروجهـا عباب السمـاء رافعة إلى السيـد المسيح والقـديسيين في السماء صلوات المؤمنين وتضرعاتهم إلى الله التي تزداد حماساً عندما يقع نـظرهم على الصور والأيقونات، والتماثيل التي تذكرهم بسكان السماء. ولهذا فإن الكنيسة تقوم بمظاهرهـا الدنيوية الحسية، وقساوستها ورهبانها، وأساقفتها حتى البابا نفسـه يرفـع سكان الأرض إلى سماء السيد المسيح والقديسيين. فكأن الأرض، والسماء والأفـلاك الموجـودة فيها إنما تمتلىء بأرواح السماء التي تقرب المؤمنين من مصيرهم الأخير، وتعدهم بالسعادة الكاملة. وبقدر بعد المسافة بين السماء والأرض يبعد الإنسان عن ربه فيحاول خـدمته وطـاعته عن طـريق الوسـطاء والشفعاء المنـظورين، وغير المنـظورين الـذين يقـربـون المسافة بينه وبين الله.

ويؤمن بالوسطاء والشفعاء نشب الصراع بين طائفتي الكاثوليك والبروتستانت[1] وكذلك المفكرين الأحرار.

وعندما استنكرت الحركة البروتستانتية وجود الشفعاء، والوسطاء شعر المسيحي بالضعف، والوحدة، والخوف من المصير الأخروي حيث تأصلت الخطيئة في جذوره منذ مولده وإحالته إلى شخص مخطىء بالوراثة يحس بإثم الخطيئة على الدوام، ومن ثم فقد جاء المسيح عليه السلام لتخليص الإنسان من هذا الإحساس، وإنقاذه بنعمة من الله يمنحها لمن شاء من عباده، ويمنعها عمن يشاء.

كان لحركة الإصلاح البروتستانتي التي باعدت بين الإنسان والله وجعلته وحيداً في مواجهة خالقه أثراً في إحساسه بالخطر، والقلق بعد أن أثبتت المكتشفات الحديثة شاسعة الكون، بعد المسافة بين الأرض، والسماء، وبين النجوم، بل وبين النجوم بعضها البعض فشكت بعض العقول في وجود الله، وأنكرت الأخرى وجود عالم خارجي وأكدت وجود الذات وقدرتها.

وكان من نتائج هذه الحالة إنعزال الكثير من المسيحيين في الأديرة، والرهبنات، وممارستهم الذهد، والتقشف، والوحدة. وأدى هذا الموقف السلبي إلى اتساع الفجوة بين الإنسان، والعالم.

---

(١) تزعم «مارتن لوثر» الحركة البروتستانتية فعلق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام ١٥١٧ أعلن فيها أن الناس سواسية فيما يتعلق بأمور اللاهوت، وأنهم يبرأون من الإثم بالإيمان وحده ودون واسطة من البابا أو غيره، فالصلة مباشرة بين العبد؛ والرب. وهكذا كان للحركة البروتستانتية سؤال قاطع فحواه: هل الغفران الإلهي أمر مباشر بين العبد، والرب أم أنه يتطلب وساطة من الكنيسة ورجالها.

ويعني لفظ Protesting احتجاج ضد فكرة معينة وقد استخدمت هذه الكلمة عام ١٥٢٩ ـ والمعنى الثاني هو الاشهاد The Protestation على عقيدة أو إيمان فمن واجب البروتستانتي أن يشهد الناس على إيمانه.

ـ علي عبد المعطي محمد ـ الفكر السياسي الغربي دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ م ص ١٩٩.

وقد حاول رجال الكنيسة جهدهم لإرجاع المسيحية إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى فأنشأوا جمعية اليسوعيين[1] التي ضمت عدداً من الرجال الأقوياء ذوي الإرادة والعلم والثقافة كان هدفهم الخروج إلى المجتمع، والتكيف معه، والتأثير فيه وبث الثقة في نفس الإنسان، وفي إرادته القادرة بطبيعتها على أداء الخير.

وكان لليسوعيين رأي خاص في موضوع الخطيئة، والخلاص مؤداه:

أن الخطيئة قد أثرت إلى حد بعيد في النفس الإنسانية بيد أنها لم تفسدها تماماً. وكان الفداء هو العلاج الطبيعي لما حدث لها من أثر الخطيئة. فللإنسان استعداد طبيعي للخير، وإرادة إيجابية للفضيلة كما أن لديه دافعاً لهذا الفداء فلم تفسد الخطيئة إرادته، ولم تقضي النعمة على حريته فالفرد المسيحي قادر بذاته على الوصول إلى الخلاص، والقيام بكل الفضائل الدينية فالخطيئة لم تغلق عينيه عن العالم.

وهكذا يتضح أن موقف اليسوعيين ـ المؤمنين بحقيقة الدين، والوحي والمسلمين بتعاليم المسيح وبنعمته الفائقة ـ كان أكثر عملية وواقعية فهم يعيشون حياتهم، ويمارسون أعمالهم بكامل حريتهم وإرادتهم غير معتقدون بأي أثر سلبي لحياتهم العملية على إيمانهم بل يقولون إن «لخدمة الرب ساعات كما لخدمة الملك».

تبين لنا مما سبق وجود اتجاهين مختلفين أحدهما يتجه بحماس نحو الدين، بسلوك سبيل العزلة والاعتكاف، والآخر يتجه بثقته بذاته، وحريته وإرادته نحو الحياة العملية محاولاً التوفيق بين الإيمان، والعمل.

---

(١) أسسها القديس «أغناطيوس دي لوا يولا» في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

١ ـ فلسفة بسكال الدينية

رأينا من قبل كيف دارت أحداث الصراع الديني في عصر «بسكال» بين طوائف أقبلت على الحياة، وأخرى آثرت العزلة في نطاق الاتجاه نحـو أو ضد الدين بعد ما أحدثته الحركة البروتستانتية من تأثير على العقول، وما خلفته من حيرة، وقلق في نفوس المؤمنين الكاثوليك.

والحق أن الحظ لم يحـالف أي من الطائفتين معـاً فـالأولى قـد فقـدت تأثيرهـا تدريجيـاً على الناس بمـا سلكته من عـزلة وسلبيـة. والأخرى أضعفت الإيمان بها بما نهجته من تحرر، وانفتاح ملحـوظ على الحياة؛ ولم يكن أمـام هاتين الطائفتين إلا أن يستعدا لمواجهة طائفة ثالثة أو اتجاه جديد، أخذ شكلاً جديداً يخالف سلوك الأولى والثانية فلا ينغلق على نفسه، ولا يقبل بثقله. وقد تكونت هذه الطائفة الثالثة من ثلاثة رجـال عظمـاء هم: القديس «فـرانسوا دي سـال» S. Francois de Sales (١٦٢٢ ـ ١٥٦٧) أسقف جنيف. و«الكـردينـال دي بيـرول» Cardinal de Berulle مؤسس جماعـة الأوراتوار الـدينيـة. والأب «سان سايران» P. Saint Cayran (٥٨١ ـ ١٦٤٣) مرشد بور رويال.

وترمي دعوة هؤلاء إلى أن الإنسـان ولد، والخـطيئة في دمـه، لن تنجيه منها إلا التوبة، والاعتراف بالخطيئة، عن طريق التـواضع ومحبـة الله والتشوق لنعمتـه، وكانت هـذه الآراء من بين جملة أسباب أودع «سـان سايـران» بسببها السجن حيث كتب في أثنـاء عقوبتـه تلخيص لكتاب «الأوغسـطيني» لصـديقـه «جانسينوس» يقـول فيـه: «يستحيل أن نتحـول إلى مؤمنين أتقياء مـا لم نتصف بالتواضع الحق، الذي لا يحدث إلا بالإيمان بشقاء النفس الدائم بعد حدوث الخطيئة وحاجتها الدائمة إلى نعمة تعينها في كل لحظة كي لا تقع في الخطيئة من جديد»[١].

---

(١) Saint - Bauve: **La Doctrine de Port - Royal** - La Rousse Paris. 1955 P. 51.

وقد عبر «بسكال» عن هذا الاتجاه نفسه الذي نادى به أستاذه.

وتبدأ تجربة «بسكال» الدينية منذ أن تعرف على بعض رجال بور رويال وازداد عنده الدافع الديني هو وشقيقته «جاكلين» التي قررت اعتزال العالم هي الأخرى ودخول الدير إلا أن والدها قد رفض ذلك. ولم يبلغ الحماس «ببسكال» حداً بعيداً في بداية الأمر وإن كان قد ذهب ينفذ برنامج الرياضة الجسمية، والمجاهدة، والتقشف التي تعلمها من رجال هذا الدير.

وظل حاله على هذا النحو حتى عام ١٦٤٨ م حين فاجأته الأمراض واعتلت صحته، فألقى بنفسه في مجال اللهو فمارس حياة مترفة تعرف خلالها على «الشيفاليه دي ميرييه» الذي كان معجباً بمذهب مونتني[1] الفيلسوف الشاك وساعد ذلك على تنمية ملاحظته فأخذ يلاحظ الإنسان في حالاته المتباينة، والمتناقضة تلك الملاحظة التي أسفر عنها موقفه الوجودي في الميتافيزيقا، وخاصة بعد قراءته لكتاب «المقالات» «لمونتني».

استمر الفيلسوف على هذه الحالة الصاخبة اللاهية حتى عام ١٦٥٣ م حيث اشتد عليه المرض فذهب لزيارة شقيقته في دير بور رويال فأشارت عليه بالتوجه إلى مرشد الدير لمساعدته في تخفيف معاناته الصحية والنفسية.

وهكذا اشتد حماسه الديني بعد عودته له، مجرباً، وقابلاً لحلوله

---

(١) مونتني: فيلسوف شاك: هو أحد اثنين، أو ثلاثة من أعظم ناثري فرنسا. تعد كتاباته مثل أعلى للفكاهة، والخيال الساخر.

كان أحياناً رواقياً، وأحياناً أبيقورياً. أشار في مذهبه إلى عظمة النفس الإنسانية، وإن كان يؤخذ عليه إسرافه في الحديث عن ذاته.

إميل فوجيه ـ مدخل إلى الأدب، ترجمة مصطفى ماهر، مراجعة مصطفى فودة الناشر لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٨ م ص ٧٧.

أنظر كتابنا «ديكارت أو المذهب العقلي» للتعرف على «شك مونتني» «ومذهب الشاكين» الفصل الرابع. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

الحقيقية ـ على حد قوله ـ فأخذ يدافع عن الإيمان ويسعى إلى طمأنة النفوس القلقة، والضالة عن حقيقته، وقوته صارخاً في وجه المكابرين وساخراً منهم حيناً آخر.

وكانت فرنسا تمر آنذاك بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد، والتحرر من الدين بسبب الدعوة البروتستانتية للمسيحين بالتحرر من قيود التقاليد الكنسية وما ترتب على ذلك من صدام بين العلماء، ورجال الدين.

وشجعته صلته بمرشديه ومعلميه في دير بور رويال في الدفاع عن عقيدتهم التي تحمس لها فكتب مؤلفه الخمس «خطابات إلى صديق بالريف» موقعاً عليه باسم مستعار وكان يطوي بين سطوره ثورة ودعوة للعودة إلى الدين، والإيمان مصوغة في لغة أدبية تعد آية من آيات النثر الفرنسي، وذروة في الدفاع عن الدين المسيحي الكاثوليكي ضد الجزويت.

وكان لهذا المؤلف قصة تحكي دفاع «بسكال» المجيد عن «أرنو» الذي أدانه الجزويت بسبب دفاعه عن أفكار «جانسينوس» الواردة في كتاب «الأوغسطيني» Augustinus.

وكان اليسوعيون قد كلفوا الدكتور «نيقولا كورنيه» بتحليل الكتاب ـ سابق الذكر ـ لمعرفة ما إذا كان يتفق مع مذهبهم أو لا يتفق معه فتوصلوا إلى خمس قضايا أدين جانسينوس بسببها واتهم بتحريف مواقفه من الطبيعة والنعمة.

وعندما عقدت السلطة العليا في باريس محكمة بصدد الفصل في هذه المعارضة، والقضاء فيها بتكذيب «أرنو» في تبنيه لمذهب «جانسينوس» ودفاعه عن الدير. أخذ الأول في قراءة دفاعه أمام أصدقائه في قاعة المحكمة فتحمس له «بسكال» وعبر عن ذلك في هذا المؤلف الذي كان يهدف منه الدفاع عن مذهبه، وتجنب الصراع، والخصومة التي لم يستطع تجنبها لأن

أسلوبه الرائع الثوري فيه كان قد هيء الرأي العام الفرنسي للخصومة مع اليسوعيين كما دفع حماسه فيه إلى الثورة الأدبية على مذهبهم خلال القرن الثامن عشر.

وجدير بالذكر أن هذا المؤلف الخطير قد نقل الصراع الدائر بين أتباع دير بور رويال، وخصومهم من ميدان اللاهوت النظري إلى ميدان الحياة الأخلاقية، والنفسية ودوافع العمل فيما يتعلق بمشكلتي النعمة، والخطيئة خاصة، وأن بسكال قد أسهب في عرض المسائل الأخلاقية ثم عاد مرة ثانية إلى الحديث عن النعمة، أو الخطيئة مقارناً موقف اليسوعيين من مسألة النعمة[1] وما انتهي إليه من جراء تساهلهم في ميدان الأخلاق.

وقد عرض الكتاب في أسلوب مفعم بالفكر والعاطفة. حاول مؤلفه تجنب المصطلحات الفنية أو الحيل المدرسية فعرض آراء خصومه في صورة ساذجة ثم هاجمها في لهجة ساخرة لاذعة.

وقد عبر «بسكال» في هذا المؤلف عن مسألة النعمة خير تعبير فهو يقول: «لقد قلت لتلميذي «لي موين» Le Moyene إنني أعرف أن للصالحين

(١) تكمن النعمة ودوافعها في أسرار الكنيسة، وخاصة الأسرار المعمودية Baptême والتوبة Penitence والقربان المقدس L'Eucharistie ويكون الكاهن هو أداة الكنيسة، والسيد المسيح في منح تلك الأسرار.

وليست العبرة بممارسة هذه الشعائر عملياً بل العبرة بروح المتقبل لها ومن ثم كانت مهمة الكاهن تنحصر في إعداد النفس للنعمة، ولنوالها عن طريق الأسرار Le Sept Sacre-ments ولذلك تصبح الصلة بين الكاهن، والمؤمن روحية قوامها الحب، والاقتناع، والحرية لا تعسف فيها من جهة، ولا طاعة عمياء من جهة أخرى.

وجدير بالذكر أن الروح هي أساس الدين، ولا توبة إلا لمن شعر بدعوة الروح فيه إليها، وإلى الاعتراف بآثامه، وخطاياه «أقول لكم إنه هكذا يكون فرح في السماء بخاطىء واحد يتوب أكثر من تسعة وتسعين باراً لا يحتاجون إلى توبة» (لوقا ـ إصحاح ١٥).

قدرة مستمرة على الوصول إلى الله، بيد أنهم لن يصلوا أبداً بدون نعمة فعالة «Une Grâce Efficace»[(١)].

وهكذا تصبح «النعمة الفعالة» سبيل الوصول إلى الله، كما أنها ركيزة الأخلاق يقول في هذه المناسبة «يتمثل الإيمان» في السيد المسيح، وآدم، وتشتمل الأخلاق بأكملها على الشهوة، والنعمة»[(٢)].

وهكذا فأنه يربط بين النعمة والطبيعة الإنسانية الخطائة بالفطرة ففي استطاعة الإنسان أن يفقد النعمة ويتقبلها كيفما يشاء فهذه هي الطبيعة الإنسانية الفردية. يقول في التعبير عنها وعن النعمة: ـ «إن المذهب الخاص بالإنسان هو ذلك الذي يعلمه أنه ينطوي على قدرة مزدوجة على استقبال النعمة من جهة، وفقدها من جهة أخرى بسبب ما يواجهه من خطر مزدوج ممثل في اليأس، والكبرياء»[(٣)].

ولقد بلغ حماسه في دفاعه عن الدين، وعن عقيدته الكاثوليكية ومذهب النعمة إلى حد قوله أن ميلاد الكاثوليك إنما يتأتى عن طريق النعمة يقول: «ستظل النعمة والطبيعة في العالم في صراع منذ الولادة الأولى، ذلك العالم الذي يعيش فيه البروتستانت، والكاثوليك الذي يخلق البعض منهم طبيعياً ويولد الآخر عن طريق النعمة»[(٤)].

ويبدو أنه هنا يهاجم من طرف خفي البروتستانت الذي يتصور أن ميلادهم يحدث في أثناء الحياة فقط في حين يعلي من شأن الكاثوليك الذين

---

(١) Pascal, **Les Lettres Provinciales** Premier lettre de Paris 23 Janvier 656 P. 20.

(٢) **Pensées. Pen 523. P. 26.**

(٣) Ibid Sec VII P. 261.

(٤) Ibid **Pensée N 521. P. 261.**

يولدون في ـ رأيه ـ عن طريق النعمة التي هي الميلاد الحقيقي، والكبير لهم مما يشير إلى إيمانه الحمس بالنعمة الإلهية.

وقد ذهب «بسكال» يدافع عن عقيدته، ويعلي من شأن الأخلاق القائمة على النعمة ويشير إلى ميلاد المقترن بالخطيئة التي أشار لها الدين ولم يشر الفلاسفة لها.

والإنسان مفطور على الخطيئة وهي جزء من طبيعته لا خلاص له منها إلا بفضل النعمة التي أنكرها الجزويت، ودافع الجانسينست عنها وتمسكوا بها محاولين إصلاح العادات والتقاليد فاتهموا بالخروج على الكنيسة[(١)].

وعلى هذا النحو من الحماس واجه «بسكال» الجزويت وعبر عن هذه المواجهة الجريئة في مؤلفاته: «الخواطر»، و«الرسائل الريفية» يقول عنهم: «أنهم أناس بدون كلمة، أو شرف، أو حقيقة قلوبهم مزدوجة، يتحدثون بلغة مزدوجة أيضاً. أنهم يشبهون السائمات التي تعيش في الماء وعلى الأرض بالطريقة نفسها»[(٢)].

ومع أن الجزويت يعتقدون في وجود الله غير أنهم يسلطون بطريقة شريرة، وسيئة فإنه لمن العماء أن يحيا الإنسان بدون البحث عن حقيقة وجوده لكن الخطورة تتأتى من انغماسه في الشر وهو يعتقد في وجود الله[(٣)] فيشعر بالقلق، ويجهل الفضيلة والإحسان اللذان هما قوام الحياة، وهكذا تعم الفوضى مذهب الجزويت بسبب اعتقادهم في أن الله قد وهب جميع الناس بالطبيعة[(١)] وهذا هو أساس الخلاف بينهم وبين بسكال فمعنى مساواة الناس

---

(١) Ibid Sec XIV Pen 887 P. 437.

(٢) Ibid Pen 924. P. 451.

(٣) Ibid Sec VI Pen 495, P. 252.

(١) **Provinciale:** Cinquième Lettre 20 Mars 1656. P. 33

في الحصول على النعمة[1] إرجاعها لمشيئتهم الخاصة وخضوعها لاختيارهم الذاتي، الشخصي وفي ذلك حد من قدرة الله ومعونته مما يؤدي إلى الإلحاد[2].

إن الموقف الذي يقفه «بسكال» ضد الجزويت هو موقف مسيحي خالص مؤمن بالخطيئة الأصلية التي يولد الإنسان غير بريء منها، وفي سعيه للتخلص من آثارها فأنه يلجأ إلى الله، عن طريق الكنيسة التي يمارس فيها المؤمن الأسرار، ويتضرع إلى الله بالدعاء، والمغفرة، والتوبة وذلك بواسطة الكاهن حتى ينال الله رضى، ومحبته وهو في ذلك يتحمل الآلام التي تحملها السيد المسيح عليه السلام، ويعيش في عذابه حتى يصل إلى السعادة التي يبلغها برضى النفس إذ أن حب الله الذي يحبو المؤمنين به لا يتوقف على مجرد الإيمان القلبي فحسب بل ينال الشعائر وإطاعة الوصايا، والعمل بالأوامر الإلهية[3].

وهنا فإنه يعبر عن إيمانه بالعلة الفعالة ذلك أن الله إنما يؤثر في مخلوقاته الذين يتوجهون إلى سمائه أبداً يطلبون التوبة، والمغفرة بعد أن اقترف آدم خطيئته.

ولقد برزت مسألة النعمة في وضوح في مؤلفه «كتابات في النعمة» الذي استعرض فيه مواقف الفرق المسيحية كالمولينست Molinestes والكالفنيست Calvinusles وكذلك آراء الجزويت عامة في هذه المسألة وفي غيرها من موضوعات كالثواب والعقاب والمحبة.

---

(١) يعرفها بسكال في رسائله بالنعمة الكافية La Grâce Suffisante

(٢) Ibid: Deuxième Lettre 29 Janvier 1656 P. 84.

(٣) La Porte. Jean. **Etudes D'Histoire de la Philosophie Francaise au XVII Siecle, Paris Librairie Philosophique J. Jvrin 1951.**

كما ذهب إلى تصوير حال الإنسان قبل الخطيئة وما تميز به من براءة وعدل وحب «فقد ظل آدم عادلاً أميناً خاضعاً لخالقه حتى اقترف خطيئته التي أدت به إلى الموت الأبدي، والشقاء».

وحتى يعاقب الله الإنسان فقد ذكى شهوته، ونزعاته الجسدية التي يدفع لها الشيطان Le Diable. ولذلك فقد عجز وهو خارج من بين يدي الله عن طاعته فأدين بعد البراءة ولم يتمكن ـ مهما بلغت قوته ـ من تنفيذ وصايا خالقه Commandementsبدون نعمة إلهية[١] يقول في مبدأ النعمة: «إننا نبحث عن مبدأ العناية الإلهية، وكأنها غير معطاة لجميع الناس»[٢].

وهو هنا يشير إلى إيمانه المطلق بمبدأ العناية المتعلق بفكرة الخطيئة الأصلية[٣]، التي رأى أنها غير واضحة في أذهان الكثيرين في حين أنه يمكن تفهمها في حدود الدين وتقبلها بدون البرهنة عليها لأن برهنتها تعني اصطناع فكرة خاطئة عنه يقول عن حكمة أسرار الدين: - «إن الخطيئة الأصلية التي يتصورها البعض جنوناً هي أعقل من كل حكمة الإنسان، وهي وثيقة الصلة به مع أنه لا يكاد يراها، كما لا يعرفها بعقله لأنها تضاده ومن ثم فأنه يحاول دائماً ألا يفكر فيها أو يخضعها لتصورات عقله الخاص[٤].

وهنا يحاول «بسكال» التوفيق بين عقيدته وعقله حين يقبل ويسلم بأسرارها، ويتفاعل معها ويدافع عنها.

---

(١) **Ecris Sur La Grâce** Deuxieme écrit de St Aucustin de Pelagiens et de Calvin Sur le Probleme de la Grâce — Ollendorff Paris 1926. P. 327 — 328. Paris.

(٢) **Les Provinciales:** Premier Lettre — 28 Janvier 1650 P. a.

(٣) **Pensée.** Sec III Pen 230 P: 148.

(٤) Ibid Sec VII Pen 446. P. P. 234..235.

وكـان كتابـه «الخواطـر» دعوة حمسـة للدين ودفاعـاً عنه. وقـد سبق أن علمنا أنه تابع مذهب الجانسينست في عام ١٦٤٦م وكان يقيم في مـدينة روان وسنحت له الفرصة لكي ينتمي هو، وعائلته إلى هذه الجماعة وخاصـة شقيقته «جاكلين» التي دخلت الدير بعد وفاة والدها عام ١٦٥١م.

ويقـال أنه هجـر الحياة، وبعـد نقلة صوفيـة اتجه نحـو الله في دير بـور رويال الذي مضى فيه بقية حيـاته يعمـل في صلة روحية وقلبيـة مع المتفـردين (الوحيدون) Solitaires[1] حيث كان يقوم بخلوات طـويلة في جرامـح القريبـة من الدير زاهداً في الحياة الدنيا، مغتبطاً بتجربته الصوفيـة التي قربت المسـافة بينه وبين الله.

ولم ينشر مؤلفه «الدفاع عن الدين» أو «الخواطر» في حياته أو بعد مماته إنما نشرت منه أفكار نجح في تحريـرها قبل اشتداد المرض عليه، ولم يهدف منها الدفاع عن الدين فحسب بل دعوة الناس إلى الدخول.

ولقـد حاول «بسكـال» اجتذاب أعـداء الدين وغيـر الحافلين بـه إليه في

---

(١) جماعة المتفردين (الوحيدون) هي جماعـة أسسها «لميتـر» ابن شقيقة الأم أنجيليك في ديـر بـور رويـال في وادي شيفـروز Valée de Chevreuse بعـد أن اعتكف فيـه زاهداً. وكان الدير خالياً بعد خروج الراهبات منه، وتابعه في خلوته شقيقـه «سير كيور».

غادر «لميتر» الدير مع أتباعه بعد ذلك إلى منطقة جريبنج Granges وكرسوا أنفسهم للتدين، والأعمال اليدوية، والتـدريس. وتخرج على يـديهم أساتـذة عظام أمثـال: «أنطوان شقيق الأم إنجليك الذي عمل أستاذاً في السوربـون، و«لانكيلو» Lancelot ونيقول Nicole وهامون Hamon.

وجدير بالذكر أن راسين Racin قد تتلمذ على يديهم (١٦٥٥ ـ ١٦٥٨). وكانت لهم مدارس أثارت مناهجها غضب الجزويت باسم المدارس الصغيرة «Petites Ecoles».

Les Prôvinciales. P. 6.

حديث له مع «دي ساسي» في يناير عام ١٦٥٥ فأخذ يفند مذهب الرواقيين، والشاكين فهم - في نظره - خير من يمثل حركة الألحاد، والابتعاد عن الدين.

وتذهب بعض الآراء إلى أن كتابته لهذا المؤلف قد أفسحت المجال أمام مشروع فلسفي، أو تكوين موقف في الفلسفة، ونشأتها[1].

ويرجع تاريخ الدفاع عن الدين الذي تحول في النهاية إلى كتاب «الخواطر» إلى بضع سنوات قبل وفاته في أعقاب المرحلة التي تحول فيها إلى الدين أوائل عام ١٦٥٥م، وفي عام ١٦٥٧م عندما أحس بوطأة المرض أخذ في تحرير أفكاره، وخواطره. واستمر في الكتابة إلى أن ثقل عليه المرض.

وقد حاول أصدقاؤه نشره بعد وفاته غير أن المناخ السياسي والديني وما نجم عنه من اضطراب بين أتباع البور رويال، واليسوعيين وغيرهم لم تسمح بنشره.

وبعد ظهور عدد الطبعات، والنسخ لخواطر الفيلسوف احتفظت عائلته بأصل المخطوط إلى أن وضع في المكتبة الأهلية بباريس بعد قيام الثورة الفرنسية.

وكان الدفاع عن الدين ضد المتحررين هي الظاهرة التي غلبت على طابع كتابة بسكال، وبرزت من بين السطور. وهؤلاء المتحررين هم الذين استغلوا فرصة الحرية التي منحتها لهم العقيدة البروتستانتية من حرية في قراءة الكتب المقدسة، وخروج على التقاليد الكنسية من حرية أدت إلى تفشي افوضى والإباحية.

وكان من نتائج شيوع الحرية غير المسئولة أن أهملت شعائر الدين، بل أصبح هذا الإهمال والإغفال من الظواهر العامة خاصة في الأوساط

---

(١) نجيب بلدي، بسكال، دار المعارف بمصر ص ١١٠.

الراقية: فلم يهتم بالدين سوى فئة قليلة من هذه الطبقة الأخيرة التي كان هدفها الحفاظ على المظهر الخارجي له فحسب دون العمل الحقيقي في سبيل نصرته بحق.

ولقد زاد من تحمس «بسكال» في دفاعه ما لمسه من تحول الحرية الفكرية إلى إباحية، والحاد. وضياع القيم الروحية، وازدياد عدد الملحدين بشكل كبير.

وكان الملحدون يمثلون غالبية رجال المجتمع الذين كان هدفهم ممارسة حياة سهلة ميسورة، والحصول على ملذات شخصية رخيصة.

وجدير بالذكر أن الإتجاهات الروحية للعصر الكلاسيكي قد أسهمت بنصيب وافر في موجة الدفاع عن الدين فقد أخضعت الأدب، والفن، وسائر قيم الحياة الاجتماعية لقواعد معينة، والتزمت بتقاليد، ونظم خاصة.

كانت هذه الأسباب السابقة من العوامل التي دفعت «بسكال» لكتابة مؤلفه الجريء «دفاع عن الدين». أما المنهج الذي اتبعه فيه فقد تمثل في مسايرته لهؤلاء الملاحدة، والمارقين حتى يتسنى له معرفة تفكيرهم، وحججهم التي يسوقونها لتبرير خروجهم على الدين. ثم محاولة إقناعهم ودفعهم للعودة إليه.

ولقد تبين له أن الطريق الأمثل لعودة هؤلاء الرجال هو مخاطبة عواطفهم قبل عقولهم. وفي سبيل ذلك اتبع منهج التحليل النفسي الذي يقوم على تحليل النفس الإنسانية، والوقوف على حاجاتها، وغرائزها ومدى حاجتها إلى إدراك الله، وإحساسها بالحاجة الماسة للدين لما تنطوي عليه من عجز وضعف وجهل بأسرار الطبيعة التي يعرفها الدين ويفسرها لنا.

ولقد انطوت الطبيعة الإنسانية على متناقضات جعلت منها لغزاً محيراً.

نعجز عن معرفته مع أنها تنطوي من جهة أخرى على غريزة حب الإستطلاع التي تصطدم بالجهل، والضعف فتحدث اليأس في النفس التي تندفع من غلوائه إلى اللهو، وترك سبيل البحث عن الحقيقة.

ولما كان البحث عن الحقيقة، ومحاولة إدراكها يزيد آلامنا وشوقنا إلى بلوغها فقد كانت العودة إلى الدين هي العلاج الأمثل لمثل هذه الحالة.

ويرى «بسكال» أنه إلى جانب عامل جهل النفس بسر ذاتها يوجد عامل آخر يدفع بها إلى الإيمان وهو حاجتها إلى العدالة، والنظام الاجتماعي، وهما لا يخلوان من تناقض لأنها مصدرهما؛ ومن ثم لا يصبح هناك طريق للخروج من مأزق العدالة، والنظام الاجتماعي غير العودة إلى الدين، وقواعد الأخلاق، وتعاليم الكنيسة.

وهكذا تبدو «الخواطر» وكأنها منطلقاً أولياً للدخول إلى الحياة الإنسانية بكل جوانبها النفسية، والاجتماعية، والمنطقية، والدينية.

ويرتبط بحث المعرفة عند «بسكال» بوجود الله، ومعرفته ارتباطاً وثيقاً. فهو يشير في نصوصه إلى أهمية معرفة السيد المسيح التي بدونها لا يستطيع الإنسان تحصيل المعارف.

يقول «بسكال» عن الصلة بين الإنسان وخالقه وأثرها على معرفته إننا لا نعرف الله عن طريق السيد المسيح فحسب، بل نعرفه بأنفسنا بفكرة الحياة، والموت، فبعيداً عنه لا نعرف ما هي حياتنا أو موتنا كما لا نعرف أي معنى للحياة، وبدون الكتاب المقدس وغايته الممثلة في السيد المسيح لا نعرف شيئاً، ولا نبصر غير ظلام وفوضى في وجود الله، والطبيعة»[1].

ويسهب بسكال في الإشارة إلى أهمية معرفة الله ومحبته، ومبلغ حاجة

---

(١) **Les Pensées,** Sec VII pen 548. P. 268.

المسيحيين المؤمنين إليه فيقول: «رب المسيحيين هو ذلك الإله الذي تشعر النفس بأنه الخير الذي ينبغي أن تسعى إليه، والوجهة التي تطمئن فيها، والمحبة التي تغتبط لها إن الإله الذي يساعد النفس على التوجه بإخلاص نحوه هو الذي يكمل فيها نقيصتي حب الذات والشهوة اللتين تمنعاها من ممارسة حبها نحوه ويقدر على شفائها من صفات النقص التي يغرسها فيها» [١].

وهكذا فأنه يرى أن محبة الله واجبه على كل مؤمن، وهدف له يمنحه السعادة، والطمأنينة. والله من جهة أخرى يحب عباده، المؤمنين ليس أدل على ذلك من أنه يدفعهم لمحبته فيشفيهم من أمراض نفوسهم كحب الذات والغرور.

وعلى هذا النحو تبدو الخواطر وكأنها تقدم للإنسان أكبر قدر من الحاجة إلى الدين بعد أن تستبطن ذاته، وتقف على حاجاته ودوافعه، وتعرف نواقصه وتشفي أمراضه ـ الجهل والكبرياء ـ وتمهد له السبيل إلى الإيمان والتقوى [٢].

٢ ـ وجود الله: ـ

يذهب بسكال في تفسير وجود الله مذهباً مسيحياً خالصاً يقوم على عبادة إله واحد فإن كل دين لا يقوم على عبادة إله واحد تتجه إليه جميع الأشياء إنما هو دين باطل [٣]. ويتبين من فكرة «بسكال» السالفة مذهبه المسيحي فالله واحد في ثلاثة لا يحس به سوى القلب، لا العقل وهذا هو الإيمان فالقلب وليس العقل هو الذي يحس بالله [٤].

---

(١) Ibid Pensée 544. 266.

(٢) Mesnard, Jean: **Pascal** P. 148.

(٣) **Pensée.** Pen N 484 P. 250.

(٤) Ibid Pen N 248. P. 169. « C'est le Coeur qui sent Dieu et non la raison voilaà CSgu c'est que la foi Dieu sensible au coeur non a- la Raison .

ويتميز هذا الإحساس بالقوة، والدوام ويدفعنا للاتحاد به لأنه قوي، عادل، رحيم، يمنح نعمته للمختارين Les Elus ويحثهم على مداومة الصلة معه، ومحاولة محاكاته فالله عندما يكون مع الإنسان لا ينبغي عليه البحث عنه «لو أنك كنت تملكني لما بحثت عني فلا تقلق» [١] - على حد تعبير «بسكال» في تصوير افمشاركة الإلهية مع المخلوق.

ويبدو من نصوصه إشارة إلى موضوع الاتحاد بالله، ومعايشته، ولن يتم الخلاص من الخطيئة لأحد ما لم يتحد به ويعايشه.

ويعتقد «بسكال» في التاريخ، وفي تتابع الشهود وكذلك في حضور الشعب الشاهد أو الشعب المتنبىء بأسره، وهو الشعب اليهودي وإلى أن يتم إستكمال التاريخ باعتباره محل شك لا بد من التجربة أي المعجزة نفسها Miracle.

وهكذا يهيب «بسكال» التجريبي بالتاريخ، والتجربة للمعرفة القلبية فنجده يؤمن بالمعجزات، فالتنبؤات في تصوره لا تثبت شيئاً غير أن توافق التنبؤات، والمعجزات يكون هو الدليل. فسام Sam فذي شاهد لا ماك La Mec الذي شاهد آدم Adam الذي شاهد يعقوب Jacob، الذي شاهد من شاهدوا موسى، وهكذا عن طريق الذين شاهدوا الطوفان Le Duluge، والخلق Création ومن ثم يصبح الطوفان، والخلق شيء حقيقي [٢].

وهكذا يتأكد لبسكال وجود الله بالرجوع إلى العهد القديم، والجديد [٣]

---

(١) Ibid Pen N 248 P. 169.

(٢) Brehier Emile: **La Philosophie et son passe** nouvelle Encyclopedia Philosophique Alcan P. U. F.

(٣) وقد عبر بسكال عن أهمية العودة إلى العهد القديم والجديد Les Testaments في الخاطرة رقم ٢٦٨ في الجزء الرابع ص ص ١٧٢ - ١٧٣.

يقول: «إذا كانت محاولة إثبات وجود الله عن طريق الطبيعة من علامات الضعف، فلا مبرر للدحض من شأن المقدس»[1].

ولقد آمن الفيلسوف إيماناً مطلقاً بأن ما يمنحه الإنجيل والكنيسة من معرفة روحية، وقلبية عن الدين هي من المصادر الأكثر ثقة، والأكثر إقناعاً فالذي يقتنع بعقيدته بعقله يكون أكثر ثقة وأشد صلابة من غيره، وهو يذهب في ذلك إلى القول: «بأنه لا ينبغي علينا أن نندهش عندما نرى أن هناك أشخاصاً بسطاء يعتقدون في الدين بدون تفكير عقلي لأن الله يمنحهم القدرة على تقبله، ويهبهم ميلاً شديداً نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد وهذا هو ما كان يعرفه داوود النبي».

أدلة وجود الله: ـ

يرى «بسكال» أن الأدلة على وجود الله ناقصة، وغير كافية، لا يصل الإنسان فيها إلى يقين كامل لأنها تفترض وجود إله فتصوره كائناً لا متناهياً بعيداً عن الإنسان أي عن مخلوقاته، وهي أدلة مجردة تستنفد العقل، وتجهده وتقتضيه مزيداً من الانتباه، والتفكير ولهذا فهي غير صالحة للأسباب التالية:ـ

١ ـ إنها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامة الناس، ولا يهتم بها غير المؤمن.

٢ ـ ما تمليه الطبيعة الإنسانية على الإنسان من ضعف رؤية وقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب خطيئته التي أبعدته عن الله، ولذلك أصبح الانخراط في الدين، والايمان وسيلة تقريب الإنسان من الله.

ويرى «بسكال» أنه لا يستطيع معرفة وجود الله وطبيعته من حيث كونه

---

(١) Ibid Pensée 284. P 172.

كاملاً ولا متناهياً، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقولة دائماً لأنه لا متناه، ولا محدود ومن ثم تنتفي صلته به وتصعب معرفته وإدراكه وإذا كانت المسألة على هذا النحو فمن ذا الذي يجرؤ على حل المشكلة؟ الحق أنه ليس نحن الذين لا تربطنا به ثمة علاقة(١).

وهكذا يذهب الفيلسوف إلى أن أدلة وجود الله الميتافيزيقية بعيدة عن الإستدلال العقلي للناس لأنه لو فرض صحتها استفاد منها الناس لحظة البرهنة أو التدليل فحسب. في حين أن معرفته الدائمة بالمسيح تتيح له فرصة الاتحاد بالله وتحقيق أعظم قدر من السعادة(٢).

ومما يؤيد ذلك أنه يتجه إلى معرفته عن طريق العلامات، أو الدلائل التي تشير إلى وجود في العالم عن طريق الجزئيات. . . . ومع أنه قد أعطي لنا هذه العلامات إلا أن الناس تهملها ومن ثم فليبحثوا عنها لأنها شيء يجدر البحث عنه(٣).

ويبدو لنا أن «بسكال» يتجه إلى محاولة معرفة الله عن طريق جزئياته، وعلاماته، مما يقربه من الفلاسفة، والإسلاميين، فالله حين خلق العالم ترك لنا علامات تدل على صنعته، كما أنه يقترب من براهين «ديكارت» عن وجود الله، وخاصة برهانه المتعلق بوجود الله عن طريق آثاره في العالم.

ب ـ حجة الرهان:

بدأ «بسكال» في عرض موضوع وجود الله بطرح حجة الرهان مدللاً على وجوده. بعد إخفاقه في التوصل إلى معرفة وجودة عن طرييق البراهين

(١) Les Pensées N 237 P 157.

(٢) Pensée N 543 P 200.

(٣) Ibid N 236. P. 156.

العقلية، والفلسفة التي لا تفيد ـ في رأيه ـ في معرفته بحق لأنـه لا متناهي ولا تربطنا به صلة ما.

أراد «بسكال» إثبات وجود الله بمحاولة الرهان على وجوده أو عدمه وهي ليست دليل على وجوده أو شبه دليل بـل طريقـة يستحث بها غيـر المؤمن على الـدخول في تجـربة الإيمـان، وهي تستند إلى اتفـاق المؤمن والمحد على أن الإنسـان متناهي، ومحـدود، وعاجـز عن إدراك اللامتنـاهي بصفة عـامة، والله بصفة خاصة.

وتتصل حجة الرهان بالعقلية الرياضية التي تميز بها الفيلسوف كما ترتبط بحسـاب الاحتمالات، وألعـاب الحظ التي هي ضرورة نفعيـة تتعلق بمسـألـة الكسب أو الخسارة.

ويعرض لهذه الحجة بتصور حوار بين شخص مؤمن، وآخر ملحـد برمـز للأول برمز (م) والثاني برمز (ح).

جـ ـ ماهية الحجة: ـ

الحوار بين الشخصية المرموز لهما بـ (م و ح)

ح ـ (الله موجود أو غير موجود) على ماذا تراهن؟

ح ـ لا أراهن ففي الرهان مجازفة.

م ـ وبماذا تجازف؟

ح ـ بحريتي، وإرادتي.

م ـ نعم إنـك حـر وفي استـطاعتـك إنكـار وجـود الله لـو أردت، وفي استطاعتك إحتقار الدين، ورفضه إن شئت، كما في استطاعتك تقـرير وجـود الله، واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

ح ـ ولكن ألاّ يكون هذا الاختيار ضروريًا؟

م ـ إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل، وإن سوفت في الاختيار لحظة بل دقيقة، ربما فاتتك الفرص.

ح ـ نعم كل هذا صحيح، ولكن كيف الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

م ـ إن الأمر ليس أمر عقل، وإستدلال، بل أنه أمر نفع، أو خسارة تنبه أي القرارين تتخذ وانظر أي الناحيتين أقرب إلى مصلحتك فالرهان على أن الله موجود لا يترتب عليه إلا عدد محدود من احتمالات الخسارة في حين أنه ربما يحمل لا متناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي أما الرهان على أن الله غير موجود فأنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول على أي شيء من تلك السعادة، فلا بد منه لكل الموقفين.

ح ـ نعم هذا صحيح، ومعقول، وقد يحق لي أن أراهن كما تقول، ولكني أكرر مرة ثانية أن في ذلك مجازفة.

م ـ وبماذا تجازف؟

ح ـ أجازف براحتي، وتسليتي، ولذتي.

م ـ ولا تنسى إنك مراهن، والذي يراهن إنما يضحي بشيء لنوال شيء أعظم.

ح ـ ولكني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

م ـ إنك تجازف بكسب محدود في سبيل كسب لا محدود.

ح ـ ولكن الكسب المحدود هو كل شيء أمتلكه، أرجوه، أما الكسب اللامتناهي فهو لا شيء.

م ـ إنك تقرر ذلك لأنك فقدت حريتك وعجزت عن التطلع إلى ما هو أسمى من ذلك الكسب المحدود.

ح ـ نعم إني غارق في اللذات، وحريتي ضائعة في إرضاء الشهوات.

م ـ يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيل إلى تحررك منها.

ح ـ نعم إنك على حق، وكلامك يعجبني ويملأ قلبي قوة؛ وحماسة.

م ـ إن كـان ذلك صحيحاً، وكان كـلامي مبعث الحمـاسـة في نفسـك فـأعلم إني ركعت قبله وسأركـع بعده أمـام الموجـود اللامتنـاهي متوسـلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلى أحضان الدين كما ضمني إليـه من قبل، والـدليل على أنـك لن تخسـر شيئـاً أن الـدين سيجعلك صبـوراً أمينـاً مخلصـاً نعم ستفقـد اللذات المؤبؤة لكنك ستربح لذات أخـرى أعظم. وأطهـر ومن تحليل هـذه الحجة نجد أن بسكال يعتبر أن كـل إنسان في حيـاته مـراهناً يـراهن على كل شيء، بل يضع كل شيء موضع رهان، ولا يعني ذلك إنه بـطبيعته مقـامر بـل أنه يعيش في حالة لهو مستمر وانشغال دائم بمقتضى حالته الإنسانية. وبسبب ضيق الـوقت لا يتمكن من ممارسـة النظر العقلي افمجـرد الـذي لا يؤدي إلى نتائج فعـافة ومـع ذلك فـإنه يجب عليـه أن يختار، وأن يقـرر بالإيجـاب، أو بالسلب ولا سيما فيما يتعلق بالمشكلات الكبيرة، والصغيرة التي تواجهه.

د ـ أثر العقلية الرياضية على حجة الرهان: ـ

تنسحب العقلية الرياضية بجلاء على حجة الـرهان فليس مستغـرباً على عالم الرياضيات أن يمزج بين أسلوبه في التوصل إلى حقـائق الريـاضة، وبين محاولة التدليل على وجود الله، وما يقترن بها من سعادة الإنسان، أو شقائه.

رهـان متعلق بشكـل كبيـر بمسـألـة ألعـاب الحظ، واحتمـالات الكسب، والخسـارة، تلك المسـألـة التي قضى بسكـال فيهـا ردحـاً من حيـاتـه فـارتـاد المجتمعات، وأماكن اللهو حيث توصـل إلى مسألـة حساب الاحتمـالات التي تأثر بها واستخدمها في المحاجة على الدين ضد الملحدين.

ويلاحظ أنه كان يتوخى الـواقعية، والعمليـة في أفكاره، وفي محـاولاته تجـاه الدين. فبينمـا كان يثق في المعـرفة الـدينية عن طـريق القلب بـاعتبـاره مصدر العاطفة، مفنداً لأدلة وجود الله الميتافيزيقية التي تجعل منـه مجرد رمـز لا متناهي بعيد عن الإنسان نجده يحـاول في هذه الحجة أن يقود الملحد إلى الإيمـان به فهـو يستمع لـه ويناقشـه في الرهـان في «الكسب والخسـارة» حتى يستميل عقليته الميالة إلى المقامرة ويبين له احتمالات كسبه أو خسارته لدينه، ودنياه.

وعلى هذا النحو يخاطب عقل الملحد ويستهوي ميوله، واتجاهاته حتى يقربه من الدين بعاطفته وعقله معاً في سبيل إقناعه الإقناع الكامل والصادق بالعودة إليه، ومن ناحية أخرى يحاول أن يكون رمزاً لهذه العودة المؤمنة حتى يستميل محاوره إلى أبعد حد، ويمثل له مقدار الفائدة، والنفع من دخول الدين.

كما يرى في عرضه لهذه «الحجة» أن العقل الإنساني عاجز عن تأكيد وجود الله، أو نفيه فمسألة وجوده أو عدمها حقيقة لا ترتبط باعترافنا بوجوده، أو إنكاره فقد ننكر وجوده، وهو موجود والعكس صحيح. ولكن نبلغ حقيقة وجود الخالق نضطر إلى الدخول في هذه التجربة الدينية التي تفرض علينا الاختيار بين الإيمان، أو الإلحاد ذلك الاختيار المحتم الذي لا شأن للإرادة به فماذا نختار؟ وأين مصلحتنا في اختيار الإيمان دون الإلحاد أو العكس؟ إذن فلنراهن على كل منهما حتى يتبين لنا مدى ما يلحقنا من خسارة، أو ما نجنيه من مكسب، وهنا تبرز الرياضة عنده في احتمالات الكسب، والخسارة فإذا ذهبنا بأن الله غير موجود فما هو مصير كل من المؤمن، والملحد في هذه الحياة؟

ولما كان هدف الملحد هو نبذ الفضائل وتحليل المحرمات، والجري وراء الملذات العابرة، والمجد الزائف مما يرهق النفس، والبدن فالمكسب إذن للمؤمن والخسارة له هذا مع افتراض ألا حياة بعد الموت. وإذا ذهبنا إلى أن الله موجود فإن كسب المؤمن يزيد على كسبه في الدنيا ضمان الحياة الأبدية، ونعيمها فضلاً على ما كسبه في حياة الدنيوية في حين أنه وقد خسر في الدنيا أضاع على نفسه حياة الآخرة.

هـ ـ وجود الله بين بسكال، وديكارت: ـ

من خلال تأمل فكرة وجود الله عند «بسكال» يتضح لنا أن وجوده دلالة على ضعف، وشقاء الإنسان؛ ومن ثم يصبح مبدأ سلبي وصفة للواقع

اللامحدود الذي يعجز البشر عن الإحاطة به، وإدراكه بغير الرجوع إليه. فالله علامة على عجز في الإنسان وليس مصدراً للثقة والطمأنينة كما جاء في تصور «ديكارت» عنه. والإنسان في تصور «بسكال» عاجز يائس خائف من الكون، ضائع في تأمله ولا يجد له خلاصاً من هذا المأزق الوجودي، بل والخلقي أيضاً إلا باللجوء إليه في صورة المسيح، والكنيسة. أما الإله عند «ديكارت» أو «اللامتناهي» فهو فكرة تنطوي على تصور كائن كامل لا متناهي، وفكرة اللامتناهي عنده ما هي إلا علامة في النفس على صانعها، وخالقها وهي عنده معيار الحكم الصادق، ومعيار صدق وجلاء العلوم. فهو الذي ينير السبيل أمام النفس لكي تؤمن، وتطمئن وتنزع ما ينتابها في أغلب الأحيان من اليأس، والقلق.

ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا الخوف، والقلق الذي يعتري النفس إنما يصيبها في حال بعدها عنه، وبحثها عن حقيقته فإذا ما أدركته وأحست به العقل، والقلب فسوف ينفسح أمامها مجال الفهم، والمعرفة، والإقناع.

وهكذا يظل الإله مبدأ سلبياً في المرحلة الأولى، ثم يتحول إلى مبدأ إيجابي بعد معرفته عن طريق الدين، والمحبة ذلك الدين الذي يعلم للناس حقيقتين: أولهما: أن هناك إله معلوم ومفهوم بالنسبة لكافة الناس، وثانيهما: أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على فساد يجعل من الإنسان غير جدير بالله. ولا يتم الاتصال به إلا عن طريق المخلص، والنعمة التي تخلصه من الخطيئة [1].

٣ ـ علامات الدين

بعد أن عرض «بسكال» في فلسفته لمسألة وجود الذات الإلهية والصلة

(١) Pensée. 556. P. 276.

بينها، وبين المخلوقات. يعود فيذكر لنا علامات الدين[1] التي تقوم على مبدأ التضاد وهو المبدأ الرئيسي في تصوره للوجود.

ومما يبرر صحة الدين هو توافقه التام مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية التاريخ، ويظهر هذا التوافق على ثلاث مراحل هي معرفة الدين الكاملة باحتياجات الإنسان، ومحاولة سدها أو إشباعها، التي فشلت الديانات الأخرى في سدها وإشباعها كما فشلت محاولات السعي وراء الملذات والمال والسلطان في تحقيق ذلك. ثم توافق، وتجاذب الإنسان مع عقائده مما يثبت صحته وأهميته.

إن تاريخ الفلسفة يطلعنا على أن الرواقية كانت ثمرة من ثمرات الكبرياء الذي يصل إلى حد التأليه، في حين هبطت الأبيقورية بالإنسان إلى مستوى الحيوان. ولقد تمكنت المسيحية من معرفة الداء الإنساني، ومعرفة سبل العلاج التي تنتج عن اتحاد الله بالإنسان، الذي لا يحدث إلا لنفس خالية من الخطيئة فتتحد بالمسيح أو لإبن الله الذي يتحد بالإنسان لفدائه هو، والإنسانية جمعاء في سبيل نوال عفو، ومغفرة الله، وتجديد الإنسان، والتسامي بمنزلته، ومحاولة تأهيله لمعرفة الرب، والمثول في حضرته المقدسة ولقد جاء هذا الحل كنتيجة عملية للفداء.

ومن هنا يتضح لنا أن الفداء يدل على رحمة الله الواسعة التي يعجز الإنسان عن فهمها وإدراكها كما يشير إلى إستحالة التقرب إليه إلا عن طريق

---

(١) إذ لم يكن للحقيقة علامات مرئية (واضحة) فسوف تصبح غامضة ولقد كانت الكنيسة علامة من هذه العلامات، تلك الكنيسة التي تحمل معنى الحقيقة الموجودة دائماً فيها.

Pensée 857 P 428.

ويذهب بسكال إلى وجود ثلاث علامات للدين: هي الاستمرار، الديمومة، والحياة الخيرة.

«Les trois Marques de la Religion La Pêrpetuité, la bonne Vie, Les Miracles»

السيد المسيح، والتمثل به، والإقتداء بألوهيته ولذلك فقد فرضت التوبة التقشف الروحي كسبيل عملي للخلاص؛ ومن ثم كانت هناك مرحلتان أساسيتان يحدث فيهما الخلاص هما: نعمة السيد المسيح التي يهبها للتائبين والنادمين من الناس. وتوبة الإنسان الخالصة من الخطيئة.

وهكذا تصبح النعمة، والتوبة ضدين متحدين مبدئياً في الفداء[1] على ما يذهب «بسكال» في «كتابات في النعمة» كما يشير إليها في «الخواطر»: «باعتبارها السر الوحيد الذي أعلنه القديس جان Saint Jean لكي يثبت أن في كل إنسان نظام ضروري يلزم العمل به»[2].

أ ـ أهمية الدين:

يولي «بسكال» الدين أهمية بالغة في حل مشكلات الإنسان، وعلاج الخطيئة، والعجز، والكبرياء، والتسلط، وغيرها من أمراض تصيب النفس يقول: ـ «تتضح عظمة الإنسان وشقائه وضوحاً كاملاً. وفيه يكمن مبدآن عظيمان لعظمته من جهة، ولشقائه من جهة أخرى. لكن الدين يقوم بتبرير المتناقضات المثيرة، والقريبة التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية. إنه يرسم للإنسان طريق السعادة في ظل الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه، ويشقى في الانفصال عنه؛ ولهذا كان الواجب يدفعنا إليه في حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها... إن الدين يعمل لتبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً في الوصول إلى الله، وتحقيق خيرنا الذاتي Notre Propre Bien بمعالجة عجزنا، وتعريفنا بوسائل العلاج Remèdes»[3].

---

(١) **Ecrit Sur La Grâce** P. 330.

(٢) Pensée 601 P. 326.

(٣) Ibid Pen 430. P. 219.

وفي ضوء ذلك فإن الدين يقوم بالأدوار التالية : ـ

١ ـ يعرف مقدار عظمة الإنسان، وشقائه.

٢ ـ يعرف ما تنطوي عليه ذاته من ضعف ونقص وكبرياء.

٣ ـ يفهم مشاكله ويحاول حلها عن طريق النعمة. وما يقترن بها من التوبة، والندم، والغفران حتى يتحد المؤمن بالمسيح المعذب أو بجوهر الإله الخافي.

وقد أفاض «بسكال» في شرح وتفسير مبلغ الحاجة إلى الدين الذي عرف خبايا الإنسان ولمس مشاكله وحاول علاجها[1].

ب ـ أسباب توافق الدين :

ويرى «بسكال» أن أسباب توافق الدين ثلاثة هي : ـ

١ ـ أنه قادر على معرفة وتلبية حاجات الإنسان لمعرفته بنقائصه وعجزه. وضعفه لأنه ذاته يتناقض مع الطبيعة، والإدراك، والملذات.

ويعبر جوهر الدين عن الاتحاد بالله، والعودة إليه حتى يأمن المؤمن وينعم بالمحبة التي منحها له الله فإن من واجبات الدين إعطاء دفعة الحب لله، وإشباع الحاجة إلى اللامتناهي[2].

٢ ـ إن التوافق بين الإنسان، والعقيدة يبدو واضحاً لأن الدين يتناسب مع سائر العقول، والاتجاهات ويعرف ما تنطوي عليه ذات الإنسان من تناقض، وغرور، وضعف.

٣ ـ يعمل الدين على حل مشكلات الإنسان عن طريق الكنيسة التي تقوم

---

(١) Ibid Pen 33. P. 220

(٢) Ibid Pen 149. P. 181.

طقوسها بحل مشاكل المؤمنين، والوساطة لتكفير ذنوبهم، وخطاياهم، ومحاولة تخليصهم وتحقيق النعمة.

٤ ـ أدلة الدين: ـ

مما سبق يتضح لنا أن بسكال قد حصر مسألة البحث عن الله في مجال الوحي، والإيمان وحدهما «فالذين يركنون إلى العفو الإلهي Misericorde دون القيام بالأفعال الطيبة لكي يبررون كسلهم بالإشارة إلى الطيبة والعفو الإلهيين مخطئين لأن الله بين عفوه، وعدالته لكي يبرأ المؤمنين به من الكبرياء، والكسل وهما منبعا الخطيئة»(١).

فهكذا يؤمن بسكال بعدالة الله التي تعطي لكل مؤمن به حقه، ولذلك فأنه يؤمن بأهمية الدائب، والمستمر في طريق البحث عنه. وعدم الإتكال على عفوه، وطيبته.

والمؤمن الذي يعمل على مرضاة الله ينعم بالجنة، والحياة الأبدية. فالذين يجهلون وجود الجحيم مع وجوده هم أكثر الناس خشية له. وخاصة بعد تيقنهم من حتمية الذهاب إليه، أما من له علم شبه مؤكد بوجوده فأنه يعيش على أمل أن ينجو منه إذا كان موجوداً»(٢).

وهنا تبدو أهمية الأعمال الدينية في إحساس المذنبين بوجود الجحيم أو عدمه فينبغي لهم ألا يتناسون، أو يتجاهلون هذه الحقيقة في الآخرة... وألا يخشون عذاب المطهر Purgatoire.

وهكذا يثيب الله المؤمن، ويعاقب الكافر بالجحيم إذ إن الدين إنما

(١) Ibid P 464. P. 252.

(٢) Ibid Pen 239 - P. 156.

يدفع للعبادة والمحبة، وتبصير العميان، وتوجيه الضالة، ودعوة الخطاة إلى التوبة.

وقد انصب اهتمام «بسكال» في أدلة الدين على دليل العهد القديم القائم على التنبؤات الخاصة بالسيد المسيح، ثم دليل العهد الجديد المؤسس على شخصيته ذاته، ودعوته سوف تفسر شرح هذين الدليلين مستبقين بتفسير لمبدأ التضاد، والدليل على الدين.

أ ـ مبدأ التضاد، والدليل على الدين:

ويقصد بهذا المبدأ إيقاع الإنسان في الحيرة والارتباك. بقدر إيضاح التضاد الكامن في طبيعته ويدفع بالبعض إلى الدين؛ والآخر إلى البعد عنه فكأن قدرة الله أرادت بذلك أن تختبر المخلوقات، وهذا ما حدث بالفعل فقد خرج الكثيرون على الدين، ودافع الكثيرون عنه، وأصبح للكنيسة ـ على حد قوله ـ «ثلاثة أعداءهم اليهود الذين لا صلة لهم بالكنيسة، والمسيحيون المنشقون على تعاليمها. والذين مزقوها. ومع أن هؤلاء الأعداء الثلاثة يسلكون طرقاً متباينة في حروبهم إلا أنها تمثل حرباً واحدة ضدها»[١].

وكانت نتيجة الخطيئة أن أصبح الإله بعيداً وتأدى هذا البعض إلى البحث عنه بسبل الإيمان، وبالآخر إلى تجنبه والخروج على الدين.

ولقد أثار هذا الموضوع ـ الإيمان، والإلحاد ـ مبدأ سبق المصير Predestination أو ما يعرف بالانتخاب Election ومضمونة أن الله يختار من عباده أهل الجحيم، والنعيم ولم يكن ذلك هو هدف الدين المسيحي بقدر ما كان هدفه تبصير الناس بأهمية البحث عن الخالق، والخضوع له، والعمل لأجله حتى ينعموا بالخلاص والنعمة الأبدية.

---

(١) Pensée P: 240 P. 158.

ب ـ أدلة العهد القديم، والجديد:

يقوم دفيل العهد القديم على النبؤات وقد استخدم فيه «بسكال» المبدأ الـذي يميز بين المعنى الحرفي، والمعنى الروحي وهو يقوم على أساسين: الأول يتمثل في محاولة التمييز بين المعنى الحرفي الصريح، والمعنى الروحي الخفي غير المباشر. أما الثاني فيعني أن هناك توافق بين المعنى الروحي لتعاليم العهد القديم، والحوادث التي وقعت فيه، وبين حياة السيد المسيح، ودعوته وإذا إستطعنا الإلمام بهذه المرحلة فسوف يكون السيد المسيح هو المفتاح الحقيقي للمعاني الروحية في العهد القديم، وهو في الوقت ذاته الغاية النهائية لإحداث هذا العهد، ونبؤاته سواء نظرنا إلى معناها الحرفي، أو الروحي.

وقد تمثل التضاد في العهد القديم بين المعنى الحرفي، والمعنى الروحي للنص وتبلور في مسألة الخطيئة فيما يتعلق بحالة الإنسان قبلها وبعدها: ـ وقد حاول «بسكال» إبراز اختياره لمثالين من العهد القديم في مؤلفاته يشيران إلى التمييز بين المعنى الحرفي، والروحي للنص ولو نظرنا إلى هذين المثالين في معناهما الحرفي لوجدنا أن كل منهما متناقضاً في حين يصبح مقبولاً مفهوماً في حالة التمييز بين المعنيين الحرفي والروحي لكل منهما.

المثال الأول مأخوذ من التوراة، وقد انتهى «بسكال» من دراسته إلى إثبات حقيقتين متمثلتان في الناموس الذي حدده المسيح وأكمله. والتضحية التي قدمها على الصليب. أما بقية النصوص الموجودة في هذا العهد فليست إلا تعبيراً رمزياً عنه وفيه ستختفي التضحيات اليهودية، ويحل فيه قانون الأخلاق الجديد للمسيح (قانون المحبة) محل موسى الذي عذبه اليهود، وعصوا أوامره بل طلبوا منه أن يريهم الله جهرة.

أما المثال الثاني فيتعلق بما ذكره في التوراة عن أعداء اليهود، والانتصار عليهم كالمصريين الذي تنبأ موسى بالانتصار عليهم، ثم يتكلم داوود عن أعداء اليهود ودانيال ويحدد لذلك الانتصار ميعاداً، ثم لا نجد لهذا تحقيقاً مادياً إلا أن هذا الإشكال يصبح محلولاً لو ميزنا من ناحية بين معنيين لكلمة «الأعداء» بين معناها الحرفي، ويقصد بها عندئذ المصريين، كما يتكلم عنهم موسى، وبين معناها الروحي، ويقصد بها أعداء الإنسان عامة لا أعداء اليهود وحدهم.

وتمثل الشهوة العدو الأكبر للإنسان التي تشير تنبؤات داود، ودانيال إلى انتصار الإنسان عليها، وذلك بمجيء السيد المسيح، ونشر دعوته.

أما دليل العهد الجديد فيتمثل في الدعوة للمحبة التي أوحى بها الله. فهي المبدأ الأساسي للعالم، وأصل المعرفة، والعلاج الفعال لتناقض الذات، والتضاد القائم بين عظمة العالم، وشقاء الإنسان.، وبين عظمة الإنسان، وحقارته.

إن بسكال يرى أن المحبة هي أصل الله، وجوهره فالله محبة.

جـ ـ التجربة الدينية:

بينا فيما سبق موقف «بسكال» من الدين المسيحي، وأسراره، وتصوره عن وجود الله، وحجة الرهان، وأثر العقلية الرياضية عليها، وأشرنا إلى علامات الدين، وأهميته، وأسباب توافقه، والدلائل عليه مع إشارة إلى فكرة المحبة، وفي هذا الموضع نشير إلى ورقة الذكرى Le Memorial خلاصة تجربته الدينية.

ففي ليلة ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤م أتت «بسكال» رؤية سجلها في ورقة شهيرة عرفت باسم «ورقة الذكرى» وقد فسرها بأنها دعوة Vocation إلهية، ونداء من الله إلى النفس التي يتجلى لها عن طريق صوت يسمع في طياتها.

وكان لهذه النظرية جذور قديمة ترجع إلى عهد القديس «أوغسطين» (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) وكان من الأفلاطونيين. كما وجدت في فلسفة برجسون (Bergson, H) وكانت من بين التعاليم الأساسية لأتباع البور رويال.

وتذكرنا هذه الواقعة التي حدثت له بنفس الحادثة التي حدثت لديكارت في ليلة العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ وهي ليلة المدفأة الشهيرة التي اكتشف فيها منهج العلوم.

وهذا هو مضمون هذه الورقة التي وجدوها مكتوبة، ومعلقة في ملابسه عندما وافته المنية: ـ

نار

إله إبراهيم، وإله إسحق وإله يعقوب

لا إله الفلاسفة، والعلماء

يقين، يقين، فرح، وسلام

إله يسوع المسيح

«إلهي وإلهكم»

لأنسى العالم وكل شيء ماخلا الله

إنه لا يوجد إلا بالطرق التي يعلمها الإنجيل

عظمة النفس الإنسانية

«أيها الأب العادل، إن كان العالم يعرفك فأنا قد عرفتك

فرح فرح فرح دموع الفرح

إني قد انفصلت عنه

إنهم تركوني أنا ينبوع الماء الحي

أتتركني أنت يا إلهي

لن أتركه أبداً

«والحياة الأبدية، أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي الوحيد»

وهذا الذي أرسلته

يسوع المسيح

يسوع المسيح

يسوع المسيح

لقد انفصلت عنه وهربت منه

فلن أنفصل عنه أبداً

أنه لا يبقى إلا بالطرق التي يعلمها الإنجيل

تنازل كامل هادىء

وخضوع كامل للمسيح ولمرشدي

ولقد اختلفت الآراء بصدد هذه الورقة فقد رآها البعض تسجيلاً لتجربة دينية خارقة، وتعبيراً عن حالة صوفية على درجة عالية من السمو، والقداسة. وذهب البعض الآخر إلى تسميتها «بتميمة بسكال» وخاصة ملاحدة القرن الثامن عشر حيث اتهموه فيها بالجنون والهوس وأنكروا عليه هذه الإنطلاقة الروحية التي تهبط على النفس في لحظات الوحي، والإيمان فيغمر القلب لحظتها نور وهدوء وسلام.

ومن تحليل هذه الورقة نجد أنه يعود فيما بين سطورها إلى الكتاب

المقدس في إنجيل يوحنا، وسفر الخروج، كما يعود فيها إلى سفر راعوث (العهد القديم) وكذلك إلى سفر أرميا النبي وإنجيل متى.

وهكذا فإن أي عقل يؤمن بالتجربة الصوفية لا يستطيع أن ينكر قيمة ورقة الذكرى على الرغم من أن «بسكال» لم يكن صوفياً.

وتشير هذه الورقة التي كتبها قبل وفاته بنحو ثماني سنوات إلى ثقة الفيلسوف في دعوة الله له، واليقين بأن الإيمان وحده هو أساس الاستجابة لتلك الدعوة، وأن المسيح هو القادر على إنقاذ الإنسان وتخليصه من أدران ا الخطيئة، وآثارها، ودفعه للإتحاد بالله.

٥ ـ مشكلة الكتاب المقدس بين
بسكال، وسبينوزا

رأينا مما سبق كيف استندت فلسفة «بسكال» إلى الدين باعتباره العلاج النهائي لأمراض النفس، ونواقصها، وما تنطوي عليه من تناقضات. فالرجوع إلى تعاليم الدين واجب على الشخص المؤمن حتى يسلم من الحيرة، ويأمن من الضياع وهذه هي آراء القديس «أوغسطين» التي تأثر بها بسكال ورأى أن الكتاب المقدس هو مصدر الحقيقة والصدق؛ مما يعطي للدين أهمية كبيرة.

وإذا كان «بسكال» قد وقف هذا الموقف المخلص من الدين، المؤمن بالكتاب المقدس، فحاول التدليل عليه، وعلى صحته ومعجزاته من خلال القراءة المستفيضة للعهدين القديم، والجديد، ومحاولة تحليل نصوصهما والوقوف على معانيهما الروحية، ومحاولة تفسيرها.

وفي حين كان «بسكال» يمثل شخصية الفيلسوف المؤمن بالمسيحية، فإننا نجد أن «سبينوزا» يقف على طرفي نقيض معه، فيذهب إلى القول باستقلال الفلسفة عن الدين، وأن الأولى لا تمثل خطراً على الأخير لعظمتها، وقيمتها وأن السلام، والتقوى يضيعان بالدحض من شأنها. فالعقل هو أساس كل نظام.

ولقد توخى بسكال وجهة نظر سبينوزا العقلية في الدين في حذر شديد فأحل العقل في مرتبة العقل في مرتبة عالية من فلسفته وربما من فلسفته الدينية أيضاً. وذهب يحلل نصوص ونبؤات العهد القديم بالعقل.

ولقد كانت محاولته في تفسير نصوص العهد القديم، والوصول من حدودها العقلية إلى آفاقها الروحية دليلاً على إيمانه بالعقل، والوحي معاً، ولكن الفجوة تتسع بينه وبين «سبينوزا» عندما يقرر الأخير نفيه للدين باعتباره

مصدر الخرافة التي تأتي من استبعاد العقل فتسيطر الخرافات والشعوذة كأفكار الجان، والشياطين، والأرواح الخبيثة على القول فإذا ما خرجت هذه الخرافات عن المألوف بدت كأنها معجزات يتوقعها الناس عن طريق السحر، والكهانة، والعرافة.

وتنشأ الخرافة من سيادة الأهواء، والانفعالات على العقل، وأهمها الخوف، والرهبة، والرغبة والفأل الحسن، والسيء فيرتبط الخوف بالعجز، والتأليه بالنقص.

وتؤدي الخرافة، والوهم، والعجز إلى تقديس موجود متعال خارج الطبيعة، واستبعاد هذا المقدس من العالم يعني العجز عن إدراكه داخله، وإذا أصبح مرادفاً للسر فهو وقوع في الوثنية المجردة أو (الحسية).

ويبدي سبينوزا دهشته من العقائد، والشعائر الدينية، والألقاب، والملابس التي شوهت الدين، وأطاحت بروحانيته، وحولت الكنائس إلى دور مسرح؛ ولهذا فلم يبق من الدين إلا مظهره الخارجي بعد أن تحول إلى حرفة تزاولها أقسى القلوب في سبيل الحصول على الرزق أو المنصب أو الجاه. فضاع الدين، وتحولت عبادة الله إلى عبادة الأوثان[1].

وينقد سبينوزا االمتصوفة فيراهم مشعوذين يتقلبون في الخرافة والوهم ويعيشون في عزلة عن الناس، كارهين لهم، والدين لا يدفع لذلك ولو أن الصوفية قد اهتدوا بالنور الفطري لما أصابهم الغرور، ولما وقعوا في الكذب، ولعبدوا الله حباً فيه،لا كراهية في الناس، ولما اضطهدوا مخالفيهم في الرأي، ولحرصوا على سلامة الآخرين حرصهم على سلامتهم.

---

(١) Spinoza, Bendict de : **Atheogrco Politic. Treatise** Lran dy R. H. M. Etwes. Dever **Pudlicatione** Juc N. Y 1951. P. 54.

وللكتاب ترجمة بالعربية للأستاذ الدكتور حسن حنفي . م.د. فؤاد ذكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.

وهكذا نرى أن موقفه يمثل محاولة صريحة، وجادة لهدم الدين بكل قواعده وأصوله مما يتنافى مع جوهر التوفيق بينه وبين الفلسفة، عند «بسكال» وذلك في النواحي التالية: ـ

١ ـ يربط «سبينوزا» أفكار الدين الجوهرية، ودوافع المؤمن الأساسية على الدخول فيه: ـ مثل: الخوف، والرجاء، والرهبة، والرغبة ـ بالضعف والعجز المستمرين. في حين أن «بسكال» يرى في هذه اللحظات نفسها ـ الضعف والعجز أثناء توسله إلى الله، ورجائه في الغفران ـ نقلة روحية، وإقامة للصلة بين العبد والرب على المستوى الديني (العاطفي). أما على المستوى العقلي فإن شعور الإنسان بضعفه، وعجزه المستمرين في كل لحظة من لحظات حياته إنما يقنعاه بلا تردد بالحاجة القصوى إلى مساعدة الله. فيتجه نحوه في طريق الإيمان.

٢ ـ إن رفض سبينوزا للشعائر الكنائسية، ولمظاهر الدين إنما يعد رفضاً لعقيدة «بسكال» الكاثوليكية، التي تتصور أن الكنيسة المنظورة هي رمز لكنيسة غير منظورة في المساء يعيش فيها السيد المسيح، والملائكة وأنه لكي يشعر المؤمن بالصلة، والارتباط بالدين ومن ثم بالله فإنه يلتزم بالقيام بواجباته من طقوس، وشعائر، وأسرار لكي يعيش في صلة مستمرة وروحية بسماء الرب، ولما كان رجاء المؤمن لا يصل إلا بوجود وسيط من رجال الكنيسة فقد أتت من هنا أهمية الكهنة الذين يساعدون الإنسان على التخفف من وطأة أعماله، وتطهيره من أخطائه الجسمية، والنفسية استعداداً لدفعه إلى الإيمان القائم على الخلاص، والنعمة وهذا ما يرفضه سبينوزا.

٣ ـ إذا كان سبينوزا ـ كما يقال عنه ـ صاحب اتجاه نفسي يقوم على تصور مظاهر التقديس كحالات أو ظواهر نفسية، أو مرضية تقوم على مواقف

العزاء، أو التعويض النفسي عند اللجوء إلى الله في مواقف الضعف، فإن بسكال يعد أيضاً صاحب مدرسة نفسية لمست سلوك الإنسان ومظاهر ضعفه وقوته. وعظمته وجوانب تناقضاته ونقائصه، ثم اتجاهه من تحليلها ومعرفة ضعفها وتناقضها إلى الدين باعتباره العلاج الشافي لأمراض النفس، ونقصها وهو العزاء لما تعانيه من ضعف وعجز ويأس لازموها منذ الأزل.

وهكذا يتخذ كل من الفيلسوفين من تحليل النفس منطلقاً للهجوم أو للدفاع عن الدين، لتبريره وتفنيده، أو للاحتماء به والدفاع عنه. لذلك فإنهما يقفان على طرفي نقيض في الصلة بين الحالات النفسية للإنسان والحاجة إلى الدين.

ويرجع السبب في موقف سبينوزا المناهض للدين إلى ظروف عصره فقد عاش في عصر لم يكن قد تحرر من سلطة الكنيسة، والسيطرة البابوية (الدينية) حيث اكتشف فيه المفكرين الأحرار أن الكنيسة تستخدم الدين للتأثير على العامة وتقودهم في تيار الخرافات، والخزعبلات إلى الإيمان بمبادئها، والعمل بسياستها، فليس كل ما تفعله هو من صميم عملها أو جوهر الدين. وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» في مؤلفه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

وهكذا تصور لنا فلسفة «بسكال» جانباً أخلاقياً وفلسفياً مرتبط بالدين الذي تحول إليه بقلب، وعاطفة رجل الكنيسة، وبعقل وتجربة رجل العلم، فأراد تجربته وانساق إليها مغموراً بسعادة الخلاص[1] فإذا به يمارس تجربة دينية عملية يستلهمها، ويغتبط بها ويقبل ما نجم عنها من حلول أخلاقية في حياته، وفي موته يقول «فلو» عن عمق النزوع الديني عند بسكال: ـ «لن نتحدث عنه بصفته رياضياً عبقرياً، أو صاحب نظرية ساهمت في تقدم

---

(١) Wahl, Jean: Tad **Leau de la Philosophie Francaie** Galimard, Paris 1962. P. 34.

العلوم. أو بصفته خصم العلم المدرسي، أو المتحدث بلسان بور رويال لكن سنتحدث عنه فحسب بصفته المدافع عن الدين المسيحي الذي هدم أبيكتاتوس بمونتني، ومونتني بابيكتاتوس وتلاشى الإثنان معاً عندما أبصر نور السيد المسيح»[١].

(١) Antony Flew: **Gedance Philosophy** at Work Hutchinson of London. 1966. P. 185.

الملحق

١ - المفردات .
٢ - المصادر .
٣ - المحتويات .

(١)

مفردات

Glossaire

(أ)

المفردات الفرنسية

الفلسفية والأدبية والعلمية والدينية
وأسماء الأعلام
الواردة بالكتاب

(أ)

المفردات الفلسفية والأدبية

أبيديبير (مسرحية)	Abbé de Pure
آلين	Autemate
الحب	Amour
حيوانات	Animaux
النفس	Ame
تحليل فعلي	Analyses Réellement
مدرسة الفلكيين	Astrologues
الكيمياء (علم)	Alchimie
المدرسة الكيميائية	Alchimiste
التجريدية	Abstraction
تحليل	Analyse
أوفرن (إقنيم)	Auvergne
اجتهاد	Application
مستحب	Aimable
دفاع ـ مدح	Apologie
المحب	Amoureux
متهمة	Accusèe

Aveugle	عمياء
Absurditè de la condition Humaine	البطلان ـ المحال ـ عدمية المصير الإنساني
Autorité	سلطة
Atomes	ذرات
Atomistes	الذريون
Avesta	أفستا (كتاب)
Bonne	جيد (حسن)
Bonne Foi	حسن طوية
Beauté	جمال
Beauté Poétique	جمال شعري
Bien	الخير
Bien Penser	تفكير جيد
Bas	وضاعة (وضيع خسيس)
Bonheur	السعادة
Cid — Cinna	سيد، سينا (إسم مسرحيين)
Carrose	عربة (القرن السابع عشر)
Collège de France	كوليج دي فرانس
Clelie	كليلي (مسرحية)
Coeur	قلب
Contradiction (Contredite)	متناقض (متضاد)
Contraire	معارض
Coutume	عادة
Cause Suffisante	السبب (الكافي)
Corpuscules Matériels Indivisibles	جسيمات مادة غير منقسمة

Combinatoire	تركيبي
Construit la Rèalité	تبنى الحقيقة
Concrète	مشخص (ملموس)
Connaissance	معرفة
Clermont — Ferrand	كليرمون فيران (مدينة)
Critique Litteraire	نقد أدبي
Cabbalistic Traditions	تقاليد القبالة
Cosmopolite	دين عالمي
Conseiller	مستشار
Chef de Tribunal	رئيس محكمة
Combattant	محارب
Capitaines	قادة
Compassion	الشفقة (العطف)
Concupiscence	الرغبة (الشهوة)
Chose	شيء
Dèpti Amoureux	ديبي أمورو (مسرحية)
Deux Infinis	اللامتناهيان
Dèsespoir	اليأس
Doute	الشك
Daulsme	الثنائية
Don	موهبة (هبة)
Décomposition	تحليل
Dissection	تشريح، تحليل (تحليلي وتفصيلي)
Dix Septième Siècle	القرن السابع عشر
Demuirge	الصانع (عند اليونان)

Demi Obscur	ديموقراطية
Démocratie	حالة نصف مظلمة
Démocratique	ديموقراطي
Dogmatisme	اعتقاد
Distance Infinie des Corps	مسافة لامتناهية للأجسام
Divertissement	ملهاه (ملهي)
Défence	دفاع
Dignité	كرامة
Durée	ديمومـة
Défauts	أخطاء (عيوب)
Divisé	منقسم
Disproportion	عدم تناسب
Dèduction	استنباط
Eendue	امتداد
Esprit de Finesse	روح الرقة (الدقة)
Erreur	خطأ
Epooque du Lumière	عصر التنوير
Elèments	أصول
Elèments D'Eclide	أصول إقليدس
Ecrivain	كاتب
Eloquence	فصاحة
Ennui	ملل
Echat des Grandeurs	بريق العظمة
Espaces	فضاءات
Esprits	أرواح

Eclat	بريق (الضوء)
Essance de L'âme	ماهية النفس
Ecrasé	مسحوق (الإنسان مسحوق تحت وطأة مصيره ـ المذهب الوجودي)
Existence	وجود
Epicurien	أبينورية
Eternité	خلود
Existentialisme	الوجودية (مذهب)
Finesse de la Pensèe	دقة الفكر
Finesse gèomètrique	دقة هندسية
Force Volonté	إرادة قوية
Faiblesse	ضعف
Fantaisie	خيال
Fatal	حتمي (مصيري)
Familière	عادي
Fronde	حروب الفروند
Fantaisie de L'Homme	خيال الإنسان
Faiblesse de notre Raison	ضعف عقلنا
Fausse Justice	عدالة مزيفة
Force	القوة
Guerre	حرب
Giroutte	مروحة
Gloire	مجد
Gèomètres	هندسيين
Gèomètrique	هندسي

Gèommetrie du Hasard (Aleaegeometria)	هندسة الصدفة
Gènèrosité	سماحة (كرم)
Grand Orateur	واعظ كبير
Guèrison	استشفاء (شفاء)
Grand Ouvrage	عمل كبير
Grands Gènies	عباقرة كبار
Gènie	عبقرية
Grandeurs Spirituelles	عظمات روحية
Grandeurs Charnells	عظمات جسدية
Grande Province	إقنيم كبير
Heroisme (Hero)	بطولة (بطل)
Hasard	صدفة
Honnête — Homme	رجل شريف
Humilité	تواضع
Habitudes	تقاليد
Horace	هوراس (مسرحية)
Homme	إنسان
Homme Réflèchi	رجل مفكر
Haut Valeur	قيمة عالية
Inernational Langue	لغة دولية
Instinct	غريزة
Imagination	خيال
Inventeurs	مخترعين
Intuition	حدس
Idèes	أفكار

Ingeniosité	تعمق
Impuissante	عاجزة (غير قادرة)
Impuissance	العجز (عدم القدرة)
Les avail écrites	كان يكتبها (الخواطر)
Ignore	يجهل
Infinie Immensité des espaces	الشاسعة اللامتناهية للامتداد
Inquitude	قلق
Je Pense donc Je Suis	أنا أفكر فأنا إذن موجود (ديكارت)
Juge	قاضي
Juste milieu	وسط عادل
Jeu de Paume	جو دي بوم (لعبة)
Justice	العدالة
Jusqu'a nos Jours	حتى أيامنا هذه
Liberté Personnelle	حرية شخصية
Laten	لغة لاتينية
Langues	اللغات
Litterature	الأدب الكلاسيكي
Lettres	رسائل
Langueur	لانجيز (مرض أصيب به بسكال)
Langue Speciale	لغة خاصة
Langue Profissionelle	لغة مهنية
Lois du Pays	قوانين البلد
Litterature Scientifique	الأدب العالمي
Livre de Lumière	كتاب الأنوار
libres Penseurs	المفكرين الأحرار

Litteraire	أدب
Morale Provisoire	أخلاق مؤقتة
Molesse	اللين
Model	نموذج
Mystère des Rulles	سر الحواري (مسرحية)
Morale du Jugement	أخلاق الحكم
Malheureux	تعاسة (شقاء)
Mècanisme	آلية
Mauvaise	سيء (رديء)
Mathématicien	رياضي
Maniemet des Fiances Publiques	أعمال المالية العامة
Moi	الذات (الآنية)
Morale	أخلاق
Monism	الواحدية (مذهب)
Milieu Judiciaire	موناد (الجوهر)
Modèls Littèratures	نماذج أدبية
Merveilleux nos Jours	عجيب أيامنا
Muses	ريات الفنون
Moyen âge	العصر الوسيط
Morale Sense	أصحاب مذهب الحاسة الخلقية
Marchand	تاجر
Mètaphysicien	ميتافيزيقيين
Maladie	مرض
Moraliste	أخلاقي
Milieu	الوسط

Mariage	الزواج
Misère	شقاء
Mon Nèant	عدمي (العدم)
Mouvement Infinie	حركة لا متناهية
Mort	موت
Mèmoire	ذاكرة
Mémorial	ورقة الذكرى
Necèssaire	ضروري
Noirceur	القتامة
Nouvelles Observation	الملاحظات الجديدة (كتاب)
Naration de Roberval	روايات روبرفال
Natures Simple	طبائع بسيطة
Necèssité Naturelle de la Coutume	الضرورة الطبيعية للعادة
Nature	الطبيعة
Nettetè	الوضوح
Nôble	نبيل
Nobles de Robe	نبلاء الثوب
Nobles D'Epèe	نبلاء السيف
Normand	نورماند (مدينة)
Notes	ملاحظات
Nausèe	سخط، تبرم، غضب
Neoplatonisme	الأفلاطونية المحدثة
Oedepe	أوديب (مسرحية)
Opuscule	مؤلفات صغيرة (تصنيفات)
Occaisions	مناسبات

Orgueil	كبرياء
Obligation de Côie	ضرورة الاختيار
Obligation de Participation	ضرورة الاشتراك
Obscutité	غموض
Ordre	نظام
Petharite	بيثارت (مسرحية)
Pucelle	بيسل (جان دارك مسرحية)
Panègyrique	مديح
Philosophie Moderne	الفلسفة الحديثة
Rationalisme	عقلية
Pensèes	خواطر (أفكار)
Puissance	قدرة
Passion	مشاعر
Poulie	آلة صغيرة (بكرة في الآلات)
Pièces de Thèâtre	مسرحيات
Pèché	خطيئة
Philosophie Traditionale	فلسفة تقليدية
Panthèisme	وحدة الوجود
Problème de la Science	مشكلة العلم
Pascal Gèomètrie	بسكال هندسي
Partis	الدور
Peripatettienne	المشائية (مدرسة)
Purs Empiristes	التجريبيين الخالصين
Philosophes	الفلاسفة
Polyeucte	بوليوكيت (مسرحية)

Port — Royal	بور رويال (دير)
Profond Philosophe	فيلسوف عميق
Polemiste Terrible	مهاجم (مدافع) خطير
Poésie	الشعر
Pythagorisme	فثياغوريه
Pères Apologistes	الآباء الممجدين (المدافعون)
Protestantisme	بروتستانتية
Physicien	طبيعي (عالم طبيعي)
Poitou	بواتو (مدينة)
Precieuses	متحزلقات
Prediosité	مذهب التحزلق (الحركة التي كان يترفع فيها الأستقراطيين عن مجرد التفكير بنفس طريقة تفكير عامة الشعب في فرنسا)
Premières Principes	المبادىء الأولى
Pyrrhoniens	الشكاك (البيرونيين)
Pyrhonisme	مذهب البيرونية
Plupart des écrites	معظم هذه الكتابات
Peu de tout	قليل من الكل
Philosophie Morale	فلسفة أخلاقية
Petit Ouvrage	عمل صغير
Paresse	كسل
Plaisires	ملذات
Qualitès aimables et fines	صفات المحبة والرقة

Respect	احترام
Roseau	عود (قصبة)
Roseau Pensant	عود مفكر
Roi	ملوك
Riches	أغنياء
Recherche de L'esprit	البحث عن العقل
Règle	قاعدة
Raison	عقل
Rigueut	دقة تامة (تدقيق)
Rèvolution Nationale	الثورة الأهلية
Riom	ريوم (مقاطعة)
Renaissance	نهضة
Rêvolution Francaise	الثورة الفرنسية
Rouen	روان (مدينة)
Serment de Jeu de Paume	حلف أو قسم قاعة الجودي بوم
Semoque	تستخف
Sprituel	روحي
Semblable	شبيهة
Souverain Juge du Monde	الحاكم الأعلى للعالم
Soumettre	يخضع
Scepticism	الشك
Sentiment	الشعور
Sagesse	الحكمة
Sagesse mêtaphysique	حكمة ميتافيزيقية
Specialise	متخصصة

Style	أسلوب أدبي
Sympathie	مشاركة وجدانية
Scolastiques	مدرسيون
Seisième Siècle	القرن السادس عشر
Saint German	سانت جيرمان (مديبة)
Stoicism	رواقية
Sense	حس
Trouble	اضطراب
Timocrate	تيمورقراط (مسرحية)
Tour	تور (مدينة)
Thèmes de la Beauté	مقال في الجمال
Traitè	مقال
Temps	الزمن
Tristesse	حزن
Tyrannie	الطغيان
Tyrannique	مستبد
Universelle	عالمية
Universe	العالم
Union	اتحاد
Vrai morale	أخلاق حقة
Volonté	إرادة
Vérité	حقيقة
Victoire	نصر
Vanité	غرور
Vision Dramatique	نظرة مأسوية

Vrai Justice	عدالة حقيقية
Vrai	الحق
Yeux	العيون

ب ـ المفردات العلمية

Algèbre	الجبر
Aires Curvilignes	مساحات منحنية
Arcs	منحنيات
Air	هواء
Biais	الاتجاه المائل
Baromètre	البارومتر
Circulation Du Sang	دورة دموية
Cycloide	منحنى دحروجي
Cercle	دائرة
Colonne D'air	العمود الهوائي
Cylindre	أسطوانة
Comptabilité	حسابات
Cemonstration de la Geometrie	البرهان الهندسي
Disposition	تركيبات
Dimentions	مواقع
Divers	مختلف
Essai pour Les Côniques	مقالة في المخروطات

Esprit de Geomètre	روح الهندسة
Esprit de Finesse	روح الدقة
Equilibre des Liqueure	توازن السوائل
Espace	الفضاء (الفراغ) أو الامتداد
Experience de Laesie de Cârpe	تجارب الأنبوبة البارومترية
Experience de Torricelli	تجارب تورشلي
Eau	ماء
Fonctions	دوال
Geometrie Pure	الهندسة البحتة (الخالصة)
Grand Savant Italien	عالم إيطالي كبير
Generation Spontanèe de Pasteur	الأجيال التلقائية لباستير
Hazard	الصدفة
Huile	زيت
Inventeur	مخترع
Impots	ضرائب
Inference	استدلال
Invention	اختراع
Ligne	خط
Machine Arithétique	الآلة الحاسبة
Mecanisme Universelle	آلية كلية
Mèthode	المنهج
Matière	المادة
Masse de L'air	ثقل كتلة الهواء
Mouvement	الحركة
Machine Pneumatique	آلة تفريغ الهواء

Mathématicien	رياضي
Mathématique	الرياضة
Matière Subtile	مادة لطيفة
Mercure	زئبق
Numèro	العدد
Puy de Dôme	بوي دي دوم (إسم جبل)
Pensée Scientifique	تفكير علمي
Partis	لعبة الزهر
Proportion	التناسب
	رسم (مسطح)
Pascalin	الآلة الحاسبة (منسوبة إبسكال)
Pesanteur	ثقل
Parabolique	متكافىء
Preuves	براهين
Pesanteur de L'air	ثقل الهواء
Plènistes	القائلين بالملاء
Plein	ملاء
Roulette	روليت
Rectangle	مستطيل
Scientistes	علماء
Science Abstaite	علم مجرد
Science de la Nature	علم الطبيعة
Science de L'Homme	علم الإنسان
Sections Coniques	قطع المخروطات
Savants	العلماء

Symbole Calculable	رمز حسابي
Science de Géomètres	علم الهندسيين
Science de L'Avenir	علم المستقبل
Sinus	جيب الزاوية (٩٠°)
Solide	صلب
Spirale	لولبي
Siphones	أنابيب
Seringue	مضخة
Soufflet	منفاخ
Triangle Arithmètique	مثلث حسابي
Thèorie de la Probabilité	نظرية الاحتمالات
Traite du vide	مقال في الخلاء
Tuyaus	أنابيب
Vide	خلاء - فراغ
Vaccum	الضغط
Vacuistes	القائلين بالخلاء
Vif — Argent	زئبق (الفضة البيضاء اللامعة)
Vin	نبيذ
Vide — Absolu	خلاء - فراغ مطلق

جـ ـ المفردات اللاهوتية

Apologie pour la Relirion	دفاع عن الدين
Aridité	الـجـفـاف، التقشف (الجدب)
Absolutions	الغفران
Adam	آدم
Art Tout Divin	فن إلهي
Bassesse de Jesus — Christ	بساطة السيد المسيح
Biens de la Chatité	خيرات الإحسان
Baptême	التعميد
Createur	الخالق
Couvents	أديرة
Conversion	العودة إلى الدين
Charité	إحسان
Charité	المحبة
Coeur	قلب
Chute	السقوط
Commandements	وصايا الرب
Chastèté	طهارة الجسد (العذوبة ـ العذرية)

Confesseurs	القساوسة
Consecreation	تحول القربان
Confession	الاعتراف
Clèmence	الرحمة
Contrition	التوبة
Crèatures	المخلوقات
Corruption	فساد
Corruption du Pèché	فساد الخطيئة
Câlvinistes	كالفنيست (جماعة دينية)
Crèation	الخلق
Divinité	الألوهية (علم)
Divinité	اللاهوت (الجانب اللاهوتي من السيد المسيح)
Diable	الشيطان
Dèmonstration	البرهان
Désires	الشهوات
Déluge	الطوفان
Dèisme	مذهب الإله الواحد
Eglise	الكنيسة
Evangile	الإنجيل
Enfer	الجحيم
Existance	الوجود
Eternité Bien Heureuse	الأبدية السعيدة
Esotèques	أسطوري
Ecclèsjaste	رجل الكنيسة
Election	الانتخاب (سبق المصير)

Foi Chrètienne	الإيمان المسيحي
Force	القوة
Foi	الإيمان
Garantie Divine	الضمان الإلهي
Grâce	النعمة
Grâce Divine	النعمة الإلهية
Grandeur	عظمة
Humanité	الناسوت (الجانب الإنساني من السيد المسيح)
Homme — Dieu	الإنسان ـ الله (المسيح)
Honneurs	صيت
Incarnation	التجسد
Intèrête	يتجسد
Incarner	المنفعة
Jesuits	اليسوعيين (جماعة دينية)
Jansenistes	الجانسينست (جماعة دينية)
Jesus — Chirst.	السيد المسيح عيسى بن مريم
Langage Cclèsiatique	لغة كنائسية
Libertins	المتحررون (من الدين)
Mèmorial	ورقة الذكرى
Modestic	التواضع
Mortification	أمانة الشهوات
Mort	الموت
Misèricorde	الجود الإلهي (العفو)
Mort Soudaine	الموت فجأة
Miracle	معجزة

Molinistes	مولينست (جماعة دينية)
Martyrs	الشهداء
Mèdiateur	الوسيط
Non — Croyants	غير المؤمنين
Oratoriens	الأوراتوريان أتباع وتلامذة مجمع الأوراتوار الديني)
Obscure	غموض
Objection	اعتراض
Prière	صلاة
Père Apologistes	الآباء المدافعين (المعظمون)
Providence	الطيبة الإلهية (السماح)
Port — Royal	بور رويال (دير)
Piétè	تدين
Pitié	شفقة
Passion	عذاب
Prèdication	تبشير
Pères de L'Eglise	أباء الكنيسة
Protestantisme	بروتستانت (مذهب ديني)
Péché Originale	الخطيئة الأصلية
Preuves de Dieu Metaphysique	أدلة وجود الله الميتافيزيقية
Prèdestination	سبق المصير (قدر)
Pènitence	توبة
Puissance	قدرة
Ptochaine	القريب
Purgatoire	المطهر

Religieuses	رهبنات (رهبنة)
Religion Chretienne	الدين المسيحي
Reliques (des Saints)	بقايا أجساد القديسيين
Regret — Repentir	ندم
Râcheter	ينقذ
Rèbellion	عصيان
Résurection	القيامة
Résurection Mystique de Jesus Christ	القيامة السرية للسيد المسيح
Révelation	الوحي
Rédemption	خلاص
Rèdempteur	مخلص
Raisennement des Hommes	استدلالات الناس
Sermon	موعظة
Sainteté	القداسة
Saint	القديس
Sagesses de la Théologie	حكمة اللاهوت
Sagesse de la Grâce	حكمة النعمة
Sécheresse	جفاف (جدب)
Scrète Résurection	القيامة السرية
Soumission	الخضوع
Sentiment tout paien	أحاسيس وثنية
Superstitions	شعوذات
Sortant des mains de Dieu	خارج من أيدي الله
Sensibilité	حسية
salut	الخلاص

Sacrement	الأسرار
Solitaire	الوحيدون المتفردون (جماعة دينية)
Union Mystique au Christ	الشركة السرية مع السيد المسيح
Unicité	الوحدانية
Vocation	دعوة
Vrai Bien	الخير الحقيقي
Vénération	وقار ـ احترام ـ قداسة
Vènérable	موقر ـ محترم ـ مقدس
Vie	حياة
Veracité Divine	صدق إلهي
Vice	رذيلة
Vie Virtueuse	حياة فاضلة

د ـ أسماء الأعلام

ابن رشد	Averroes
ابن سينا	Avicenne
أرسطو	Aristote
أنكسمانس	Anaximène
أنكسمندريس	Anaximandre
أجريبا	Agrippa
أنكساغوراس	Anaxagores
أرنو	Arnauld
أنطوانيت دي فون فريد	Antôinette de Font Freyede
أرشميدس	Archimède
أوغسطين	Augustine (Saint)
آن (الملكة)	Anne (Reine)
أنجليك (الأم)	Angélique (M)
فرنسيس بيكون	Bacon (Francis)
بوسويه	Boussuet
برونو	Bruno (Jiordano)
بابيه	Bayet (M)

Clement D'Alexandrie	كليمان السكندري
Chevalier de Méré	شيفالييه دي مييريه
Corneille	كورنيه
Cassier	كاسير
Cromwell	كرومويل
Cardan	كاردان
Chaplain	شابلان
Charlemgne	شارلمان
Descartes	ديكارت
Disarges	ديزارج
De Carcavi	دي كاركافي
De Sevigné (Madame)	مدام دي سيفينيه
De Secudery (Mademoiselle)	مدموازيل دي سيكودريه
D'Aubignac	دي بيجناك
Democrite	ديمقريطس
Duhem	ديوم
Duc De Roanneyz	دوق دي روانيز
Empédocle	أمبادوقليس
Eve	حواء
Fermat	فيرماه
Florin (Perier)	فلورين بيرييه
Francois de sales	فرانسوا دي سال
Gassendi	جاسندي
Gonzague	جونزاج
Galilée	جاليو

Hamlin	هاملين
Hume	هيوم
Hygens	هيجنز
Harvey	هارفي
Heraclite	هيرقليطس
Homère	هومير
Hesiode	هزيود
Helvetuls	هولفيتيس
Hegel (Frédéric)	هولباخ
Job	أيوب
Jacob	يعقوب
Kierkegard	كير كجارد
La Bruyère	لا برويير
Leibniz (G. W)	ليبنتز
Louis XIV	لويس الرابع عشر
Louis XIIII	لويس الثالث عشر
Leucippe	لوقيبوس
Le Pailleur	لوبابيه
La Louère	لا لويير
La Mech	لاماك
Montaigne	مونتاني
Mazarin	مازاران
Morin	موران
Mong	مونج
Molière	موليير

Marguerite (Perier)	مرجريت بريبه
Miton	ميتون
Mersenne (P)	مرسين
Marquise de Sablé	ماركيز دي سابليه
Marguerite Pascal	مارجريت بسكال
Martin Pascal	مارتين بسكال
Malebranche (Nicolas de)	نيقولا دي مالبرانش
Nietzsche (Frèderic)	فردريك نيتشه
Noèl (P)	بير نويل
Origène	أوريجين
Pascal (Blaise)	بسكال
Protagoras	بروتاغوراس
Poncelet	بونسليه
Platon	أفلاطون
Plotinus	أفلوطين
Parmnides	بارمنيدس
Philon D'Alexandrie	فيلون السكندري
Pyrroh	بيرون الشاك
Palzac	بلزاك
Petit (Pierre)	بيير بيتيت
Paul (Saint)	بول (القديس)
Roberval	روبرفال
Richelieu	ريشيليو
Rembrandt	رمبرانت
Roche Fou Cauld	روشفكو

Socrate	سقراط
Spinoza	سبينوزا
Sophistes	السفسطائيون
Schelling	شلنج
Salmon	سليمان
Sem	سام
Thômas D'aquin (Saint)	توماس الأكويني
Torricelle	تورشلي
Wern	ويرن

(٢)

المصـادر

أولاً: مصادر أجنبية

أ ـ مصادر فرنسية

ب ـ مصادر إنجليزية

جـ ـ دوائر معارف

ثانياً: مصادر عربية

أولاً : مصادر أجنبية

- ١

مصادر فرنسية

1 — Adam, Ch: Tannery. P.: **Oeuvres de Descartes** volume 1 Paris 1936.

2 — Beguin; A: **Pascal Par Lui Même** ecrivains de toujours.

3 — Beure; S: **La Doctrine de Port — Royal** La Rousse Paris 1939.

4 — Blondel; M: **La Philisophie et L'Esprit Chrétien.** P. U. F. Paris 1946. Tome (II).

5 — Barre; L: **La Logique de Port — Royal** Paris Librairie Classiques. 1864.

6 — Boutroux; E: **Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine** Paris 1947.

7 — Bréhier; E: **La Philosophie et son Passê** P. U. F. 1940.

8 — Bochenski; I. M: **La Philosophie en Europe** Paris. Payot. 1951.

8 — Cresson, A: **La Philosophie Francaise, Paris 1951.**

10 ——: **Les Systèmes Philosophiques** Paris 1929.

11 — Charles; W: **Le Problème du Mal La Pensée Humaine** Paris 1944.

12 — Descartes. R, : **Règles Pour la Direction de L'Esprit** A. T. OEuvres Tome 10 Paris 1910.

13 —— : **Discours de la Mèthode F. Foulquiee, Paris 1947.**

14 —— : Discours de la Métholde Oeuvres par M. Jules Simon P. U. F. Paris 1937.

15 —— : **Discours de la Méthode** par T. V. Char Pentir.

16 — Gilson; E: **Le Philosophie au Moyen âge,** Payot Paris Saint — German 1952.

17 — Giraud ;V: **La Philosophie Rèligieuse de Pascal et la Pensée contemporaine** P. U. F. 1945.

18 — Hamlin; O : **Le Systéme de Descartes** P. U. F. 1921.

19 — Hoffding, : **Histoire de la Philosophie Moderne** T, (1) Préface de M V. Delbos 3 Edition Paris 1908.

20 — La Porte; : **Etudes Histoire de la Philosophie francaise au XVII Siècle** Paris Philosophique J. Vrin 1951.

21 — La Fuma; L: **Controverses Pascaliennes** Editeur du Luxembourg Paris 1952.

22 —— : **Discours sur Les Passions de L'Amour** Paris 1950.

23 — Le Guern. M, Marie; R: **Les Pensées de Pascal de L'Anthropologie** à la Théologie, La Rousse Paris 1972.

24 — Malebranche; N: **Entretiens Sur La Mort** Paul Fontana Librairie Arnauld Colin Paris 1922.

25 —— : **La Recherche de la Vérité** Par Paul Fontana Librairie Arnauld. Colin Paris 1922 Tome (1).

26 — Mesnard; J: **Pascal:** Hatier. Paris 1951.

27 — Pascal; B: **Les Pensées** Emile Faguet, Paris 1943 Neslon Editeurs.

28 —— : **Ecrit sur la Grâce Librairie allendorff Paris 1926.**

29 —— : Les Provinciales Pierre Clarac Librairie La Rousse 1926.

30 —— : **Opouscules,** Fortunate Strowski, Librairie La Rousse.

31 — Renan; E: **Histoire Generale des Langues sematiques,** London 1945.

32 — Spinoza; **B: L'Ethique,** Traduit par Roland — Gaillois. Edition Gallimord 1954.

33 — Strowski; F: **Oeuvres Complète de Pascal** Trois, Volumes, Pierre de Nolhac, Librairie Ollendorgg, Paris 1931.

43 — Sarte; J. P. : **L'Etre et le Néant** Paris, Gallimard. 1946.

35 — Wahl; J: **Le Tableau de la Philosophie Francaise.** Callimard Paris 1962.

- ب -

مصادر إنجليزية

1 — Brandon; SG. F: **Religion In Ancient** History. London 1943.

2 — Copleston; F. : **A History of Western** Philosophy V. 4. U. S. A. 1963.

3 — Cavendish: **Early Greek Philosophy O'Conner** D. S. Acritical history of Western Philosophy U. S. A 1964.

4 — Collins. D. J: **God in Modern Philosophy** U. S. A. Chicago 1959.

4 — Eliot; T. S: Pensées of Blaise Pascal, Translated by W. Trrotter. J. M. Dentons Ltd. 1943.

5 — Flew; A: **God and Philosophy** London 1966.

6 — Guthrie: **A History Of Greek Philosophy,** Cambridge W. R. C, 1962.

7 — Haskings; ch; H: **Studies In Mediaeval Culture** Oxford 1929.

8 — Hoffing; H: **A History of Modern Philosophy,** London 1935.

9 — John, Somerville, and Ronald Esonati: **Social and Political Philosophy,** New York 1963.

10 — Jeager, W: Paideia the Ideals of Greek Culture. London Oxford 1942.

10 — Leibnitz; G: **The Monadology,** Herbert Wildon Carr, Los Angelos 1930.

11 — Paritains, J: **Science and Wisdon** London 1944.

12 — Nietzsche; F: **Beyond Gòod and Evil** T. By Fgolffing U. S. A 1959.

13 — O' Conner; D. J: **Acritical History of Western Philosophy the Free press of Golence U. S. A 1964.**

14 — Popdin; R. Avrum; S: Philosophy Made Simple. U. S. A. New York, 1956.

15 — Russell; B: **A History of Western Philosophy** London 1947.

16 —— : **Wisdom of the west** Book I. D. R. Pad Foulks 1955.

17 — Scruton; Rorer: **From Descartes To Wittgenstein —** Ashort History of Modern Philosophy. London 1981.

18 — Spinoza; **B: A Theolorico Political Treastise.** T. Bu R. H Eswes Dover Publication, Inc. New York 1951.

19 — Taylor; M. E. : **Greek Philosophy** London, Oxford University Press Humphrey Milford London 1945.

20 — Wright; W. R: **A History Of Modern Philosophy** New York. Macmillan Company 1942.

21 — Zeller: **Outlimes of the History Of Greek Philosophy,** London 1948.

- جـ -

دوائر معارف

1 — Encyclopaedia Britannica Library Of Congess Catalog Card Number U. S. A Volum 20, 1964.

2 — **Encyelopaedia of Religion and Ethics Edited by James, Hastings.** U. S. A. New York. Cherles Scribners son 1937, Volume VI.

3 — **Le Vocabulaire Philosophique** Goblot, Edmond Paris, Librairie Armand Colin — Deuxième Edition, Paris 1908.

4 — **Manuel de Philosophie** (1) Cuvilier — Paris 1908.

5 — La Rousse: **Librairie La Rousseù** VI Paris 1956.

ثانياً: المصادر العربية

١ ـ أبو حامد محمد الغزالي: المنقد من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٢ ـ د. إبراهيم بيومي مدكور ـ يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

٣ ـ إميل فوجيه: مدخل إلى الأدب ـ ترجمة مصطفى ماهر. مراجعة مصطفى فودة ـ لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٨.

٤ ـ إيليا نعمان حكيم: الخواطر لبسكال، مقال من مجلة تراث الإنسانية، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، المجلد الثاني، ٥ يناير ١٩٦٤.

٥ ـ د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة ١٩٤٧.

٦ ـ تادرس يعقوب ملطي: آباء مدرسة الإسكندرية الأولون الكلية اللاهوتية بالإسكندرية الكتاب السادس ١٩٨٠.

٧ ـ جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة ـ ترجمة فؤاد كامل مراجعة فؤاد ذكريا مكتبة غريب، يوليو ١٩٧٣.

٨ ـ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ترجمة فؤاد كامل، القاهرة ١٩٦٨.

٩ ـ د. رشيد سالم الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني دار مكتبة الجامعة العربية بيروت ١٩٦٩.
١٠ ـ د. علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥.
١١ ـ د. علي عبد المعطي محمد: سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٩.
١٢ ـ د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠.
١٣ ـ عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.
١٤ ـ د. عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠.
١٥ ـ د. عثمان أمين: محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥.
١٦ ـ د. عثمان أمين: التأملات مكتبة الأنجلو المصرية، يناير طبعة رابعة ١٩٦٥.
١٧ ـ د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي دار المعارف بالإسكندرية.
١٨ ـ د. عبد الكريم الخطيب: الله ذاتاً وموضوعاً (قضية الألوهية بين الفلسفة والدين) طبعة ثانية القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧١.
١٩ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ١٩٧٤.
٢٠ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٥.

٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ـ دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩.
٢٢ ـ د. محمد جلال أبو الفتوح شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر؛ الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة ١٩٧٥.
٢٣ ـ د. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف دار النهضة العربية ١٩٨٠.
٢٤ ـ د. محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١.
٢٥ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢.
٢٦ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

(٣)

محتويات الكتاب

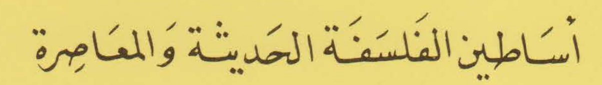
محتويات الكتاب

مشكلة الطبيعة

الفصل الثاني عشر .... ٤٠٣ ـ ٥٢٠

مشكلة الدين

تم بحمد الله



٤

چون لــوك
إمام الفلسفة التجريبية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص. ب ١١٠٧٤٩

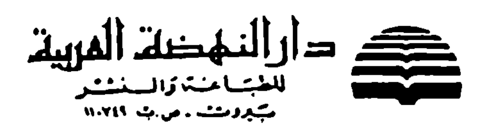
چُون لـُـوك

إمام الفلسَفَة التجْريبيّة

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٤

چون لـوك
إمام الفلسفة التجريبية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية





الناشر

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفون : 818704 ـ 818705
برقياً : دا نهضة ـ ص.ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴿٢﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ﴿٣﴾
وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ﴿٤﴾ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴿٥﴾ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا
﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ
أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ كَذَّبَتْ ثَمُودُ
بِطَغْوَىٰهَآ ﴿١١﴾ إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشْقَىٰهَا ﴿١٢﴾ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ
نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴿١٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ
عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا ﴿١٤﴾ وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا ﴿١٥﴾

صدق الله العظيم

إهداء

إلى روحين في عالم الخلود
إلى أبي وأمي

رحمهما الله

ر.ع.ع.

"العقل صفحة بيضاء يكتب عليها

الحسّ والتجربة بآلاف الطرق"

جون لوك

تمهيد

تعريف بالمذهب الحسي «لمحة تاريخية»:

يعد المذهب الحسي[1] من أقدم المذاهب في تاريخ الفكر الفلسفي فقد ظهر عند اليونان ممثلاً في مذهب الذريين Atomism على يد لوقيبوس Leucippus (٥٠٠ - ٤٤٠ ق. م) الذي وضع أول تفسير ميكانيكي صرف للعالم دون أن يتعرض لفكرة الغائية، كما نظر لخصائص المادة التي تمثل موضوعات العلم الكمي باعتبارها خصائص جوهرية للأشياء.

وقد تطور المذهب الذري بعد ذلك على يد ديمقريطس Dimocritus الذي (عاش في القرن الخامس ق. م)، ثم أبيقور Epicurus (٣٤٢ - ٢٧٩ ق. م) الذي نادى بمذهب اللذة وشرح النظرية الذرية بعد إضافة أفكار جديدة إليها مثل فكرة سقوط الذرات في خطوط متوازية فيما يشبه المطر، وانحراف بعضها تلقائياً، مما يتسبب في تصادمها.

ويرى الذريون أن العالم يتألف مما هو موجود أي ما يمثل الملاء، أو الذرات ومما هو غير موجود أي الخلاء أو الفراغ، وليس في العالم سوى الخلاء والذرات التي تتكون الأشياء باجتماعها وتفسد بافتراقها، وهي لا تتغير منذ الأزل إلا من حيث علاقاتها المكانية. ويرى الذريون أن المادة خالدة وأنها تملك مصدراً داخلياً للحركة.

---

(١) يعني هذا المذهب إرجاع كل معرفة إلى الإحساس فمن يفقد حاسة من حواسه فقد المعرفة بما يقابلها من محسوسات. ويطلق مصطلح Sensationalism على المذهب الحسي وهو أحد صور المذهب التجريبي الذي يطلق عليه اسم Empiricism بالإنجليزية وهما في مقابل المذهب العقلي.

ولا تباع المذهب الذري نظرية شاملة في النفس التي يتصورونها مادية تتألف من ذرات سريعة الحركة، شديدة اللطافة موزعة في أرجاء الجسد، وتتحلل معه بعد الموت، كما فسروا الإدراك الحسي بأنه إنبعاث الذرات من الجسد موضوع الإدراك إلى الحاسة المدركة. أما مذهبهم في المعرفة فكان حسياً فالأحاسيس صادقة بذاتها لأنها تنطلق من الواقع الموضوعي. ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحاسيس، وقد عرفوا الإحساس بأنه تدفق مستمر للجزئيات الدقيقة يزاح من سطح الأجسام ويخترق الحواس فيحدث فيها صور الأشياء.

وفي العصور الحديثة نجد ظهوراً للنزعة الحسية عند توماس هوبز Tho-mas Hobbes(١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) الذي يعد خير ممثل للمذهب الحسي الإنجليزي، فيذهب إلى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأنه إذا فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات، وبلغ الاتجاه الحسي أقصى مداه عند هوبز عندما تصور أن أي تصور في عقل الإنسان ما هو إلا ذرة حسية تصدر من الإحساس ولها خصائص الحس، كما أرجع الانفعالات ذاتها إلى حركات جسمية سواء خارجية أو داخلية ورد التخيل، والذاكرة، وتداعي المعاني ـ وكلها أفعال تتعلق بالمخ ـ إلى المادة والإحساس.

ثم ظهر المذهب الحسي في صورة تجريبية مدعمة بالحدس والتأمل الباطني عند جون لوك الفيلسوف التجريبي الإنجليزي John Locks(١٧٢٢ ـ ١٨٠٤).

وقد تطور المذهب الحسي عند دافيد هيوم David Hume الذي أنكر المعرفة الأولية السابقة على التجربة، وأراد إصلاح عيوب الفلسفات السابقة جميعاً في مؤلفه «رسالة في الطبيعة الإنسانية Treatise of human Nature. التي كانت قائمة على افتراضات غير يقينية وذلك بإقامة الأسس لعلم تجريبي صحيح عن الطبيعة الإنسانية كما ذهب إلى أن العقل يتألف من إدراكات

حسية تنقسم إلى انطباعات وأفكار تسمى الأولى بصفة عامة بالإحساسات والمشاعر والانفعالات، ويطلق على الثانية إسم الخواطر العقلية، تتسم الأولى بالقوة والحيوية والحياة. أما الثانية فتمثل نسخاً باهتة من الأولى - ويطلق عليها هيوم أحياناً إسم «الصور الذهنية».

بهذه الكيفية بلغ المذهب الحسي أوجه عند هيوم الذي أنكر المعارف العقلية السابقة على التجربة، وفسر الفكر عن طريق تداعي المعاني فأنكر ضرورة مبدأ العلية كما تصوره العقليون الذين استهدفهم بنقده، وأنكر تفكيرهم الميتافيزيقي كما أعلى من قيمة التجربة والأبحاث الرياضية وأكد على أهمية الأسس التجريبية والرياضية.

وقد تطور المذهب الحسي عبر تاريخ الفلسفة، فظهرت النزعة الحسية والمادية ممثلة في نظرية التطور التاريخي للعالم العضوي عند تشارلز داروين Charles Robert Darwin(١٨٠٩ - ١٨٨٢) الذي وضع القضايا الأساسية لنظرية التطور في مؤلفه الشهير «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة في الصراع من أجل الحياة»، وقد تميزت فلسفة دارون بوجه عام بالنزعة المادية.

وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر يظهر المذهب الحسي المادي متطوراً في شكل المادية الجدلية Dialectical Materialism التي تعد جزءاً أساسياً من المذهب الماركسي الذي وضعه ماركس وأنجلز وطوره لينين وغيره وتعني المادية الجدلية النظرة العلمية الفلسفية للعالم.

بعد أن عرضنا في عجالة لتطور صور المذهب الحسي في تاريخ الفلسفة نبدأ في عرض صورة متكاملة للمذهب الحسي التجريبي عند الفيلسوف الإنجليزي جون لوك بوصفه خير معبر عن المدرسة الحسية التجريبية الإنجليزية وممثلاً لنبض القرن السابع عشر في مجالات الميتافيزيقا والسياسة والتربية والأخلاق فما زال يذكره مؤرخوا الفلسفة على أن مذهبه الشامل في

جميع هذه الميادين يعد تجسيداً لروح عصره المضطرب الـذي عبر عنـه بفكر متـزن حر نـادى بالإعـلاء من قيمة الفلسفـة والولاء للعقـل فـاعتبـر بحق أحـد مؤسسي الفلسفة التي تميزت بها الحضارة الصناعية الحديثة(١).

وسوف نعرض فيما سيأتي لمذهب لوك التجريبي مفصلين حياته ومؤلفاته كما نعرض لنـظريته في المعـرفة، ثم لآرائـه في مجالات السيـاسة والأخـلاق والتربية والدين.

---

(١) Maurice Cranston, **Locke on politics. Religion and Education**, New York 1965 p. 7.

الفصل الأول

جون لوك . حياته ومؤلفاته

John Locke

(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

١ - حياته ومؤلفاته وموقفه الفلسفي

أ - حياته

ب - الاهتمامات الفكرية للفيلسوف وطبيعة العصر

جـ - مؤلفاته

١ ـ حياته ومؤلفاته وموقفه الفلسفي

أ ـ حياته :

١ ـ ولد جون لوك John Locke في ٢٩ أغسطس من عام ١٦٣٢ (ومن المصادفة أن يوافق يوم ميلاده نفس اليوم الذي ولد فيه بندكت دو سبينوزا الفيلسوف الهولندي وصاحب مذهب وحدة الوجود) في رينجتون Wrington بمقاطعة سومرست Somerset بانجلترا وذلك إبان حكم الملك شارل الأول Charles I، وقد نشأ الفيلسوف في أسرة ذات صيت سياسي عريض على الرغم من انتمائها للطبقة الوسطى في المجتمع الإنجليزي، فقد عمل والده الذي كان ينتمي إلى جماعة البيوريتان (المتطهرون) بالمحاماة، كما كان له دوراً كبيراً في الحرب الأهلية، وكانت أمه التي تكبر والده ببضع سنوات تعيش حياة أسرية هادئة[1] قبل مولده حيث ماتت وتركته صغيراً فتولى أبوه تربيته.

ومما يذكر عن حياته أن تربيته المحافظة التي تلقاها من أسرته المتدينة التقية قد أكسبته صفة الحزم ويقظة الضمير واعتدال الشخصية. كما علمته الحذر والاعتماد على النفس، وتعد دعوته لاحترام مبادىء الحرية واهتمامه بقضايا السياسة والتربية من بين الآثار الإيجابية لتلك التنشئة التي أشاد بها فيما

---

(١) تزوج جون لوك من أجنس كين Agness Keene في عام ١٦٣٠ وكان لوك هو طفلهما الأول حيث كانت الأم تبلغ من العمر ٣٥ عاماً وتكبر والده بحوالي عشر سنوات غير أنها كانت على ورع وتقوى وخلق، وقد تأثر بها لوك وأحبها غير أنه حفظ حباً كبيراً لوالده الذي أشرف على تربيته وزوده بمكارم الأخلاق. Ch. Aaron. **John Lock** - errlyyears. p. 2.

بعد في مؤلفاته والتي كان والده قد اتبعها معه فأصبح منذ ذلك الحين يتخذ منها نبراساً للتربية السليمة كما يدعو الناس للاسترشاد بها في تربية أبنائهم.

٢ ـ عاش «لوك» منذ طفولته الأولى في سومرست، ولما بلغ سن الرابعة عشرة من عمره استكمل دراسته في مدرسة وستمنستر، وظل بها فترة من الزمن التحق بعدها بكنيسة المسيح [١] في اكسفورد عام ١٦٤٦ حيث تلقى التعاليم الأرثوذكسية الفلسفية الصارمة التي تكاد تخلو من أية حياة وكانت تتبع في عصره فتأثر بها غير أنه كان يزاولها ويتابعها على مضض وفي كره شديد، وظل لوك مستمراً بهذه الكنسية حتى عام ١٦٥٢ حيث التحق بجامعة أكسفورد فيما بعد.

حصل لوك بعد ذلك على درجة البكالوريوس في عام ١٦٥٦ من جامعة أكسفورد Oxfordبعد مضي أربع سنوات من الدراسة والبحث، ثم حصل على الماجستير في عام ١٦٥٨ حيث عين محاضراً في الدراسات العليا بكليته في [مادتي الفلسفة اليونانية والأخلاق] وكان يتعين عليه أن يظل في هذه المهنة غير أنه فصل منها لاعتبارات سياسية وذلك عام ؟؟؟ [٢].

ومن الجدير بالملاحظة أن اهتمامات لوك بالجوانب العلمية قد زادت في أثناء مزاولته لعمله مدرساً ومحاضراً بالدراسات العليا [٣]. فقد اتصل عن

---

(١) Christ churche (ch. Aaron).

(٢) R. I Aaron **John Locke** Second Edition Oxford 1955. p. 5.

(١) كان لوك مهتماً بالنواحي العلمية والتعليمية تشهد بذلك زمالته للجمعية العلمية الملكية، وعلى الرغم من أنه لم يحصل على شهادة رسمية في الطب بيد أنه كان يصب اهتماماً كبيراً على دراسته إذ استفاد من خبراته وشغفه بذلك العلم الذي كان اتجاهه له مدفوعاً بروح الخبرة وحدها مما لم يروق أعضاء الجمعية الطبية، والمشتغلين بالطب في عصره، وليس مستغرباً أن نجد فكرة الخبرة التي لازمته حياته العملية تنسحب بدورها على مجال المعرفة فيذهب بتأثيرها إلى اعتبار الخبرة هي المصدر الأول والرئيسي للمعرفة.

طريق صديقه روبرت بويل بمنجزات ومؤلفات العلم الحديث، وكان الأخير يقيم في أكسفورد بين عامي ١٦٥٤ ـ ١٥٦٨ . وكانت منجزات العلم في مجالي الطبيعة والكيمياء قد بلغت زروتها في عصره وبالإضافة إلى الاهتمامات العلمية له فقد كان لوك محباً للحرية، منادياً بحقوق الإنسان؛ ويرجع ذلك إلى آثار تلقيه العلم في وستمنستر وأكسفورد حيث وضع المعهدان تحت إشراف جماعة المتطهرين وكان جون أوين John Owenعميد كلية المسيح من دعاة التسامح الديني ، كما كان شغل أوليفر كروموبل O. Cromwell مستشاراً لجامعة أكسفورد من عوامل إشاعة جو من الحرية واحترام حقوق الإنسان والدفاع الحمس عنها(١) .

ومما يذكر عن حياة لوك أنه برغم تعدد الجماعات السياسية في المجتمع الإنجليزي في عصره فقد ظل مستقلاً بآرائه عن الانحياز لأي جماعة منها إلا أنه استفاد من آراء مفكري عصره وتأثر بما جاءت به قرائح العلماء والفلاسفة أمثال بيكون Baconوهوبز Hobbesوديكارت Descartesكما انصب اهتمامه كذلك على دراسة اللغات القديمة وقواعد النحو والمنطق الصوري .

ب ـ الاهتمامات الفكرية للفيلسوف وطبيعة العصر :

يجدر بنا قبل أن نتتبع النسق الفلسفي عند لوك أن نلقي ببعض الأضواء على المؤثرات التي تأثر بها فكره، والمنابع التي نهل منها وأهم المجالات التي ولع بدراستها، وما نتج عن آرائه المتنوعة من مؤلفات عظيمة أفادت الفكر في عصره فلسفياً، وعلمياً وأخلاقياً، وسياسياً، وتربوياً .

ففي مجال دراسة اللغة نجده يتلقى منذ حداثة سنه قواعد وترجمة اللغتين اليونانية واللاتينية اللتين اهتم بتعلمهما بشغف كبير ولا سيما وقد درس

(١) Aaron, **John Lock** p. 9.

في مدارس إنجلترا في ذلك الحين غير أن هذه الدراسة قد وجهت عنايته إلى مسألة اللغة فأخذ يحللها ويفسر ألفاظها، ويتعمق مضامينها.

فإذا كانت المعرفة هي جملة ما يوجد في ذهن الإنسان من أفكار، وهي تقوم على أساس الواقع الخارجي وليس من الضروري أن تقوم على أساس هذا الواقع، لذلك تعد اللغة شيئاً ضرورياً بالنسبة لاستكمال تحليلنا للمعرفة، وعلى الرغم من رفض لوك للأفكار الفطرية إلا أنه كان يرى أن اللغة مفطورة في الإنسان قد زوده الله بها[1] أي بالاستعداد لها، أما اكتساب لغة دون أخرى فهذا أمر مكتسب واللغة وفق هذا المفهوم لا تولد مع الإنسان بل إنه يولد وهو على استعداد للتعبير بها عن أفكاره، ولذا يمكن القول بأن اللغة مصنوعة صنعها الإنسان - ويذكر لوك أن للغة وظيفتان هما - التذكر والتعبير عن الأفكار[2] وحيث أن أتباع المذهب التجريبي وعلى رأسهم لوك يؤمنون بأولوية الوجود أولاً ثم التعبير عنه ثانية، ولما كانت اللغة تعبر عن الفكر أو المعرفة التي تعبر عن الواقع، ومن ثم فإنها تعبر عن الواقع بشكل غير مباشر.

أما في مجال الفلسفة فقد أثرى الفيلسوف آرائه بما اطلع عليه من أفكار فلاسفة عصره ولا سيما فلسفة الأفكار الواضحة عند رينيه ديكارت، وكان

---

(١) شاعت فكرة فطرية اللغة في الإنسان عند كثيرين من مفكري القرنين السادس والسابع عشر، ويعد فرنسيس بيكون أحد القائلين بها استناداً إلى تأثير الكتاب المقدس من أن الله قد خلق آدم وعلمه الأسماء وتعلم الأسماء هو العلم الأول. لأنه يحمل سر خضوع المسميات لمن يعرفها وينطق بها ولأنه يفترض من ثمة الاتصال بين الإنسان من حيث هو سيد، وبين الطبيعة من حيث هي مملكة تخضع له لكن الإنسان فقد هذه السيادة حين فقد المعرفة. وهو قد حرم من المعرفة ومن السيادة كليهما نتيجة لارتكابه الخطيئة الأصلية. وفكرة ارتباط المعرفة - معرفة الإسم - بالسيادة على المسمى فكرة قديمة قال بها الصينيون الذين يعتقدون حتى اليوم أن للكلمة تأثيراً عملياً في الشيء الذي تطلق عليه - دكتور حبيب الشاروني - فلسفة فرنسيس بيكون - دار الثقافة، الدار البيضاء - ١٩٨٣، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) عزمي إسلام - جون لوك - دار المعارف بمصر. ١٩٦٤ ص ١٢٨.

اهتمامه الشخصي، وقراءاته الفردية هما المصدر الوحيد لتنمية أفكاره فوجد في وضـوح الفلسفة الـديكارتيـة وجلائهـا ثورة على الفكـر في عصره الـذي تشبع بروح الفلسفة الأرسطية التي سادت العصر الوسيط ـ ومما يـذكر عن حيـاة لوك العلميـة واهتمامـه بالفكـر أنه قضى فتـرة نفي في (هـولنـدا) انكب فيهـا على القراءة والبحث واقتناء الكتب وذلك من دخل بسيط كان والده قد تركه له بعـد وفاته، بالإضافة إلى أجر سنوي محدود كان يتقاضاه من أسرة شـافتسبري وفي تلك الأثناء عكف لوك على البحث والدراسة ومراجعة مذكراتـه بعمق وتركيـز، ومما يذكر أنه راجـع أصول كتـابه «مقـال في العقل البشـري» «An essay concerning human understanding» وهو من الأعمال الهامة التي كتبها في حياته.

وقد أسهم لوك بنصيب وافر في إثراء نظرية المعرفة في جانبها التجريبي EXPERIMENTAL فعلى الرغم من أنه قـد أغفل خصـوبة المنهـج الريـاضي الذي احتذاه ديكارت، وإسبينوزا، وليبنتز (الفلاسفة العقليين) إلا أنه قد أسهم من جانب آخر في تنميـة نظريـة المعرفـة في صورتهـا الحديثـة فنجده يـطالب برفض المبادىء والأفكار الفطرية، ويدعو الناس إلى تأمل فكرها وتعميقه، وقد دفعته هذه الفلسفة إلى الاهتمام بـاللغة فـأخذ يحللهـا ويحاول تفسيـر ألفاظهـا ومعانيها، فميز بين الصفات الأولية والصفات الثانويـة، كما قـام أيضاً بتحليـل فكرة الجوهر وطبق المنهج التجريبي الاستقرائي في مجال فلسفته أسوة بعلماء وفلاسفة عصره أمثال بيكون، وهوبز، ونيوتن، وبوبل، وسيدنهام وغيرهم.

وفضلاً عن اهتمامه بمجالات اللغـة والفلسفة والعلم والتـربية والسيـاسة فقد اهتم بالطب بصفة خاصة حيث دفعه اعتلال صحتـه منذ طفـولته إلى مثـل هذا النوع من الدراسة في محاولة للحفاظ على حياتـه، وقد شجعتـه صداقتـه بـالطبيب تـوماس سيـدنهام على هـذه الـدراسـة وكـان الأخيـر ممن يـرفضـون الأسلوب التقليـدي في ممارسـة الـطب، وينـادي بـالاعتمـاد على المـلاحـظة OBSERVATION في ممارسة العلاج، وربما يكون هذا الاتجـاه في ممارسـة

الطب قد أثر على لوك في صياغته لفلسفته التجريبية[1] فدرس الطب عملياً على نفقته الخاصة في الجامعة، وحصل بصعوبة على درجة علمية فيه في عام ١٦٧٥ استطاع بمقتضاها أن يمارس مهنة الطب عملياً لكنها لم تصبح مهنته الرئيسية بل كان يزاولها من حين لآخر، وتعد رواية إنقاذه لحياة صديقه لورد شافتسبري[2] Shaftesburyأحد العلامات الرئيسية على طريق اهتمامه بالطب العملي، فقد أجرى للورد عملية جراحية أنقذ بها حياته كان من نتائجها أن كسب ثقته فأوكل إليه بشئون أسرته، كما عهد إليه بإدارة سكرتارية مستعمرة أمريكية استطاع لوك أن يمارس في صياغة دستورها ما ولع به من مبادىء حب الحرية، واحترام حقوق الإنسان إذ نص فيه على آراء جديدة تضمنت مبادىء الحرية والتسامح الديني.

أرسل لوك بعد ذلك في بعثة دبلوماسية في عام ١٦٦٥ مارس فيها السياسة عملياً، حيث عمل سكرتيراً لهذه البعثة برئاسة سير والترفان Sir Wal-ter Vaneالتي سافرت إلى حاكم براندنبرج تطلب منه التحالف معه أو إلتزام الحيدة في حرب هولندا، ومن ممارساته السياسية أيضاً أنه اختير للذهاب إلى أسبانيا لشغل منصب سكرتيرا للسفير عام ١٦٦٦، كما أختير عضواً في الجمعية الملكية عام ١٦٦٨، وقد اكتسب الفيلسوف الكثير من الخبرات السياسية في هذا المجال. كما حركت فيه المشاعر الإنسانية، ومبادىء الحرية والمساواة والحق والعدل التي كشفت عنها مؤلفاته السياسية فيما بعد.

أما في مجال السياسة وهي من المجالات التي أولاها لوك عناية خاصة فقد كان ثائراً سياسياً، وصاحب آراء ومبادىء في الحرية والمساواة، وقد

---

(١) د. محمد علي أبو ريان ـ الفلسفة الحديثة ـ دار الكتب الجامعية ـ طبعة أولى ١٩٦٩ ص ١٠٨.

(٢) التقى لوك بلورد آشلي Anthony Ashley cooper عام ١٦٦٦ صدفة في أكسفورد وبعد عام واحد فقط أصبح لوك من أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه ومن أكثرهم تمتعاً باحترامه بوصفه طبيبه الخاص والمستشار الخاص في المسائل العامة. Aaron, p. 18.

احتمى في هذا الموقف السياسي باسم صديقه لورد شافتسبري الذي أسهم بدور كبير في ميادين السياسة والأخلاق والاجتماع، كما كان من بين المؤثرين سياسياً واجتماعياً في عهد شارل الثاني Charles II ملك إنجلترا. ويبدو أن مفهوم عصره كان لا يشجع على الأعمال السياسية والثورية فكان المدافع عن الحرية مهاجماً للسياسة، بل ومارقا عن الدين، ولما كان لوك ثائراً متحمساً فإن حماية صديقه شافتسيري ومساندته له في آرائه السياسية والثورية كانت واحدة من العوامل التي أمنته شر السلطة وساندته فترة من الزمن، لا سيما وأن صديقه كان مقرباً للملك فقد عمل حاملاً لأختامه عام ١٦٧٢.

وقد تضمنت كتابات لوك السياسية تبريراً فطرياً للآراء السياسية التي يعتنقها الذين يبغون التخلص من حكومة «آل ستيوارت» المستبدة المتعسفة حتى يستبدلوها بملكية محدودة السلطات.

وجدير بالذكر أن الفيلسوف قد خصص بحثيه عن الحكومة لشرح وتفسير وتفنيد الأوضاع السياسية في بلاده وكان هدفه «تطبيق نظرية الحكم المطلق» التي اختلفت عن وجهة نظر هوبز في السلطة. بل عبرت عن السلطة الأبوية وهي السلطة الشبيهة بسلطة الأب على أبنائه. والتي تستمد مباشرة من السلطة التي منحها الله لآدم.

ويحاول لوك في بحثه عن الحكومة أن يبحث في مسألة السلطة الأبوية من ثلاث نواحي فيشير إلى:

أولاً - أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة أو على الأقل عندما يبلغون سن الرشد[1].

ثانياً - أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة للعلاقة بين الأب وأبنائه.

---

(١) O, Connor D - J, J, locke d 6.

(١) Locke. **Second Treatise on civil governement** P 52 — 35.

ثالثاً ـ أنه من الصعوبة الشديدة تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبـوية من آدم إلى الملك شارل الثاني. ويحاول لوك في بحثه الثاني أن يـوضح رأيـه الخاص في هذه المسألة.

وفي عرضه لمبادئه السياسية يتبع لوك التقليـد شبه التـاريخي الذي كـان متبعاً في عصره، فيتصور أن المجتمعات قد ظهرت باعتبارها حالـة من حالات الـطبيعة الفـطرية[1] ونتيجـة للعقد الاجتمـاعي الذي اتخـذه الأفراد مشتـركين للخضوع لحاكم، أو عدة حكام في سبيل الحصول على مصالح بعينهـا. لكن هوبز قد دلل على أن الحاكم في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلا حاكماً مطلقاً وإذا كان لابد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقة فعالة، فـلا بد أن يتمتع الحاكم بسلطة مطلقة فوق الجميع تتميز بما يلي:

أولاً: أن يتمتـع الـحـاكم بحقـوق محدودة كغيـره من النـاس بـواسـطة قـانـون الطبيعة.

ثانياً ـ أنـه قد فـوض السلطات على أنها ضـرب من الثقة تستخـدم لخير أفـراد المجتمع، وبالتالي يمكن إسترداد تلك السلطات إذا زالت الثقة.

وعلى الرغم من أن لوك كان معارضـاً لنزعـة السلطة المطلقـة إلا أنه لم يكن بـالطبـع ديمقراطيـاً بأي معنى من المعـاني، فضلاً عن أنـه لم يكن على إيمان يخلو من النقد بـالمجالس المنتخبـة، وأقل من ذلـك إيمانـه بالجمـاهير عـامة كمـا أنه لم يكن يعتقـد بضـرورة وضـع السلطة في أي مجتمـع في يـد شخص أو مجمـوعة أشخـاص كما كـان يعتقد هـوبز؛ ويـرجع ذلـك لاعتقاده بعقلانية السلوك على عكس هوبز.

بعد أن أبرزنا دور لوك في مجـال العمل السيـاسي نعود لنبين مجهـوداته في مجال الأخلاق الـذي يتسم بالـطابع العملي، حيث يؤكـد على الغايـة من

---

(١) Ibid., p. 19 - 20.

الفعل الأخلاقي والأهداف التي يسعى لتحقيقها، وأنه يجب على الإنسان أن يمارس سلوكه الأخلاقي على أكمل وجه من حيث أن لديه قدرات تمكنه من بلوغ ذلك. وإن كانت هذه المعرفة تتوزع على الناس بنسبية وتفاوت. وفي هذا الموقف الأخلاقي العملي نجد إتفاقاً بين لوك وديكارت من حيث منادتهما بتقرير غاية السلوك الأخلاقي وأهدافه غير أن الأول ينتقل بعد ذلك إلى إقامة علم نظري للأخلاق ينتقل فيه من منطق الواقع (الأخلاقي) إلى منطق الرياضيات النظري في مجال الدراسات الأخلاقية، وهو بذلك يربط بين مناهج الرياضة والدراسات الأخلاقية النظرية بما يسمح بإقامة نظام من الأخلاق مؤسس على المعرفة الحدسية أو البرهانية.

ويختلف النسق الأخلاقي عند لوك في هذا الصدد عن مذهب الأخلاق كما ورد عند دافيد هيوم David hume الذي ينظر إليها بوصفها علماً تجريبياً يتميز بالنسبية، ويرتبط بالدراسات السيكولوجية لأنه يستند إلى الغريزة، ويعتمد على المشاركة أو التعاطف بين البشر لتحقيق سعادتهم ومنفعتهم.

ووفقاً لذلك تقوم الأخلاق عند هيوم على تحليل الانفعالات والعواطف لمعرفة نتائجها التجريبية، لذلك تنتفي في فلسفته الأخلاق النظرية وتحل محلها الأخلاق النسبية التجريبية.

وفضلاً عن آراء لوك في المجال الأخلاقي نجدهينشر أفكاره في التربية ويضمنها كتابه «آراء في التربية Some Thoughts concerning Education وقد نشره عام ١٩٦٣ [١] مدافعاً فيه عن حق الفرد في حريته الشخصية والفكرية، ومنادياً باستقلال التعليم عن الكنيسة، وعن الحكومة أيضاً. وهو يقترح في رسائله لكلارك بعض الأفكار التي تبناها عن الفيلسوف روسو وعدلها وأخرجها

---

(١) وكان هذا الكتاب يشتمل على مجموعة من الرسائل أرسلها لوك إلى صديقه إدوارد كلارك Edward Clarke.

في صورة جديدة في مؤلفه «إميل Emile أو في التربية» ويمكن أن نوجز آراء لوك وأفكاره في التربية في النقاط التالية وهي:

١ ـ محاولة إدخال مناهج جديدة للتعليم تختلف عن المناهج الروتينية القديمة التي كانت متبعة في المدارس في ذلك الحين.

٢ ـ محاولة إمداد التلاميذ في المدارس بآخر تطورات العلم في عصره.

٣ ـ التأكيد على أهمية العنصر الأخلاقي في التربية السليمة ولهذا فقد حرص على تزويد التلاميذ بالقيم والفضائل الأخلاقية.

٤ ـ الاهتمام بالصحة الجسمية، والإيمان بأن العقل السليم في الجسد السليم [١].

٥ ـ رفض استخدام وسائل الإرهاب والتخويف في عملية التعليم حتى يشب الطفل متمتعاً بالمقومات الكاملة للشخصية. كما رأى أن تعليم المبادىء القويمة [٢] لا يتم إلا عن طريق القدوة الحسنة والمثال الطيب وليس بسرد الموعظة والإرشاد.

٦ ـ عدم الاهتمام بدراسة اللغتين اللاتينية واليونانية [٣].

ومن النظر إلى تلك المفاهيم التربوية التي نادى بها لوك نجد بينها وبين قواعد وأصول التربية المتبعة في العصر الحديث الكثير من وجوه الشبه فالوسائل التربوية الحديثة تتبع نفس المنهج الذي كان ينتهجه لوك في مسار العملية التعليمية والتربوية في المدارس.

وبالإضافة إلى نشاط لوك في المجالات الفكرية المتنوعة فقد أتاحت له

---

(١) Locke, the sound mind in the sound Body p. 150, (from **Some thoughts concerming education**).

(٢) Ibid p. 73.

(٣) Ibid p. 69.

أسفاره فرصة التعرف على رواد الفكر في عصره فقد غادر إنجلترا إلى فرنسا في عام ١٦٧٥ وظل بها أربع سنوات تعرف فيها على نيقولا مالبرانش، وبير نييه، وتوماس هيربرت، الذي صار فيما بعد ايرل أوف بمبروك والذي أهداه لوك كتابه «مقالة في العقل البشري» كما تأثر كثيراً في أثناء وجوده بفرنسا بتلاميذ جاسندي Gassendiوقرأ الفكر الديكارتي الذي شغف به ولما عاد بعد إقامته في فرنسا إلى بلده انجلترا وجد أن المناخ السياسي لا يناسبه إذ حرم من نشر كتبه التي رأت فيها السلطة حماساً زائداً وخروجاً عن مناهج الكتب المقدسة (١).

وكان القبض على شافتسبري ومحاكمته بتهمة الخيانة من بين الأسباب التي دفعت لوك للفرار من إنجلترا واللجوء إلى هولندا في عام ١٦٨٣ (هذا البلد الهادىء الجميل على حد قول ديكارت) وعلى الرغم من أن معظم مؤلفاته ظهرت هناك إلا أنه لم يشعر بمعنى الاستقرار الكامل في هذا البلد الذي أحبه الفلاسفة ورجال الفكر لأن حكومته كانت قد وضعت اسمه في القائمة السوداء وطالبت هولندا بتسليمه إليها مما اضطره إلى محاولة التستر وإخفاء شخصيته تحت إسم مستعار هو دكتور فان در لندن Dr van Derlinden (٢). وبعد هجرة طويلة عن بلده عاد لوك إلى إنجلترا بعد نجاح ثورة ١٦٨٨ وتولى وليام أورانج عرش البلاد، وتوفي بعد رحلة كفاح وعمل في منزل أسرة ماشام التي كان يقيم عندها بصفة دائمة وذلك في عام ١٧٠٤ أو بعد عامين من عزل الملكة آن.

د ـ مؤلفاته :

كتب لوك مؤلفات عديدة في شتى موضوعات المعرفة الإنسانية في

---

(١) Maurice cranston, **Locke on politucs religion and education** - p. 3. N. Y. F. E. 1965.

(٢) Maurice cranton, p. 13.

نظرية المعرفة، والسياسة، فضلاً عن الأخلاق، وكذلك التربية والدين وغيرها من مؤلفات.

وهذه قائمة بمؤلفات الفيلسوف مع تاريخ صدورها، وفكرة موجزة عن موضوعاتها ومناسبات ظهورها: ـ

١ ـ «المقالة في العقل البشري»

An Essay concerning human understanding

وقد ظهرت المسودة الأولى من هذا الكتاب الهام في نهاية عام ١٦٦٧ وكانت بعنوان:

An Early Draft of locke's , together with excerpts from his journals.

أما المسودة الثانية للمقالة فقد ظهرت في عام ١٦٩٠ تحت عنوان.

An Essay concerning the understanding knowledge opinion and assent.

وقد ظل لوك منذ عام ١٦٧١ يؤلف في مسودتيه القصيرتين وتوسع فيهما على مدى ما يقرب من عشرين عاماً حتى عام ١٦٩٠، وهو تاريخ ظهور أعظم أعماله «المقال في العقل البشري» ثم ظهر بعد ذلك في طبعة رابعة عام ١٧٠٠ وعلى الرغم من ظهور المقال في صورة مهوشة، ضخمة، مليئة بالتكرار مما يدل على إنه قد كتب على فترات متباعدة إلا أنه قد صيغ بأسلوب عالم كبير، وفيلسوف متزن واضح، فأصبح المؤلف الرئيسي والشهير للوك منذ عصره وحتى الآن[1] وينقسم هذا المؤلف الضخم إلى أربعة أقسام يبحث في الأول نظرية الأفكار والمبادىء الفطرية، أما الثاني فيتناول فيه مصادر الفكر الإنساني، ويعرض في الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة، أما القسم الأخير فيبين نظرية المعرفة. وقد أثير حول كتابه المقال ثمة نقد منها إنه لم يكن

Alexander campell Frasser. **J. Locke. an** Essay. p. 1. (١)

حريصاً على كتابة تفصيلات وقائعه، كما لم يكن دقيقاً في التوصل إلى النتائج التي ينطوي عليها موقفه[1] .

٢ ـ رسالة في التسامح :

«Aletter concerning Tolerations ».

ترجمها W. M popple عن الأصل اللاتيني التي كتبت به تحت عنوان :

«E istola de Iolerantia ad clarissimum virum»

وقد ظهرت بلغتها اللاتينيـة وترجمت في عـام ١٦٨١ وبعدهـا نشر لـوك رسالة ثانية في التسـامح عـام ١٦٩٠ Asocond letter Concerning toleration ثـم نشر بعدها بعامين رسالة أخرى بعنوان «رسالة ثالثة في التسامح» «a third letter for toleration» وذلك في عام ١٦٩٢ .

وظهر له جزء من الرسالة الرابعة بعـد وفاتـه حيث لم يكن قد استكملهـا وكتاب سياسي آخر عن «الدسـاتير» وكـان قد أتمـه عام ١٦٧٣ ولـم يقم بنشـره فنشروا جميعاً بعد وفاته في عام ١٧٠٦ .

٣ ـ رسالتين عن الحكومة :

«two treatises of Government».

وقد ظهرت في عام ١٦٩٠، وتكرر ظهورها عام ١٦٩٤ . .

وتهتم مجموعة المؤلفات السالفة ببحث الموضوعات السيـاسية والثـورية التي كانت مثار بحث وتساؤل وثورة في عصر لوك، ويكفي أن نذكر أن تفكيره في كتابه «بحثان عن الحكومة» إنما قد دفعه إليه ما آل إليـه حالـه السياسي من شهرة وما اكتسبه من خبرة بالعمل السياسي وخاصة إبان قيـام ثورة المحـافظين

---

(١) A - D Woozeley, **John Locke** - Essay p. 31.

في عام ١٦٨٨[١].

٤ ـ بعض أفكار عن التربية:

«some Thoughts concerning Education »

وظهر من خلال طبعتين الأولى في عام ١٦٩٣ والثانية في عام ١٦٩٥ ويعرض فيه لأهم مبادىء التربية.

٥ ـ معقولية المسيحية:

Reas nabèness of christianity

وقد ظهر في عام ١٦٩٥ وكان لهذا المؤلف دفاعان عن رأي صاحبه ظهر الأول في عام ١٦٩٥ First Vindication أما الثاني Second Vindication فقد ظهر عام ١٦٩٧.

٦ ـ مجموعة كتب نشرت للوك بعد وفاته عام ١٧٠٦:

أ ـ كيف يعمل العقل

of the Conduct of the Understanding.

ب ـ دراسة لرأي مالبرانش في رؤية الأشياء في الله

An Examinatien of Malebranches opinion of seeing all Things in god.

جـ ـ بحث في المعجزات

A Discourse on miracles

د ـ جزء من رسالة رابعة في التسامح

Part of AFourthletter on Toleration

(وقد سبق ذكر هذا الجزء في أعمال لوك السياسية).

---

(١) A aron **John locke. p. 17.**

هـ ـ ذكريات تتعلق بحياة شافتسبري

Memoires relating to the life of Antony first earl of shaftesbury

٧ ـ وفي عام ١٧١٤ نشرت الآثار الباقية من جون لوك

The remains of John Locke [١]

---

(١) د. عزمي إسلام ـ جون لوك ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ص ٢٢١ .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

١ ـ مبحث المعرفة ـ رؤية عامة.

٢ ـ مفهوم مبحث المعرفة.

٣ ـ المدخل إلى نظرية المعرفة عند لوك.

١ ـ مبحث المعرفة : رؤية عامة :

قبل أن نوضح أنواع وحدود المعرفة عند لوك، يجدر بنا الإشارة إلى مبحث المعرفة بصفة عامة حتى يتسنى لنا تحديد مسلكه في هذا المبحث الذي يدور موضوعه حول إمكان قيام المعرفة وحدودها، ومبلغ صحتها، والطرق المؤدية إلى اكتسابها. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المبحث قد اختلط لفترة من الزمن مع مبحث الوجود، بيد أن ظهور حركات الشك قد أدت بالعقل الإنساني إلى البحث في أدوات المعرفة، ومسالكها قبل الخوض في مشاكل الوجود الحقيقية.

٢ ـ مفهوم مبحث المعرفة Epistem logie[١] :

يختص هذا المبحث بالطرق المتعلقة بالمعرفة، وهي ثلاثة يبحث الأول فيها عن إمكان قيام المعرفة، وحدودها ومدى صحتها. ويبحث الثاني في الطرق الموصلة إلى اكتسابها، أما الطريق الثالث فيبحث في موضوعات المعرفة، أو طبيعتها ويرتبط مبحث المعرفة بالوجود ارتباطاً وثيقاً عن طريق هذا المسلك ـ البحث في موضوعات المعرفة.

وقبل أن ننتقل إلى بحث موقف «لوك» في ضوء هذا المبحث يجدر بنا أن نوضح بإيجاز هذه الطرق الثلاثة التي يتكون منها هذا المبحث.

أ ـ إمكان المعرفة :

يختص هذا الطريق بإمكان المعرفة، وحدودها، ومدى صحتها، ويتناول المعرفة في هذا الطريق أتباع مذهب اليقين (الدجماطيقيين) (Dogmatisme)الذين يرون أن كل معرفة عقلية أو حسية صادقة تماماً. ويندرج تحت هذه الطائفة أصحاب مذهب اليقين من المعروفين بالنقديين

---

(١) Epistemologie - Epistemology.
(نظرية المعرفة ـ فلسفة العلوم).

(Criticisme)وهم الذين يرون ضرورة تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل الخوض في مسألة ما وراء الحس. كما يتابع نفس الطريق أتباع مذهب الشك (المتشككون) (scepticisme)الذين ينكرون المعرفة ويتعارضون في اتجاههم مع أصحاب مذهب اليقين، كما يذهبون إلى أن الفرد مقياس المعرفة، وهم ينقسمون إلى ثلاث طوائف هم: أصحاب الشك الهادم، والقائلين بنسبية المعرفة (Relativite de la Connaissance)، ثم اللاأدريون (Angosticisme)، أما الطائفة الثالثة فهم أتباع مذهب الشك المنهجي Doute Methodiqueوهذه هي الفرق، وأتباع المذاهب التي ينطوي عليها الطريق الأول من مبحث المعرفة المتعلق بإمكان قيامها وحدودها ومدى يقينها.

ب ـ مسالك المعرفة:

يختص هذا الطريق بالبحث في الطرق الموصلة إلى اكتساب المعرفة، وهو يتصل بمشكلات الإحساس، والخيال، والذاكرة، ومشكلة الإدراك العقلي، وكذلك الحدس بأنواعه المختلفة.

وتنقسم الآراء في هذا الطريق إلى ثلاثة اتجاهات كذلك هي اتجاه العقليين، واتجاه الحسيين، ثم النقديين، أما العقليون فيرون أن العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة، في حين يرى الحسيون أن الحس هو المصدر الوحيد لها، أما النقديون وهم أتباع الاتجاه الثالث فيردون المعرفة إلى الحس والعقل معاً، ويحددون دور كل من الطرفين فيها [١].

جـ ـ طبيعة المعرفة:

أما الطريق الثالث من مبحث المعرفة فإنه يتعلق بدراسة طبيعتها. أي حقيقة موضوعها. وينقسم الفلاسفة في هذا الموضوع إلى أربع فرق هي

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها، ومبادئها، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨ ص ٢٠٦.

الـواقعيون ثم المثـاليون، وأصحـاب المثـاليـة المتعـاليـة، وأصحـاب مـذهب الظواهر.

ويـرى الواقعيـون أن موضـوع المعرفـة مستقـل عـن قوانـا العارفـة. أمـا الفريق الثاني (المثاليون الذاتيون) أو (التصوريون) فيرون أن موضوع المعرفـة مطابق لأفكارنا. في حين يرى الفريق الثالث الذي يمثله أتباع المثالية المتعالية أن موضوع المعرفة يجاوز نطاق الحس، والتجربة في حين يرى الفريق الـرابع لأتباع مذهب الظواهر أن موضوع المعرفة ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه ليس أفكارنا كذلك، لكنه يرجع إليها بطريقة معينة.

٣ ـ المدخل إلى نظرية المعرفة عند لوك:

ينصب اهتمام جون لوك على البحث في أصل المعرفة الإنسانية ويقينها وحدودها. وقد رأى أن على الفلاسفة ألا يتجاهلوا العلوم الطبيعية بل يجب أن يضعـوا نصب أعينهم تأثيـر الكشوف العلميـة على فلسفـاتهم بـل وعلى الآراء العـاديـة التي تعبـر عن الـذوق (الفـطري)، وأن الحكم على العـالم يجب أن يكون في نفس درجة حكم العالم الطبيعي عليه، وهذا الرأي يشبه الفكرة التي سـادت العصر الـوسيط عن (الماهيـة الإسمية للجـوهر، والتي تعني الصفـات الملحوظة التي تحدد الإستعمال العـادي لإسمها الخـاص ولا شيء عدا هـذه الصفـات، أما المـاهية الحقيقيـة فـإنهـا تتـألف من جهـة أخـرى من التـركيب الفيـزيقي لأجزائهـا غير المحسـوسة. ومن هـذا المفهـوم يؤسس لـوك مـوقف فيزيقي أو جزئي من المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية مطلقة وهذا هـو الموقف، الذي نقده باركلي G. Berkely [1] بشدة عند لوك على الرغم من أنـه

---

(١) باركلي George Berkeley فيلسوف اللامادية Immaterialism ولا يعني هذا المسمى أن مذهبه ينكر المحسوسات، وإلا لما أدركناها كمـا أنه لا يحـول الأشياء إلى معـاني، بل العكس يحـول المعاني إلى أشيـاء، فـالشيء ليس لـه وجـود مـادي مستقـل عن إدراك الإنسـان لـه، غيـر أن مـذهب باركلي ينتهي بـه إلى ضـرب من المثـالية القـريبـة من=

ظل منذ القرن السابع عشر يمثل إضافة جديدة ومبتكرة للنـظرة العلمية الـواعية للعالـم وسمة بارزة من سمات النهضة الأوروبية.

أ ـ صورة العالم في فكر لوك:

يـذهب لـوك إلى أن العـالم الفيـزيقي يتكـون من كثـرة لا متنـاهيـة من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات أو «جزئيات لا محسوسة» تدرك على أنها أجسام غاية في الصغـر. ويعمل هـذا النظام المـادي الطبيعي بصـورة آلية ويمثل الواقع أو الدافع علة حركة هذه الأشيـاء التي تعمل في الـطبيعة ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء العادية باعتبارها آلات وعلى نحو ما أشار لوك إلى هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية فقد أشار إلى وجود نـوع آخر من الجواهر اللامادية التي يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية جزئيـة هي الأجسـام الإنسانيـة، ويذكـر أن أعضاء الـحس تتنبـه بطريقـة آلية فتحـدث في الإنسـان إحساسـات مختلفة يشعـر بها أو قـد تحـدث في ذهنـه أفكـاراً معينـة يسميها لوك بأفكار الإحساس التي يضع في مقابلتها أفكاراً أخرى هي ما تعرف بأفكار التأمل.

معنى ذلك أن لوك قـد صنف الأفكار إلى نـوعين في الذهن يـرجع كـل

---

* الأفلوطينية حينما يتصور أن هذا العالم موجـود في العقل الإلهي الـلامتناهي، وبـاركلي فيلسوف مثالي يرجع الوجود إلى الإدراك Perception فوجود الأشيـاء يعني إدراكها إذ لا وجـود لغير المـدرك ولذلـك فإن المـادة عنده لا تـدرك في ذاتها بـل تمثل معنى مجـرد فحسب (لا يمكن تصـوره بـدون كيفيـاتـه)، بهـذا النص يـرد بـاركلي على لـوك وعلى ديكارت أيضاً، فهو يرفض أن تكون الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة ثانوية أو ذاتية من حيث وجودها بالنسبة للناظر أو المتذوق فحسب إذ أن الحرارة ليست في الجسم بل في الشيء الـذي يحس والدليـل على ذلك أن الشيء الـذي يبدو لي صغيـراً حين أنظر إليه من بعد كبير قد يبدو لي كبيراً حين أقتـرب منه وهنـا ينكر بـاركلي الكيفيات الأوليـة والثانوية ويبقى على فكرة واحدة وهي أن العالـم مجموعة أفكار، ومعنى ذلك أن الأشياء إنما توجد قياساً على عقل يدركها (Berkeley Treatise para 3).

Frederiek copleston S, J. **A History of philosophy** vol. 5, p. 11 - 31.

منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة، التي تكون على نوعين أحدهما خارجية EXTERNALموضوعية OBJECTIVEمصدرها الحس الظاهر SENSATION[1] . والثانية داخلية Internalذاتية SUBJECTIVEمصدرها التفكير Reflection[2] . ولا يعني ذلك أن الأفكار التي توجد في العقل يكون مصدرها الأولى دون الثانية، بل يرجع مصدرها إلى التجربة الخارجية والتأمل الداخلي. ووفقاً لذلك ترد المعرفة برمتها إلى الحس[3] .

AN Essay Book II chap 23 p: 178.(١)

Ibid.(٢)

Morris. Gr. **Locke, Berkeley and hume** Oxford, University 1931. p. 34.(٣)

ب ـ لوك والخبرة الحسية (مصادر المعرفة):

رأينا مما سبق كيف حلل لوك الخبرة الحسية إلى مصدرين أساسيين هما أفكار الإحساسات وأفكار التأمل (الإستبطان) ـ كما أكد على رد المعرفة كاملة إلى الحس فهو يتصور أن العقل صفحة بيضاء Atabula Rasa يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق»[1] فهو مثل صفحة بيضاء تبدو خالية تماماً من كل كتابة عليها، وخالية أيضاً من أي أفكار، ونحن الذين نملأ صفحة العقل الخاوية البيضاء بما تمده لنا حواسنا عن أشياء العالم الخارجي. وبهذا الموقف يعد لوك مؤسس المذهب التجريبي في الفكر الفلسفي الحديث.

ولا يعني قول لوك بخلو العقل إلا من أفكار الحواس أنه يقف سلبياً في عملية المعرفة، بل على العكس فإنه يتضمن إستعدادات كبيرة، وعمليات دقيقة، من تذكر وتخيل وتصور ومقارنة وقدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب والتشخيص والتجريد، وهي ليست عمليات مكتسبة مثل الأفكار من خارج العقل، بل هي أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاتها.

ولكن كيف يتسنى للأشياء المادية التي تحسها حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار في أذهاننا؟

يقول لوك إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء، كما تشعر اليدان بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طرق التذوق وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا[2]، ويحدث بعد الرؤية أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء

---

(١) An Essay. p 160.

(٢) An Essay, Book II ch 8 para 26 p. 18.

على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ ومن ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة صلابته أو ليونته وغير ذلك من أمور.

يرى لوك أننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كاف من حيث أنها تعزى إلى الله، وتتم بفضله ومن ثم فلا ينبغي علينا الخوض في مسائل أكبر من مستوى معرفتنا الإنسانية يكفينا أن نعرف فحسب كيف تتكون الأفكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فسيولوجية سيكولوجية يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تخص مجال الفلسفة. وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نجمل موقف لوك من الخبرة الحسية على الوجه التالي:

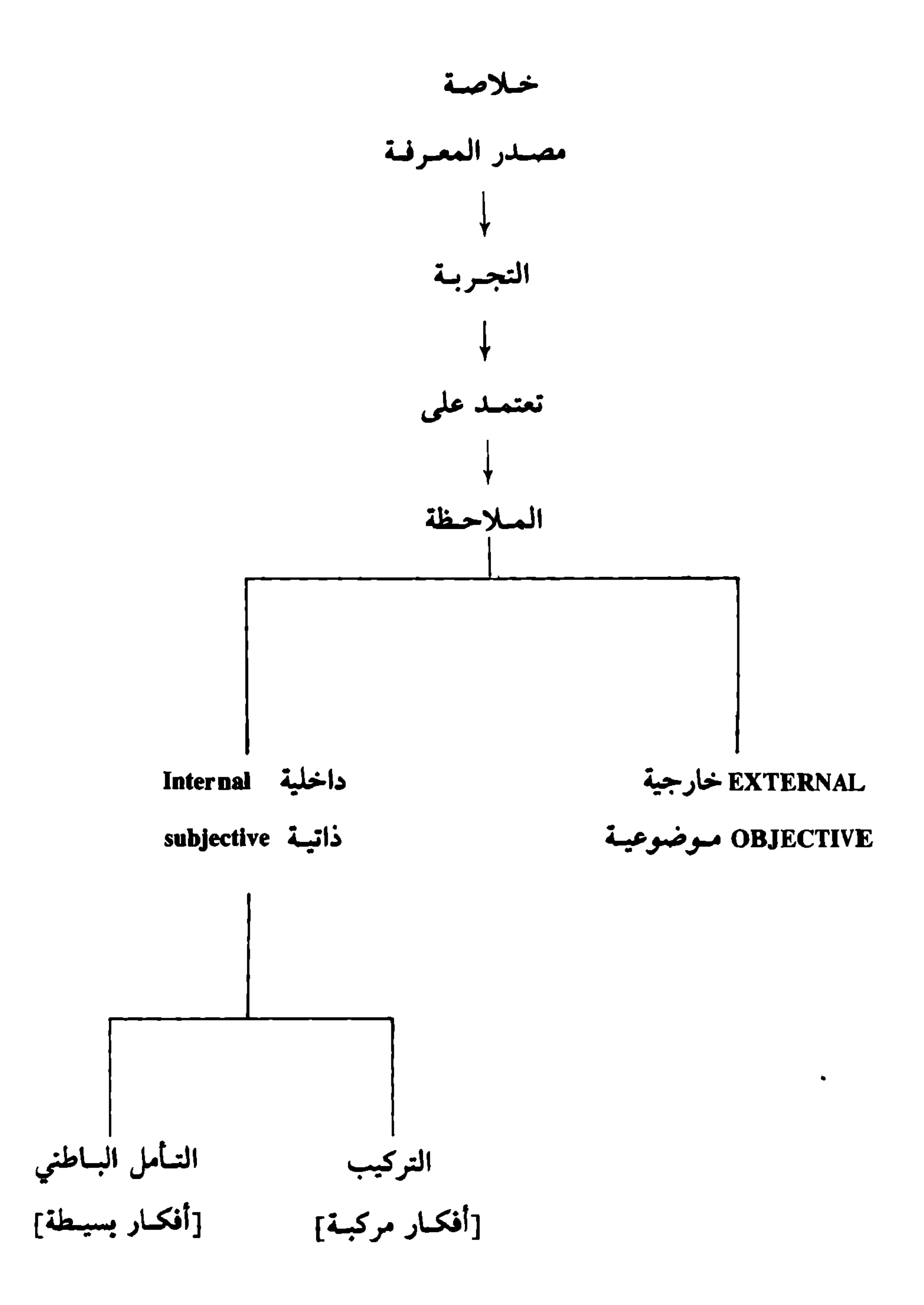
أولاً: وجود شيء مادي جزئي محسوس.

ثانياً: إدراكه بواسطة حاسة إنسانية (بصر ـ سمع ـ شم ـ لمس ـ تذوق).

ثالثاً: ترجمته عن طريق مراكز الإحساسات في المخ في ضوء صفاته الحسية كاللون والطعم والرائحة والصلابة والليونة والشكل.

رابعاً: تكون فكرة في المخ (الذهن) عن هذا الشيء.

أما أفكار التأمل أو الإستبطان فهي تلك الأفكار التي تنتج لنا بعد عملية التأمل في الأشياء التي سبق أن أدركناها عن طريق الحس فمثلاً عندما نرى تفاحة حمراء، أو ليمونة صفراء، ونقر بأن لونها أصفر فنحن في هذا التقرير إنما نكون قد قمنا بعملية تأمل واستبطان داخلي لهذا اللون الأصفر ولذلك يصبح الإدراك الحسي باعتباره حصيلة عقلية فكرة من أفكار الاستبطان، وهناك كثير من الأفكار تتعلق بقدرة الإنسان على التصور والتأكد، والتخيل، والشك، وغيرها من قدرات وملكات تخص العقل.


خلاصة
مصدر المعرفة
التجربة
تعتمد على
الملاحظة
EXTERNAL خارجية
OBJECTIVE موضوعية
Internal داخلية
subjective ذاتية
التركيب
[أفكار مركبة]
التأمل الباطني
[أفكار بسيطة]

نقد:

رأينا كيف قسم لوك التجربة إلى نوعين هما: حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التي تأتي من الخارج، وتأملية توجد في ذهن الإنسان، وتعني العمليات العقلية التي تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتي، والمقصود بالعمليات العقلية تلك التي تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويمثل وجود التجربة الباطنية اختلافاً كبيراً بين معنى التجربة عند لوك ومعناها عند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا في اتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال توماس هوبز الإنجليزي وكوندياك الفرنسي بينما نجد أن لوك قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصري الحس والفكر معاً، ويجب ملاحظة أن توسعه في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً إلى الاقتراب من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي الذي سبق أن رفضه وخاصة ما يتعلق بمشكلة الأفكار والمبادىء الفطرية، وكذلك المعرفة الأولية، وقد أدى به ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحي أو المادي الذي تصور وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلي.

والأمر الذي لا شك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، فأصبحت الذات في هذه الحالة موضوعاً لنفسها وعلى الرغم من إشارته للأفكار الميتافيزيقية، أو التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها[1] فقد كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة عنده.

---

(١) Russel. B. **History of Western philosophy** London Allon unwin fourth Edition 1954, p. 633.

جـ ـ رفض لوك للأفكار والمبادىء الفطرية :

يعالج لوك في الجزء الأول من مؤلفه «مقال في الفهم الإنساني» نظرية الأفكار والمبادىء الفطرية (النظرية والعملية) فيرفضها بشدة مؤكداً على أولوية المعرفة الحسية التجريبية.

وقبل أن نخوض في معالجة هذه المشكلة يجدر بنا أن نعرض في عجالة سريعة لعدد من الموضوعات المتعلقة بالمبادىء الفطرية مثل تعريفها وعرض نشأتها التاريخية، ثم موقف لوك منها.

١ ـ معنى الأفكار الفطرية :

تعني هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي : أن الإنسان يولد وفي عقله مجموعة من الأفكار تمثل أصول تفكيره وسلوكه في مراحل حياته المختلفة.

٢ ـ تاريخ النظرية :

لنظرية الأفكار الفطرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان فنجد أفلاطون يذكر في محاورة «فيدون» Phaedo مسألة خلود النفس وكيف أن النفس أزلية أبدية كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والأشباح) وهكذا عاشت النفس منذ الأزل في عالمها حيث عرفت قيم الحق والخير والجمال، كما عرفت معاني الفضيلة والسعادة، ثم هبطت بعد ذلك من هذ العالم العلوي لترتبط بالجسد موطيء الغرائز والشرور فسجنت فيه، وحجبت عنها المعارف السابقة، ومن ثم أصبحت المعرفة عند أفلاطون هي التذكر، تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية ثابتة، والتذكر كما يعرفه أفلاطون ليس سوى عملية «لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال»[١].

---

(١) محاورة فيدون ـ أفلاطون ـ محاورات أفلاطون : ت د. ذكي نجيب محمود ـ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨.

وفي محاور مينون Menoيذكر أفلاطون أن المعرفة التي حصلتها النفس من قبل في عالم المثل تتبدى عندما يوجه شخص ما إلى آخر سؤال صحيح فإن إجابته ستكون صحيحة ذلك يعني أنه نفسه كان على علم مسبق بالحقائق والمثل وبذلك يؤكد على وجود الحقائق الأبدية الفطرية في الإنسان الذي ما أن يوجد حتى توجد معه الروح التي عرفت كل الحقائق الخالدة؟ وما عليه إلا أن يكتشف ما في نفسه من قبل.

أما أرسطو الذي كان أكثر واقعية وميلاً إلى استخدام الحواس والتجربة الحسية في الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادىء العقلية الأولية Aprioriالتي ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة والوضوح الذاتي ولا تحتاج إلى برهان على يقينها(١).

وعند أرسطو ترد الفكرة إلى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها ولا نستطيع ردها إلى ما هو أعم منها وهي مبادىء الذاتية Identityوالتناقض Contradictionوالثالث المرفوع Tiers exclu، وهي قبلية أو مبادىء أولى First principlesلا يمكن أن يقام على صحتها برهان(٢)لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية، كما تمثل الأساس الأول الذي تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة، لما تتميز به من الضرورة والوضوح الذاتي.

وفي العصور المدرسية اعتمد البحث في نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادىء فطرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لا ستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادىء الرياضية كمبادىء (الكل مساو لمجموع أجزائه - أو الكل أكبر من أي جزء من أجزائه)(٣): وكانت مجموعة المبادىء والمعارف الأولية لا تخص علم واحد

---

(١) Aristotle **Metaphysics** ,Book, chlv p, 125 translated by John Warring tom London 1956 Every man's library No 1000. p. 37.

(٢) Ibid.

(٣) عزمي إسلام - جون لوك - دار المعارف بمصر - نوابغ الفكر الغربي - ١٩٦٤ ص ٢٤.

فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الإنسانية بوجه عام ولقد عرف المسلمون أيضاً هذه النظرية فذكرها الغزالي في الرسالة اللدنية كما أرجعها أفلاطونيو كمبردج إلى طبيعة الروح المتسامية غير المادية ـ كما ذكر سمث أما هنري مور Henry more فقد قال بخلود النفس وبأنها كانت تحيا في عالم أكثر رقياً وصفاءاً[1] قبل أن تحل في الجسد، وهو يقترب في هذا التصور من تصور أفلاطون عن خلود النفس وعالم المثل.

وفي القرن السابع عشر نجد ظهوراً لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت الذي قسم الأفكار في «التأملات» إلى ثلاثة أنواع فطرية Inées وعرضية Adventices ومصنوعة Factices كما شار بوضوح إلى «الأفكار الفطرية» عندما ذكر أن بعض الأفكار «مفطور في أي جبلت عليه» والبعض الآخر غريباً عني أي مستمد من الخارج بينما أن النوع الثالث مكون من تأليفي واختراعي الخاص[2]، وتعد نظرية الحقائق الأبدية عند ديكارت صورة من صور الأفكار الفطرية حيث كان يسميها أحياناً بالمعرفة الحدسية Intuitive التي ندركها مباشرة دون شك فيها، ودون اللجوء إلى خبراتنا الحسية، أو مقدماتنا المنطقية (وهذه هي نفس المعرفة التي ذكرها أرسطو باعتبارها إدراك مباشر يقيني).

ويقول ديكارت عن الحقائق الأبدية أن الله لم يخلق موجوداته الخارجية فحسب بل خلق أيضاً ماهياتها وجعلها كأنها حقائق مخلوقة لا يرجع وجودها لأي قوة علية ولما كانت الطبيعة عنده لا تنطوي على علل ثانوية فما الذي يحفظ وجود هذه الحقائق؟ هكذا يتساءل الفيلسوف.

يذهب ديكارت إلى أن الله خلق هذه الحقائق ويحفظ وجودها بالطريقة نفسها التي خلقها بها[3] وتتميز هذه الحقائق بثباتها وأزليتها كإرادة الله «كما

---

(١) نفس المرجع نفس الموضع.

(٢) ديكارت ـ التأملات عثمان أمين ـ التأمل الثالث ـ ص ٢٩.

(٣) Descartes **Lemonde, Oeuvres** A. t, tome 10, Paris 1909 chvll p 37.

تتميز بحرية مطلقة لا نسأل عنها إذ أنه يستحيل على عقولنا المحدودة المتناهية الإحاطة بقدرة الله»[1].

والحقائق الأبدية لا تستمد وجودها من الله عليا بحسب مبدأ الضرورة ذلك لحرية فعل الخلق الإلهي، كما أنها ليست صادرة منه بالضرورة صدوراً واعياً لأنها ليست جزء منه ولا تصدر عنه كما تصدر الأشعة من الشمس على ما ذكر أفلوطين Platon إذ أن ما يصدر عن الله على هذا النحو يكون صادراً بالضرورة فهو ما يخضع له كل شيء وكل قضاء وقدر.

ويتساءل ديكارت وهو يعرض لنظريته عن مدى اعتماد هذه الحقائق في وجودها على الله فيذكر أن وجودها يتوقف على إرادة الخالق، والقول بأنها لا تحتاج إليه في وجودها إنما يجعل من تصورنا لها على حد تعبير الفيلسوف كتصور اليونان لجوبيتر Jupiterوساتيرن Saturnوهذا يعني إخضاع الإرادة الإلهية للقضاء والقدر وفي هذا إستحالة لأن هذه الحقائق تخضع في وجودها لإرادة الله مثل سائر المخلوقات»[2].

وتتمثل الحقائق الأبدية في البديهيات الرياضية والمنطقية وكذلك حقائق العالم الطبيعي مثل قوانين الحركة التي خلقها الله وضمن ثباتها إلى الأبد، كما تتمثل فيما منحه الله للعقول منذ الميلاد من قدرة على معرفة الأفكار والمبادىء الفطرية السليمة، ولا يوجد بين التصورين سوى فارق بسيط هو أن ديكارت يرجع المبادىء الفطرية في الإنسان إلى مصدر إلهي خالد بينما يذكر أرسطو استعداد العقل الطبيعي دون أية إشارة إلى مصدر إلهي.

وتمتد جذور نظرية الحقائق الأبدية (الأفكار الفطرية) فنجدها تظهر بصورة أخرى في القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الألماني النقدي كانت E

(١) Lettre à Mersenne du 27 Mai 1630 **Correspondance** A - M Librairie felix alcan, paris 1936 tome p 135.

(٢) Lettre a Mersenne du 15 Avril 1630 A. M. p. 135.

Kant الذي نادى بنظرية الأفكار القبلية التي تعني أن بـالعقل أو بـطبيعته ذاتهـا توجد شروط ضرورية لإدراك الأشياء، وفهم ذواتنا والعالم الخارجي .

ويرى كانت إنـه لبس بالضـرورة أن تكون جميـع معارفنـا مستخلصة من التجربة Experience، فهناك معرفة مستقلة عن التجربة وغير مرتبطة أصلاً بأي انطباع حسي هي المعرفة الأوليـة الخالصـة المتقدمة على كل تجربة Apriori وهو يفرق بين هذه المعرفة الخالصـة وبين المعرفـة التجريبيـة التي يقول عنهـا إنها لاحقة أو متأخرة A POSTERIORI [١] .

والمعـرفـة الأوليـة هي الشـروط أو الأسس لكـل معـرفـة مـوضـوعيـة OBJECTIVE وهذه الشروط أو المبادىء القبلية تعد أشبه بطبيعة العقل التي لا دخل للحس فيها، فهي سابقة عليه، وأساسية له، وتـوجد في كـل إنسان منـذ ميلاده. كامنة فيه بحكم تكوين عقله الطبيعي في شكـل تصورات لا تـظهر إلا عند مواجهة العالم الخارجي كمقولات الجوهر والعليـة والضرورة والاستحـالة والإمكـان وغير ذلـك بعد أن عـرضنا للتـطور التاريخي لنشـأة نـظريـة الأفكـار الفطرية بداية من أفلاطون وأرسطو مروراً بـالقرنين السـابع عشـر والثامن عشـر عند ديكارت وكانت تنتهي إلى نظريـة الحدس INTUITION التي ذكـرها لـوك في فلسفته، وتتعلق بصورة ما بنظريـة الأفكار والمبـادىء الفطريـة التي رفضها كما نقد موقف القائلين بها وخاصـة ديكارت وليبنتـز فيذكـر في «المقال»: «أن الكثيرين يعتقدون في وجود الأفكار الفطرية ولو صح ذلـك لاستطاع البـدائيون والأطفال والمجانين وعامة الناس[٢] أن يعرفوا قانون الذاتية أو التناقض، لكننـا نرى أن هؤلاء جميعاً يفكـرون بطريقـة سليمة بـالرغم من جهلهم تمـاماً بهـذه القـوانين التي تؤدي إلى سلامـة الفكر، لـذلك فـالنـاس تستـطيـع أن تكتسب

---

(١) زكريا إبراهيم. كانت أو الفلسفة النقدية ـ مكتبة مصر ـ الطبعة الثانية ص ٦٢.

(٢) **An Essay, Book 1, ch II, sec 5, P 65.**

المعارف باستخدام قدرتها الطبيعية بدون حاجة إلى هذه المبادىء الأولية والقوانين الأساسية لكي تتم معرفتهم بالعالم[1] .

ذلك يعني أن جميع الأفكار التي تتكون في الذهن يجب أن ترجع إلى الخبرة الحسية أو التجربة Experience فعقل الإنسان عند الميلاد يكون - حسب تصور لوك - كأنه صفحة بيضاء خالية من أي أفكار، أو معاني ثم يبدأ بعد ذلك في تحصيل معرفته عن العالم وتكوين أفكار عنه، وهذا يعني أن الحس سابق على الفكر إذ أنه لا توجد في العقل فكرة واحدة لا يكون مصدرها حسي[2] لذلك فلا قيمة لمعارفنا الأولية ومبادئنا الفطرية ما دام أن حصولنا على المعارف الحقيقية يتوقف على التجربة والخبرة الحسية.

---

(1) Ibid.

(2) An Essay ' Book 1, ch IB, sec 3,'p. 60.

٣ ـ حجج لوك في رفض المعرفة الفطرية:

وسوف نعرض لرفض لوك وهجومه على مبدأ الأفكار الفطرية الذي عرض تفاصيله بإثارة وإحكام في الكتاب الأول من «المقال في الفهم الإنساني» حيث يتعرض لنقد الأفكار الفطرية، ثم يعرض لحجج دعاتها ويحاول الرد عليها ودحضها.

يعرض لوك وهو يرفض الأفكار والمبادىء الفطرية النظرية Speculative لحجتين يشمل الرد عليهما موقفه من المعرفة الفطرية الأولى: هي حجة الإجماع والثانية هي حجة استخدام العقل.

أولاً ـ حجة الإجماع General assent:

يعرض لوك لهذه الحجة، ثم يرد عليها، وينقدها؛ وترمي هذه الحجة إلى أنه ليس هناك شيء مسلم به أكثر من القول بوجود مبادىء معينة ـ نظرية وعملية يتفق عليها جميع الناس، ويتصورونها مستمرة وأبدية حملتها أرواحهم عندما أتت إلى العالم»[١] لذلك يجمع كثيرون من الناس على المبادىء والأفكار ويتفقوا فيما بينهم عليها، لكن لوك يرفض هذه الحجة وينقدها بدعوى أن مسألة إجماع الناس[٢] على مبادىء أو أفكار معينة أو إتفاقهم جميعاً على بعض منها لا يعني أنها فطرية أو أنهم ولدوا وقد حملتها أرواحهم وأتت بها من عالم آخر إلى عالمنا.

---

(١) **An Essay** Book 1, ch 11, sec 2, p 60.

(٢) **An Essay** B, ch II, sec 3, P. 39.

وهذا نص لوك:

(Universal consent proves nothing innate, this argument, draw from universal consent has this misfortune in it that ifit were true in matter of fact that thene were certain truths where in all mankind agreed, it would not prove them innate if there can be any other way shown how men may come to that universal agreement in the things they do condent in which Ipresume may be done) Essay.

ويسوق لنا لوك مثالاً على ذلك ببعض المبادىء التي اكتسبها في حين أنهم ظنوا أنها فطرية غير مكتسبة ويجملها في نوعين نظرية SPECULARIVE، وعملية Practical ويمثل الأفكار النظرية مبدأي فكرة الذاتية وعدم التناقض وهي مبادىء أرسطية كما يناقش لوك في نفس الفصل من المقال معنى كون الشيء هو نفسه وألا يكون في نفس الوقت[1]، فهذه المبادىء أساسية ومعروفة لدى الجميع فلا يصح لأحد أن يناقشها أو يجادل فيها فهي بينة الوضوح بذاتها، ويجب أن تجمع عليها جميع الآراء.

رأينا من قبل أن لوك قد أكد في المقال على أن النزعة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة بيد أنه مع ذلك يقبل بعض المبادىء النظرية مثل المسلمات أو البديهيات Axioms لكن هذه المبادىء لا تتصف بالأولية أي بالسبق على التجربة بمعناها الأفلاطوني أو الديكارتي بل هي ملازمة للتجربة وتمثل وظيفة العقل التي يدرك عن طريقها وضوح الأفكار وصدقها بقوة الحدس والبرهان مثل فكرة الذاتية التي تعد أساس العمليات العقلية الأخرى وقد افترض لوك فطريتها لما تتميز به من وضوح وتميز.

رفض الأفكار الفطرية (النظرية والعملية)

هاجم لوك دعاة القول بالأفكار والمبادىء الفطرية ولم يورد إسم اللورد هيربرت شيربوري Lord Herbert cherbury الذي ذكر خمسة مبادىء معروفة للجميع معرفة فطرية من بينها عبادة الله ضمنها كتابه «في الحقيقة» Deveritate مما تأدي بالكثيرين إلى تفسير هجوم لوك على أنه ضد شير بوري.

وتذكر بعض الآراء أنه كان يقصد بنقده أفلاطوني كيمبردج[٤] Cam-bridge platonists لدحض ما ظهر في فلسفات البعض منهم من إيمان بالمعرفة الفطرية مثل هنري مور، بينما يذهب الرأي الآخر إلى أن رجال الجامعات كانوا هم المقصودون بهذا النقد، ورأى فولتير أن لوك كان يهاجم ديكارت في

---

(١) Ibid.

المقام الأول، غير أن الإحتمال الغالب لهذا النقد كان موجهاً إلى أفلاطوني كيمبردج[1] سواء في جانبه النظري العملي.

وبعد أن يذكر لوك هذه الأفكار الأولية البديهية بالنسبة للعقول يشير إلى أنه بالرغم من أولية هذه المبادىء وضرورتها إلا أن هناك عقول كثيرة لا تعرفها كالأطفال Childrenوالمعتوهين Idiotsولما كان هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء، ولما كانت الأفكار الفطرية تتسم بالعمومية فإن عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة، إذ لو كانت الأفكار الفطرية والمبادىء عامة وشائعة وضرورية. لكانت قد عرفت بالنسبة لهؤلاء أيضاً، وإلا فما الذي يفسر جهل البعض بها.

يقرر لوك أنه لا حجة لمن ينادون بالمبادىء الفطرية ما دام أن هناك عدد من الناس لا يعلمون عنها شيئاً ولا يستخدمونها بعقولهم نظرياً يقول معبراً عن جهل بعض الناس بالقوانين النظرية: «أنني أتصور أن هذه المبادىء لا تلغى

---

(١) أفلاطونيو كيمبردج:
مجموعة من علماء اللاهوت الفلسفي الإنجليز كانوا يتخذون كيمبردج مركزاً لهم كما غلبت النزعة التطهرية على تفكيرهم، اشتغلوا بالتأليف والوعظ في أواخر القرن التاسع عشر، من أشهرهم رالف كدوث، وريتشارد كمبرلان وهنري مور وبنيامين وتشكوت، وجون شميث، وجوزيف جلانفيل.
كانوا يناصرون في حماسة فاعلية العقل، ووجود الروح غير المادية وجوداً حقيقياً فاشتد هجومهم على فلسفة هوبز الحسية، ومما يذكر عنهم معارضتهم له في أن تكون السلطة الإلهية أو السياسية هي مصدر الإلزام الخلقي، فقد كان الصواب والخطأ الأخلاقيان وكذلك الخير والشر أموراً أبدية ثابتة، وليست نتيجة لأية أوامر أو مراسيم.
نص لوك:

An Essay' Book, ch II, sec 5 P. 40.

«For First, it is evident that all childrem and idiots have not the least comprehension or thongt of them. and the want of that is enough to destroy that universal assent which must needs be the necessary concomitant of all innate truths».

الموافقة الإجماعية من حيث أنها ليست معروفة لعدد كبير من الناس»[1] وإن صح وقيل أن تلك المبادىء مطبوعة ومفطورة في العقل منذ الأزل، فما الذي يجعل هؤلاء الناس (الأطفال ـ المعتوهون) غير شاعرين بها[2]، وهل من المعقول أن يتضمن العقل ثمة مبادىء لا يشعر المرء بها أو يدركها إدراكاً صحيحاً؟

إن القول بالفكرة المفطورة أو المطبوعة في العقل ثم القول بعدم إدراك العقل لها إنما تعني تناقضاً صحيحاً وخللاً في نظرية دعاة الأفكار الفطرية.

نص لوك.

(١) **An Essay** Book 1, ch 1, sec 4. p. 40.

«Butyet I take liberty to say that these propositions are so far from having an universal assent that there are a great part of mankind to whom they arenot so much as known».

(٢) Ibid.

ثانياً ـ حجة استخدام العقل:

ترمي هذه الحجة إلى أن الناس تعرف مجموعة من المبادىء والأسس الفطرية وتوافق عليها إذا ما بدأوا في استخدام عقولهم» ويفهم من هذه الحجة وجود الأفكار بالقوة في العقول وأنها لا تظهر بالفعل إلا عندما يبدأون في استخدام عقولهم فتخرج هذه الأفكار من حالة الكمون (القوة) إلى حالة الفعل. ويرى لوك أن هذه الحجة تعني أمرين لا ثالث لهما:

الأمر الأول:

هو أن ظهور الأفكار والمبادىء الفطرية موقوف على استخدام الإنسان لعقله فيدرك هذه المبادىء الأولى.

والأمر الثاني:

يعني أن معرفة هذه المبادىء الأولى لن يتم ما لم يستخدم الإنسان عقله[1].

لكن لوك يرفض هذين الاحتمالين مبرراً رفضه بفرض أن الإنسان لو استطاع أن يكتشف بعض القوانين الضرورية الأولية باستخدام عقله، ثم قام بعد ذلك باستنتاج بعض النظريات الملحقة بهذه القوانين، فإنه لن يكون ثمة فرق بين القوانين والمبادىء الفطرية. وبين إستنتاجاتها التالية من حيث أن الأولى والثانية قد نتجت عن طريق اكتشاف العقل، وحسن استخدامه لوظيفته وهذا من دواعي الخطأ، وقد عبر لوك عن هذا الرأي في نص يقول فيه» أنه لو فرض واكتشف الإنسان بعقله بعض المبادىء الرياضية الأولية ـ التي يقولون بفطريتها ـ مثل أن الشيء هو وأنه لا يساوي إلا نفسه ثم استنتج بعد ذلك بعض نظريات الرياضة، فإن ذلك يعني اكتشاف الإنسان لما كان مفطوراً في عقله من مبادىء ونظريات ما دامت أن وظيفة العقل هي اكتشاف ما كمن من

(1) An Essay Book. ch II.. p. 40.

نـظريات ومبـادىء مفطورة (مـوجودة بـالقوة)، ذلـك يعني أنه لا اختـلاف بين مبادىء الرياضة الأوليـة، وبين النظريـات المستنتجة منهـا من حيث أن كليهما فطري وهذا خطأ جسيم لأن الاختلاف واضح بينهما»[1] .

يدلل لوك على وجهة نظره من جهة أخـرى فيرى أنـه لو كـانت المبادىء مطبوعة في الإنسان قبـل استخدام عقله فهـل يعني ذلك أن تـظل تلك الأفكار التي عرفت سراً من قبل تظل في ذهنه دائماً سواء كانت فطرية أم مكتسبة؟

يرى لوك أن ذلك لا يحدث لأن الأفكار التي تظهـر وتصبح محـل تفكير هي التي يفكـر فيها الإنسـان فحسب بينما تـظل بقية الأفكـار في دائـرة الـظل حيث يمكن استرجاعها بالتذكر فالإنسان ينسى بعض الأفكار وهو غير عالم بها أصـلاً فجأة يتـذكرهـا، وهنا يصبـح موقف لـوك قلقاً في مسـألة علم الإنسـان بالحقائق ولا علمه في نفس الوقت.

كـان رفض لوك لـلأفكار والمبـادىء الفطريـة، وتـأكيـده على المعـرفـة الحسيـة وأوليتها من بين العـوامل التي دفعتـه لإبراز وظيفـة العقـل وسط هـذه الاتجاهات المتعددة باعتبار أن هذه الوظيفة هي سند المعرفة التجريبية، وقوام نظرية المعرفة عنده ويعبر لوك عن ذلك بقوله: «إن من يـلاحظ العمليات التي يقـوم بهـا العقـل يجـد أن استعـداد الإنسـان الفعلي لقبـول بعض الحقـائق

---

(١) An Essay Book, ch, sec 8 p. 42 - 43.

نص لوك:

«that by the use of reason we are capable to a certain knowledge, of and assent to them and by this means there will be no difference between the maxims of the mothematicians and theorems they deduce from them, all must by equally allowed innate they being all discoveries made by the use of reason and truths that a rational creature may certainty cone to know ifhe apply his thoughts rightly that wag».

والموافقة عليها. يرجع إلى الوظيفة الأ لي للعقل ومعنى ذلك أنها لا ترجع لأية انطباعات أولية مفطورة أو لأية اكتشافات للعقل عند استخدامه»[1].

ومن تحليل هذا النص نجد أن لوك يذكر أمرين هامين في مسألة المعرفة.

أولهما: أن معرفة الإنسان لا تتم عن طريق الأفكار الفطرية أو المبادىء المفطورة (المطبوعة) داخل العقل.

ثانيهما: أن معرفة الإنسان لا تتم عن طريق استخدام العقل واكتشاف ما بداخله من أفكار ضرورية أولية توجد فيه بالقوة ثم تخرج حال استخدامه إلى حيز الفعل.

بهذه الكيفية ينفي لوك الأفكار المفطورة، كما ينفي مسألة استخدام العقل لاكتشاف الحقائق ويؤكد على وظيفة العقل تلك العملية الإيجابية - الباطنية التي ترتكز عليها سائر الانطباعات الحسية والمدركات التي يحصلها الإنسان عن طريق الخبرة الحسية ويقصد بها لوك «الحدس أو التأمل الباطني» أما هجومه على الأفكار الفطرية العملية فهي الخاصة بالأخلاق والدين ويسوق لنا مثالاً عليها بأحد المبادىء التي ذكرها هيربرت شيربوري من ضمن مبادىء عملية خمسة ضمنها كتابه «في الحقيقة» يذكر فيها أنه تجب عبادة الله «God isto be worshipped»، والمشكلة التي يثيرها لوك تتعلق بمسألة العبادة من حيث أنها ليست فكرة مفطورة في النفوس.

* - تصور وجود الله (الفطري) عند ديكارت:

لقد بدأ ديكارت ميتافيزيقاه بتأمل الذات، ومحاولة استبطانها. وتمثلت هذه المحاولة في البحث عن فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيه،

---

(1) An Essay Book 1, ch III, sec 1, p. 92.

بحيث لا يكون هو علة هذه الفكرة، ولما وجد ديكارت بين أفكاره فكرة الله فقد أيقن أنه ليس وحيداً في هذا العالم.

ويتساءل ديكارت عن مميزات أو خصائص هذه الفكرة التي تنطوي عليها ذاته أي فكرة الموجود الكامل اللامتناه ـ وعن مصدرها، فيرى أنها فكرة تمتاز بالوضوح، والتميز كما تحوي كل ما يتصور من كمال. أما مصدر هذه الفكرة فإن ديكارت يتساءل بصددها كثيراً يقول عن مصدرها: هل استنبطتها من نفسي؟ ويجيب: ولكني موجود يشك ويتردد ولما كان الشك دليل النقص والعلم خير منه.. فكيف إذن يستطيع إستحداث فكرة الكامل وهو ناقص؟

هل يقول أنها جاءته من الأشياء الخارجية؟ لكنها لا تخطر له كما تخطر له أفكار المحسوسات. والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء محدودة. وعلى فرض تمكنه من جمع فكرة إلى أخرى فإنه لن يستطيع من مجموع هذه الأفكار الناقصة أن يؤلف فكرة عن هذا الكائن اللامتناهي:

يذهب ديكارت إلى أن هذه الفكرة تتميز بالبساطة، ولا تنطوي على أن تركيب أو تأليف لأنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، بحيث أنه لا يستطيع أن ينقص أو يريد فيها شيئاً.

ولما كانت هذه الفكرة ليست حادثة، أو مصطنعة فهل لذلك فطرية بسيطة أولية.

وتتمثل الأفكار البسيطة الأولية في الفكر الرياضي. فكل ما يتصور بوضوح أنه حاصل على ماهية ما، فهو حاصل لها، أو بمعنى آخر كل محمول متضمن في فكرة شيء ما فهو صادق بدون شك على هذا الشيء ذاته، ومثال ذلك على ما يقول «ديكارت». «أننا لو تصورنا شكلاً هندسياً كالمثلث فإنني ـ في هذه الحالة ـ أكون متصوراً لماهية ثابتة ليست لها علاقة بذهني، ويتبع ذلك ألا يكون لي الحق في أن أزيد عليها، أو أنقص منها، ولما كنت أتصور مثلثاً فإن ثمة فكرة تتبادر إلى ذهني عنه وهي أن زواياه تساوي قائمتين، وهذا

ما يحدث بالنسبة لأية ماهية أخرى وبالعودة إلى فكرة الله ـ الكائن الكامل اللامتناهي ـ وجدت أن فكرته تتضمن وجوده بالضرورة من حيث أن الوجود كمال. وإذا كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً إلى موجد» وهكذا يتضح لنا مما سبق أن وجود الله لازم من فكرته ذاتها أي من مجرد تعريفه ـ وليس في هذا القول أي وجه خطأ فقد اعتادت الناس أن تميز حين النظر للأشياء بين الوجود والماهية، أما في حالة وجود الله فكيف يتسنى لهم فصل الوجود عن الماهية؟ مع العلم بأن الكامل على الإطلاق هو الذي تحصل ماهيته على جميع الكمالات.

وهكذا تصبح فكرة الكائن اللامتناهي هي الفكرة التي تتضمن الوجود محمولاً ذاتياً بما يستحيل مع ذلك فصله عن الماهية ـ كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل على حد تعبير ديكارت. من خلال عرض الفكرة السابقة يمكن تلمس دليل ديكارت الأول على وجود الله وهو ـ كما سبق أن فسرناه ـ مأخوذ من دليل القديس «أنسلم» بعد أن أضاف إليه «ديكارت» فكرة أصالة وفطرية فكرة الله. ومن هذا الدليل الأول نرى أن ديكارت يحاول دفع النفس إلى تأمل ذاتها وسبر أغوار أفكارها حتى يتسنى لها الوصول إلى فكرة الله. كما أنه يحاول تفسيرها من خلال حقيقتها الموضوعية ـ أي من جهة موضوعها الذي تمثله فحسب ـ كما يرى أن هذه الفكرة معروفة للنفس بصورة طبيعية ويكفي لصدورها أن يحاول الإنسان التفكير في ذاته، وما تنطوي عليه من نقص وشك وتناهي.

وعلى هذا النحو يقودنا التفكير المباشر في النفس وما تنطوي عليه من رفض وشك إلى التوصل إلى فكرة وجود الله. فتصبح فكرة هذا الكائن ماثلة بصورة طبيعية مع فكرة النفس عن ذاتها ووجودها ومرتبطة بها مباشرة.

ويتبع هذا الدليل الأول على وجود الله دليلين آخرين محورهما ملاحظة النفس أيضاً، والتفكير فيها: ففي الدليل الثاني يحاول الفيلسوف أن يسبر غور

نفسه لكي يصل إلى علة وجوده وحفظه في كل لحظة من لحظات الزمن.

ويرى ديكارت أنه لما كان هو ذاته ليس علة وجوده فينبغي عليه البحث في هذه العلة، إذ لا يمكن أن يثبت وجوده. أو يبقى ويستمر دون علة، وحيث أنه موجود في الزمن (وهذا الوجود الزمني مكون من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى موجودة في اللحظة الحاضرة لا الحالية كان من الممكن ألا يكون لأنه يستتبع ضرورة وجوده في لحظة تالية، ومن جهة أخرى فإن ولديه ليسا هما سبب وجوده - أنهما ليس أكثر من مناسبتين لميلاده فحسب. ولا يقدران على حفظه لحظة واحدة بعد هذا الميلاد. ثم لا داعي للبحث عن علة وجودهما حتى لا ينطلق إلى سلسلة من المعلولات، والعلل يقول الفيلسوف: «فيجب أن نتوقف عن البحث في سبب وجودي (في لحظة وجودي) الآن وحسب ويتساءل في التآمل الثالث: «وإني أتساءل إذن ممن استفذت وجودي؟ قد أكون استفذته من نفسي. أو من أبوي. أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه، ولا كفؤاً له» (١).

أما الدليل الثاني على وجود الله ميتافيزيقيا فيقوم على وجود النفس أو تأمل وجودها وهو في ذلك يشبه الدليل الأول - فيقين الفيلسوف وجوده، وبما ينطوي عليه هذا الوجود أو - هذه الذات - من كمال ونقص، من حقيقة وخطأ. من وجود وعدم، إنما يعد إثباتاً لوجود الله الكامل الحق المتسامي اللامتناهي. وعلى هذا النحو الذي يكتشف فيه الفيلسوف احتواء ذاته أو وجوده على هذه الفكرة يصل إلى الدليل الثاني على وجود الله التام الكامل اليقيني. أما الدليل الثالث على الوجود الإلهي فقد توصل ديكارت عن طريق استخدام التفكير الرياضي، والتوصل منه إلى يقين بوجود الله مماثل ليقين الرياضة. على اعتبار أن جميع الأفكار بما فيها فكرة الكائن الكامل. هي أفكار تتعلق بطبائع ثابتة حقيقية. أي بطبائع تتميز بالضرورة الداخلية، فنحن

---

(١) ديكارت: عثمان أمين، التأمل الثالث. ص ١٥٧.

نجد أن الأفكار الرياضيـة تتمايـز واحدة منهـا عن الأخرى بـطبيعتها الخـاصة، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل فهي فكرتـه لطبيعـة ثابتـة حقيقية، لها ضرورة معينة خاصة تميزها عن الطبائع الرياضيـة فما هي إذن الفكـرة التي تميـز طبيعة، وضـرورة هذا الكـائن الكامـل الذي لـدينا فكـرة عنـه عن جميـع الطبائع الرياضية التي لدينا عن كل واحدة منها فكرة واضحة متميزة.

إن ديكارت يرى أن الطبيعة التي تتمايز بها فكرة الكـائن الكامـل أسمى وأعظم من أي طبيعة تتعلق بالأفكار الرياضية، فهي فكرة تتميز تماماً عن غيرها من الأفكار الريـاضية لأن مـاهيتها لا تنفصـل عن وجودهـا، إنها فكـرة تقتضي الماهية والوجود وهذا ما لا يحدث بالنسبة لأية أفكار أخرى.

وجدير بالذكر أن لهذه الفكرة ضرورة تفرض وجود موضوعها علينا تمـاماً كما يكون من الضروري أن نقول عن تصور المثلث أنه شكـل هنـدسي ذو ثلاث زوايا متساوية في مجموعها لقائمتين فنحن عنـدما نتصـور وجود المثلث يتقـرر علينا بالضرورة الاعتراف بأن زواياه مساوية لقـائمتين، وكذلـك الحال بـالنسبة لفكرة الكائن الكامل، فالتفكير فيـه يعني التفكير في مـاهيته ووجـوده في نفس الوقت، فالكائن اللامتناهي فكرة مفطورة عليها النفس بطبيعتها وضروريتها.

ويتعارض موقف لوك في إنكار فطرية فكرة الله مع مـا ذكره ديكـارت في تأملاته عن أن هذه الفكرة مفطورة في نفوسنا يقـول ديكارت: «مـا كنت أعرف أني كائن ناقص ومتناه لـم تكن بداخلي فكـرة «الكامل» أو «اللامتناهي» وبديهي أنني لـم أستطع بنفسي أن أخلق تلك الفكرة. . »[1].

ويـظهر من هـذا النص اعتراف ديكـارت بفـطريـة فكـرة وجـود الله التي رفضها لوك، والتي يرى أنها فكرة تبدو بعيدة التصور حتى مع من يدركونها.

وبعد معرفتنا بوجود أشخاص مؤمنين وآخرين على علم بالله غير مدركين

---

(١) Descartes, **Medit A**, t. Paris 1904, tomeg 9 Medit 3, PP. 40 - 41.

له أيصح لنا بعد ذلك أن نقول أن فكرته مفطورة في النفوس؟ ثم يعود لوك ويذكر إنه لما كانت الأفكار الفطرية النظرية غير مفطورة في النفس، أيضاً أسوة ببقية الأفكار النظرية والعملية، وحيث أن فكرتي الذاتية Identity والإستحالة Impossibility فكرتان غير فطريتين لأنهما غير معروفتين للأطفال والمعتوهين فيلزم عن ذلك أن فكرة وجود الله تصبح غير فطرية كذلك.

*** تعليق:**

انتهينا من قبل إلى أن لوك قد رفض رفضاً قاطعاً وجود أفكار أو مبادىء فطرية نظرية، أو عملية ـ فعلى المستوى النظري رفض أن تكون المبادىء التي ذكرها أرسطو مثل مبدأ الذاتية، وعدم التناقض فطرية وأولية في العقول وحجته في ذلك أن الإجماع غير متفق على معرفتها بالنظر إلى حالات الطفولة، وضعاف العقول، فكيف إذن تكون الأفكار فطرية في العقول ثم نجدها تظهر عند البعض دون البعض الآخر من الناس. وحتى على فرض ظهورها حال استخدام الإنسان لملكة العقل، فإن هذا القول يعني أيضاً عدم ظهورها عند الطفل لعجزه عن اكتشافها في ذاته، وأنه سوف ينتظر حتى يبلغ سناً يستطيع فيها استخدام عقله والاسترشاد بمبادئه يتساءل لوك كيف تعرف هذه المبادىء وهي فطرية بعد استخدام الإنسان لعقله؟ وكيف تكون هذه المبادىء مفطورة ثم لا يشعر بها أو لا يدركها في ذاته كيف يحدث ذلك؟.

ثم يعود ويرفض على المستوى العملي فكرة عبادة الله وفطريتها بدعوى وجود الملحدين، وبهذه الكيفية يضع لوك في استهلال مؤلفه «المقال» تساؤلات كثيرة تتميز بالإثارة والبراعة، ثم يوجه الهجوم والنقد إلى نظريتي الأفكار الفطرية والعملية معاً[1] منكراً وجود أفكار أو معارف فطرية يتضمنها

---

(١) عرض لوك لهجومه ونقده المثير في مؤلفه «مقالة في الفهم الإنساني» في الكتاب الأول في المواضع التالية: =

العقل الإنساني، ومؤيداً للمعرفة المكتسبة عن طريق التجربة والخبرة الحسية.

د ـ الخبرة الحسية والتجربة مصدر المعرفة الأولى:

يذهب لوك إلى أن يوسع الإنسان التوصل إلى معرفة الأشياء الموجودة في العالم المادي عن طريق الإستنتاج، غير أن هذا لا يبدأ من فراغ، بل لا بد من وجود قاعدة أساسية تتكون عليها هذه الإستنتاجات المتصلة، ويرجع لوك هذه القاعدة إلى التجربة أو الخبرة الحسية (١).

والإنسان في تصوره يولد بعقل أشبه بالصفحة البيضاء الخالية من أي معاني أولية أو أي أفكار فطرية ثم يبدأ بعد ذلك في جمع المعرفة عن طريق الإحساس بالعالم المادي فتبدأ الانطباعات الحسية تنقش في العقل المعارف والمعلومات عن العالم الخارجي، وبذلك تتكون الأفكار وتصبح الخبرة الحسية هي المعين الأول الذي يستقي منه العقل أفكاره، ومن ثم يستحيل أن نسأل شخصاً لا يحس متى بدأ يفكر، يقول لوك: «لو سألنا شخصاً عن آخر متى بدأ يفكر فإن إجابته سوف تكون عندما بدأ يحس» (٢).

هـ ـ الأفكار عند لوك بين تجربة الحس، وحدس الأفكار الأولى:

رأينا مما سبق كيف أنكر لوك وجود المعارف الفطرية، وكيف رد المعرفة

= V II, ch I - II - III -. 38 - 118 - NO Innate speculative principles. - No Innate practical Principles - and other. proofs against innate principles.

John Locke - An Essay concerning human understanding collated and annotated by, alexander campell fraser iniwo volumes - New York 1959.

(١) Ibid p. 140.

(٢) **An Essay**, Book II, ch. I. sec 23 p. 141.

نص لوك:

«If it shall be demand then, when a man begins to has any sensation, For since =

إلى الحس والتجربة التي تسهم في تكوين الأفكار داخل العقل. وعلى الرغم من إيمانه بالمعرفة الصادرة عن التجربة الحسية بيد أنه قد ذكر ـ في ذات الوقت ـ وجود معرفة حدسية برهانية[1] أطلق عليها إسم المبادىء الأولى Maxims، تبعد عن مجال العلم والتجربة، وتتميز بالوضوح الذاتي ولا تحتاج للتدليل على صحتها كفكرة الذاتية، التي تعد مبدأ أساسياً ترتكز عليه جميع العمليات المعرفية فكيف يحدث ذلك؟ إنكاره للمعرفة الفطرية، ثم ذكره لبعض مبادىء أولية في العقل، شديدة البداهة حتى لتبدو كأنها فطرية، وتأكيده على أنها من أول العمليات التي يقوم بها العقل[2]. بعد أن يزود بالإحساسات والأفكار.

في ضوء هذا المفهوم لقدرات العقل على تكييف إحساساته، وجعلها ملائمة لتكوين أفكار صحيحة، يثبت لوك وجود قدرات مثل مبدأ الذاتية الواضح بذاته، والذي يدخل ضمن وظائف العقل وعملياته الأولية، فالذاتية هنا ليست مبدأ راسخاً، وموجوداً في العقل من قبل بقدر ما هو فعل وظيفي يستطلع العقل به الأمور ويكتشف معطيات العالم الحسي ونحن من جهة أخرى نرى أن لوك يرفض الأفكار برمتها. فكيف يقع في هذا التناقض فيعود لإثباتها بعد ذلك فيما أسماه بالمعرفة الحدسية أو البرهانية.

إن لوك يبدأ بمشكلة مذهبه الأساسية ـ الأفكار الفطرية ـ فيحاول إنكارها ونقدها حتى يتسنى له إقامة مذهبه الحسي التجريبي بنفي كل ما هو فطري والتأكيد على ما هو مكتسب، وإقامة حججه ومبرراته في قوة، غير أنه يعود بعد ذلك ويذكر المعرفة الأولى الحدسية.

= there appear not to be any have any ideas, I think the true answer is when to first ideas in the mind before the senses have conveyed any in».

(١) Ibid. B IV ch. IX Sec 2 P.

(٢) An Essay B IV. ch. 1 sec 4 p' 167.

ومسألة رفض الأفكار وتأييدها عرف جرى عليه تاريخ الفكر الفلسفي فإذا كان لوك قد رفض الأفكار الفطرية كي يفسح مجالاً أمام الأفكار المستمدة من الحواس والتجربة فقد عاد بعد ذلك ووضع المعرفة الحدسية كلبنة أساسية في بنائه المعرفي، وهي قريبة من المعرفة الفطرية فتظهر المعرفة العقلية وهي تستند على دعامتين خارجية وداخلية، تجريبية في الواقع وعقلية في الذهن، حسية وحدسية.

إن مذهب لوك المعرفي يعتمد على معطيات الحس، غير أنه يرتكز على المعرفة الأولية السابقة التي كانت مطبوعة في العقل، والتي تلقتها الروح وأتت بها إلى هذا العالم. هكذا يشير في «مقاله». إن نظريته في المعرفة قد قامت على مصدرين هامين هما المصدر التجريبي الخارجي، والمصدر الحدسي الباطني ومهما يذكر لوك من مبررات استخدامه للمعرفة الأولية الحدسية سواء اعتبرها وظيفة عقلية أو غير ذلك فإن ذلك لا يبرر لجوءه إليها في تأسيس بنائه المعرفي، فرفض لوك للمبادىء والأفكار الفطرية لا يعني بأية حال أنه فرغ عقله منها، أو أنه جرد بناء المعرفة من قيمة الحدس الكبرى، إن ديكارت قد رفض الأحكام الصادرة عن الحواس والأوهام والخيال حتى بلغ به الأمر إلى حد تصور إنكار جسده في لحظة من لحظات التأمل، لكي يتسنى له إثبات ذاته التي تتميز بالفكر في عرضه للكوجتيو «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، ولكي يثبت جن الفكر سابق على المادة بكل أنواعها حتى يتمكن في النهاية من قبول أحكام العقل منزهة خالصة واضحة بذاتها بينما، أن لوك قد رفض الأخذ بأية معرفة أو فكرة لا تصدر عن الحس والتجربة، في حين أنه ذكر أن الأفكار والانطباعات الحسية التي يتلقاها الإحساس من العالم الخارجي لا تنتظم ولا يكون لها معنى بدون فاعلية التأمل الباطني والبرهاني، كما أن العملية المعرفية في تصوره لا تتم برمتها إلا بتضافر عاملي الإحساس والفكر الداخلي معاً بل والأكثر من ذلك أن تتميز معرفة الحس بالسلبية، بينما تكمن

الإيجابية فيما يقوم به العقل من عمليات فعالة نتيجة لتفاعله مع معطيات الحس عن طريق التأمل الذاتي.

وبينما أشار لوك للحس والفكر معاً، نجد أن هوبز وكونديياك قد غالا في إتباع المنهج الحسي أخضعا كل معرفة وفكرة إلى مجال الحس فلا وجود لأي تصور في العقل عند هوبز لا يصدر كلياً أو جزئياً من الأعضاء الحسية[1] بينما أن هيوم D.Hume قد سار في هذا الاتجاه حتى بلغ مداه فأصبحت التجربة الحسية وحدها هي مصدر الأفكار في العقل بل نفي وجود أية معرفة سابقة على الإحساس الذي صار هو والتجربة الحسية مصدر المعرفة للإنسان[2].

---

(١) علي عبد المعطي ـ تيارات فلسفية حديثة ـ دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤. ص ٥.
(٢) زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٧١.

الفَصْلُ الثّالِث

المعرفة التجريبيّة

تمهيد:

١ ـ معنى التجربة.

٢ ـ معنى الإحساس

٣ ـ وظائف الإحساس.

٤ ـ الأفكار واللغة.

٥ ـ تصنيف الأفكار.

٦ ـ ماهية الصفات الأولية والثانوية.

٧ ـ الإدراك الحسي.

٨ ـ موقف لوك من الأفكار المركبة.

تمهيد

يتساءل لوك في «المقال» عن مصدر المعرفة، ومن أين تأتي الأفكار التي نجدها عند الطفل مثل فكرة اللون الأبيض أو الأسود، وفكرة الحلو أو المر[1]. هل من المعقول أن تجيء إلينا هذه الأفكار عن طريق غير طريق الفطرة التي جبلنا عليها.

إن لوك يرفض مبدأ الفطرة ويؤكد على مبدأ الإستنتاج والإستدلال فيذكر أننا توصلنا إلى هذه الأفكار عن طريق أفكار أخرى سبقتها، وتعرفنا عليها، وعن طريق إستخدام الإستدلال، والإستنتاج، والمقارنات استطعنا أن نكون فكرة عن الأشياء ونستدل على حقائق مجهولة عن طريق مبادىء أخرى سبق أن عرفناها[2] من قبل، ثم نعود ونستخدمها من أخرى سابقة عليها وهكذا دواليك حتى تتكون لدينا مجموعة الأفكار التي تتكون في الذهن عن العالم.

١ ـ معنى التجربة:

تعني التجربة عند لوك إرتباط مجموعة من الأفكار في الذهن بشيء واحد أو حامل واحد، بمعنى أنه إذا قيلت هذه الصفات فإنها تدل على هذا الشيء، إن ثمرة التفاح على سبيل المثال فاكهة ذات لون أحمر، ذات شكل مستدير، وطعم حلو فإذا ذكر لفظ تفاحة أمامي فإن الذهن سريعاً ما يلتقطه ويرتبط فيه بأفكار الثمرة والإستدارة والشكل الأحمر والمذاق الحلو، وينطبق مثل ذلك على البرتقال أو الزهر أو غيرهما من الأشياء التي نتناولها في العالم الخارجي.

---

(١) An esasy. Book i sec 3, P. 67.

(٢) Ibid. sec 9 p. 45.

ويحاول لوك أن يبحث عن أصل فكرة التفاحة وصفاتها هل هي قديمة مفطورة في نفسه، أم مكتسبة بالإستنتاج. يقول لوك هل معرفته عن صفات التفاحة وأفكاره عنها قد وجدت في ذهنه منذ زمن، بمعنى أنها حاصلة فيه كمعرفة أولية سابقة Apriori.

إن لوك يسهب في تفسير ذلك فيقول: «هل عرفت منذ زمن معاني الإستدارة والحلاوة والإحمرار وغير ذلك من صفات، وعندما أدركت التفاحة تذكرت لتوى معرفتي السابقة التي طبعت في نفسي، وحملتها روحي معي إلى العالم، فاستطعت معرفة ثمرة التفاح بما أعرفه من أفكار سابقة عنها «فكرة التذكر الأفلاطوني في المثالية» أم أني عرفت التفاحة لأنها مستديرة مثل شكل الكرة التي سبق لي رؤيتها، وعرفت أنها مستديرة مثل شكل التفاحة، وأن البرتقالة تحمل نفس صفات الإستدارة وكنتيجة لهذه الإستنتاجات عرفتها.

إن لوك يرفض الفكرة المسبقة الأولى باعتبارها أولية ويقبل الفكرة الثانية البعدية A posterlori التي تأتي كمحصلة للخبرات الحسية[1] عن طريق الإستدلال والإستنتاج. ورفض لوك للفكرة الأولية الأولى تؤكد إيمانه بمعطيات الخبرة الحسية التي تعني إستقبال الإنطباعات الحسية، ونقلها على صفحة العقل البيضاء الخالية Tabula rasa حيث تنتظم وتصبح إدراكاً حسياً يعطي فكرة واضحة، أو صورة ذهنية عن الشيء المحسوس. وهنا تبرز قيمة العقل الإيجابية، إذ أن عمل العقل لا يتمثل في وصف لوك له «بالصفحة البيضاء الخالية» التي تتلقى الإنطباعات فحسب، وهنا يبدو ثمة معنى للسلبية من خلال المعنى الظاهر للعبارة، بل يتمثل في المقام الأول فيما يقوم به من عمليات عقلية إيجابية (كالتذكر والتخيل والتركيز) في تحصيل الصور الذهنية وتعديلها، وتكوين الأفكار المؤكدة، والدقيقة عن العالم الحسي.

---

(١) AN esasy Book II. ch. I, Sec 3. P. 123.

نص لوك:

This great source of most of the ideas we have depending wholly upon our senses and derived by them to the understanding (I call sensation).

٢ ـ معنى الإحساس:

بعد أن قدمنا لمفهوم التجربة عند لوك نشير في إيجاز إلى معنى الاحساس بصفة عامة، مبينين الصلة بين الحس، والعالم المادي.

فالإحساس ينشأ من تأثير العالم الخارجي على حواس الإنسان. فمظاهر البيئة المختلفة (كالذبذبات الكهر ومغناطيسية ـ وجزئيات الجواهر الكيميائية) تنبه الحاسة المستقبلة، وينتقل المنبه بعد ذلك في صورة نبضات منفصلة خلال القنوات العصبية إلى الجزء المركزي من الحاسة، وهو اللحاء المخي حيث ينشأ الإحساس. لذلك كان دور الإحساس ثانوي بالنسبة للواقع المادي المحسوس.

وتنقسم الإحساسات إلى مجموعة أنواع منها البصرى واللمسي، والسمعي والذوقي، والشمي، ولكل مجموعة من الإحساسات حالة خاصة بها، وصفات لا تقارن بصفات إحساس آخر فالألوان لا تشبه الأصوات، ولا الذوق، أو الروائح.

وتعد الإحساسات البصرية من أكثر الإحساسات تطوراً تليها في درجة التطور اللمسية، فالسمعية، فالذوقية، فالشمية.

٣ ـ وظائف الإحساس:

وتتوثق الصلة بين الإحساسات وخصائص العالم الخارجي حيث تتطابق الثانية مع الأولى فتبدأ عملية التوصل إلى معرفة العالم الموضوعي عن طريق الإحساس ولهذه العملية وظيفتان:

الأولى: أهمية دور الإحساسات في الإشارة. فعلى سبيل المثال يشير لون المعدن عندما يتعرض لوهج النار إلى حراراته، وعلى الرغم من أن اللون في حد ذاته ليس هو مصدر المعرفة بدون حرارة الجسم إلا إننا نعرف منذ البداية أن ثمة علاقة مشتركة بين اللون، ودرجة الحرارة.

الثانية: أهمية دور الإحساسات باعتبارها جزءاً من الصورة التي يعطيها الإدراك الحسي فهو يفسر الصلات، والعلاقات الموجودة في العالم الخارجي الموضوعي.

والإحساس باعتباره مصدراً للتفكير الحسي هو القناة التي يرتبط الإنسان من خلالها بالعالم الخارجي.

٤ ـ الأفكار واللغة:

يرى لوك أن رد المعرفة إلى الاحساس تؤيده دراسة اللغة فهي التي زود الله الإنسان بها، وهي شيء مصنوع على الرغم من توارث الناس لها، لكنها رغم ذلك اختيارية من حيث عدم وجود صلة ضرورية بين أي لفظ، وبين ما يشير إليه من أفكار.

وليست اللغة سوى علاقات حسية معينة ترمز أو تشير إلى الأفكار الموجودة في الذهن، وبالتالي تصبح الأفكار التي تشير إليها الألفاظ هي الدلالة الحقيقة المباشرة لها.

وقد ساد اعتقاد قديم عن معنى «الكلمة» وأن دورها يتحدد في الإشارة إلى شيء ما فإذا قلنا كوب، فهذا يعني أنها تشير إلى شيء خارجي موجود في الواقع هو الكوب، وقد غير لوك من هذا الاعتقاد عندما أكد على أن الكلمة لا تشير إلى الشيء الواقعي بقدر إشارتها إلى الفكرة الموجودة في الذهن عن هذا الشيء ومن ثم فإن الكلمات في دلالتها المباشرة الأولية لا تشير إلا إلى الأفكار الموجودة في ذهن قائلها، لذلك يكون وضوح الكلمة مقترناً بوضوح فكرتها التي ترمز إليها.

٥ ـ تصنيف الأفكار:

رأينا كيف قسم لوك الأفكار إلى حسية وتأملية. أما الفكرة عنده Idea وكما يعرفها في مؤلفه «مقالة عن الفهم الإنساني» فهي موضوع العقل أثناء

التفكير، أو هي كل ما يمكن أن يوجد في ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير» أنها مادته [١]، ولذلك فهي الركيزة الأولى في عمليات العقل حيث بدونها لا يستطيع القيام بوظائفه.

وتصبح الأفكار بسيطة Simple من حيث أنها أساس لقيام العقل بوظيفته كما تصبح ناتجة عنه من حيث كونها أفكاراً مركبة Complex [٢] وتتألف عمليتي الإحساس، والتفكير من الأفكار البسيطة التي عن طريقها يؤلف العقل أفكاراً مركبة، فهو ذلك يفعل بها، أي يركبها، وله دخل في تكوينها على عكس الأفكار البسيطة التي ليست من صنع العقل بل ينفعل بها فحسب [٣].

وسوف نعرض فيما سيأتي لنوعي الأفكار البسيطة والمركبة:

أولاً: أنواع الأفكار البسيطة:

تنقسم الأفكار البسيطة إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ أفكار مستمدة من الحواس الإنسانية.

٢ ـ أفكار مستمدة من الحس الباطن مثل عمليات الذاكرة والإرادة والإنتباه.

٣ ـ أفكار مستمدة من الحس الظاهر والباطن معاً مثل أفكار الوجود واللذة والألم والوحدة والعدد والتتابع وغيرها [٤].

وسوف نعرض للأفكار البسيطة عند لوك بشيء من التفصيل: قسم لوك الأفكار البسيطة لثلاثة أنواع حسب الحواس التي تكونها على النحو التالي:

---

(١) AN essay, A. C. Fraser, Book. II. ch. II. p. 144.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid p. 145.

(٤) AN essay Book II ch. 3. p. 148.

أفكار مستمدة من الحواس:

وهي تنقسم إلى (أ) أفكار تتكون في العقل بواسطة: حاسة واحدة مثل أفكارنا عن الألوان والنغمات والأصوات والطعوم والروائح ويذكر لوك فكرة الصلابة Solidity كمثال على ذلك النوع من الأفكار التي تتكون في عقولنا نتيجة الإحساس بحاسة واحدة.

وفكرة الصلابة تعني المقاومة التي نحسها في الجسم عند محاولة أي جسم آخر أن يحل في نفس مكانه Thisis the idea which belongs to body where by we conceive it to fill space [1].

(ب) أفكار تتكون في العقل بواسطة مجموعة من الحواس:

مثل أفكارنا عن المكان Space، والامتداد Extenion، والشكل Figure، والحركة Mation، والسكون Rest حيث تتكون في عقولنا كنتيجة لإنطباعات حسية وصلت إلى الذهن عن طريق حاستين هما البصر (العينان) Eyes واللمس Touch[2].

ثانياً: أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي:

وهي الأفكار التي تنشأ عندما يزود العقل بالأفكار البسيطة التي وصلت عن طريق الحواس فيتجه إلى داخله لينظر في نفسه ويلاحظ عملياته التي يقوم بها بصدد هذه الأفكار ويجعلها موضوعاً لتأملاته.

ويمكن لأي شخص أن يلاحظ في نفسه أهم عمليتين عقليتين هما الإدراك Perception أو التفكير Thinking والإرادة Willing أو الرغبة Volition ويذكر لوك بالإضافة إلى هاتين الفكرتين بعض الأفكار الأخرى مثل التذكر Remenberance والتمييز Discerning والتعقل Reasoning والحكم Judging

---

(١) Ibid ch IV p 152.

(٢) AN essay, Chapter. v. p. 159.

والمعرفة Knowledge والصدق Faith.

ثالثاً. أفكار تتكون في العقل بواسطة الإحساس والتأمل الذاتي معاً؛

وتمثل هذا النوع من الأفكار أفكارنا عن اللذة Pleasure، أو السرور Delight، وعكسها الألم Pain، أو عدم الإرتياح Uneasiness، والقوة Power، والوجود Existence، والوحدة Unity، والتتابع Succession[1]، وإذا فصلنا هذه الأفكار فسوف نجد أن أفكارنا عن اللذة والسرور أو الألم، أو عدم الرضا إنما ترتبط بأفكارنا الناجمة عن الإحساس والتفكير معاً من حيث أن هذه الأفكار إنما تمر بمرحلتين متوازيتين يمثلان حالة خارجية تشعر معها داخلياً بالفرح أو السعادة أو الحزن أو الألم.

أما فكرتنا عن القوة فتأتي إلى العقل عن طريق الإحساس والتفكير أيضاً، فإن الحوادث الخارجية من حزن أو فرح أو سرور إنما تبعث في نفوسنا قوة تجعلنا نقوم بأفعال للتعبير عنها.

وقبل أن ننتقل إلى موضوع آخر ينبغي أن نشير إلى الصفات الأولية Primary qualities والصفات الثانوية Secondary qualities الموجودة في الأشياء، والقادرة على إحداث هذا التغير فينا وأضاف لوك إلى هاتين الصفتين القوة الخالصة Barely power.

٦ ـ ماهية الصفات الأولية والثانوية:

الصفات الأولية: Primary Qualities

وهي الصفات التي يتقوم الشيء بها ولا يكون له وجود، بدونها، وتتميز بالثبات، وهي أساسية وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغير.

---

(١) Ibid, p. 159.

وفي الكتاب الثاني من (المقال - القسم ١٣ - الفقرة ٩) يعرض لوك في صورة تحليلية لماهية الصفات الأولية في الشيء فيعطي مثالاً بالشكل والإمتداد والصلابة بحبة القمح المنقسمة Agrain of wheat يقول «إننا إذا تناولنا حبة من القمح وقسمناها قسمين سنجد أن كل نصف منها ما زال محتفظاً بدرجة من الصلابة والإمتداد، وأيضاً بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف إلى نصفين فسنلحظ إستمرار إحتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة والإمتداد والشكل) لذلك فإن تقسيم الشيء إلى أجزاء لا يزيد «أو ينقص من صفاته الأولية الثابتة التي هي ضرورية ولازمة لوجوده»(١).

الصفات الثانوية: Secondery qualities

وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية أو ضرورية بالنسبة لبقاء الشيء، كما أنها لا تكمن فيه أو تلازمه، لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج إحساسات متباينة عن طريق صفاتها الأولية مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح وقد سماها لوك بالثانوية لأن وجودها ليس ضروري في الشيء فقد توجد وقد لا توجد(٢) كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلاً لا يستلزم وجود لون ما كالبني أو الأصفر أو الأبيض فاللون صفة ثانوية يمكن أن يوجد المقعد بدونها، ولكن لا يمكن أن يوجد بدون قاعدته، أو أرجله الأربعة، فالشكل هنا صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

ويضيف لوك إلى الصفات الثانوية القوى الخالصة ويقصد بها القوة الموجودة داخل الأشياء بالقوة مثل القوة الموجودة داخل النار Fire والتي يمكن إضافتها إلى الصفات الثانوية فهي على حد قوله، تحدث تغييراً في لون الشمع وشكله

---

(١) AN Essay book 11, Ch IIV sec 9, p 170.

(٢) AN Essay, book 11, Sec VIII par. 12 - 13 p. 171 - 172.

وصلابته - إنها صفة من الصفات الموجودة في النار القادرة على إحداث فكرة في ذهني عن الإحساس بالدفء أو الإحتراق»[1].

٧ - الإدراك الحسي: Perception

وقبل أن ينتقل لوك لشرح الأفكار المركبة يذكر مسألة الإدراك الحسي وقد أشار في الكتاب الثاني من «المقال» إلى أن الإدراك الحسي هو الوظيفة الأولى التي يقوم بها العقل بالنسبة لإحساساتنا وأفكارنا ومن ثم فهو الفكرة الأولية والبسيطة التي يمدنا بها التفكير Thinking [2] ويميز لوك بين التفكير الذي يقوم بعملية التأليف بين الصور الذهنية فيحولها إلى صور مركبة وبين الإحساس أو الإدراك الحسي الذي يعني إنتقال التأثير من الموضوع (الشيء) إلى العضو الحسي.

ويتعذر لوك في إيجاد تعريف جامع مانع[3] لمسألة الإدراك فيعرفه بخبرة الإنسان الذاتية، وبإعتباره عملية عقلية فإنه يستلزم وجود العقل ومع ذلك فلن يكون للإدراك الحسي معنى إذا لم يتم عن طريق العقل، وهناك قوة يعرفها لوك بقوة الإحتفاظ Retention أي القوة التي تحتفظ بالأفكار البسيطة التي تتكون في العقل والإحتفاظ يكون عن طريقين:

الطريقة الأولى: يسميها لوك بالتأمل Contemplation [4] وتعني الاحتفاظ بالفكرة في الذهن لفترة معينة بحيث لا تغيب عن عقل الإنسان أو تتلاشى من إنتباهه.

الطريقة الثانية: ويسميها لوك بالتذكر The memory [5] وتعني إحياء

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid, Book II ch IX paral. p. 183.

(٣) عزمي أسلام - جون لوك - نوابغ الفكر العربي - دار المعارف بمصر ٩٦٤ ص ٧٦.

(٤) AN Essay book 11, cha X para 1. p. 193

(٥) Ibid.

الصـور الذهنيـة، الأفكار من جـديد بعـد أن تكون قـد بعـدت عن مخيلتنـا أو نظرنا.

ثانياً ـ أنواع الأفكار المركبة

أولاً : الأفكار المركبة من أعراض:

وهي تمثل أفكار أشياء لا تقوم بذاتها، أي توجد من تلقـاء ذاتها، وهـذه الأفكار تصنف إلى قسمين.

١ ـ أعراض بسيطة : Simple modes

كفكرة العدد المركب من تكرار الوحدة، وكذلك فكـرة الزمـان والمكان المركبين من أجزاء متجانسة[1] .

٢ ـ أعراض مركبة : Compound modes

وهي الأفكـار التي تتألف من معـاني بسيطة مختلفـة مثل معنى الـواحـد والصـداقـة والمجـاملة ، أو معنى الجمـال الـذي يتكـون من معنى الجمـال المركب من اللون والشكل[2] .

ثانياً: الأفكار المركبة عن الجواهر:

وهي تمثل أفكار الأشياء التي توجد بذاتها كفكرة الإنسان ويقسمها لـوك إلى قسمين:

١ ـ جواهر مفردة : Simple subtances

وهي تمثل أفكارنا عن شخص ما، أي إنسـان ما مثـل محمد أو علي أو غيرهم.

---

(١) AN Essay, Book 11 chap 3 p. 148.

(٢) Ibid.

٢ ـ جواهر جامعة : **Collective substances**

مثل فكرتنا عن الجامعة أو المدرسة أو المجتمع أو النوع الإنساني بوجه عام [١].

ثالثاً ـ الأفكار المركبة عن العلاقات : **Relation**

وهي أفكار مستمدة من التأليف بين فكرتين مختلفتين، مثل أفكار العلية، وعلاقات الزمان والمكان والغيرية [٢] والمقصود بالعلاقة هنا هي الأثر الذي يحدث في الذهن من تأثير علاقة شيئين مختلفتين أحدهما بالآخر، فإذا حصلت السابقة ظهرت اللاحقة، ويتم هذا التوقع بطريقة ذاتية بحتة لا دخل فيها للضرورة أو الموضوعية [٣].

فكرة اللامتناهي : **Infinite**

يذكر لوك في مقاله أن فكرة اللامتناهي ليست بسيطة كما تصورها ديكارت، لكنها فكرة مركبة ومكتسبة في حالة إضافتها إلى الله أو الزمان أو المكان على حد سواء، وتنتج هذه الفكرة من إضافة كمية معلومة بالتجربة إلى كمية أخرى مثلها، وطبقاً لذلك فلا يمكن تصور حدود للامتناهي من حيث أنه ليس موجود بالفعل فهو ناتج من تأثير عملية الجمع والإضافة التي تم بفعل العقل الإنساني ولذلك فإن فكرته تشير فحسب إلى إمكانية إضافة وحدة من الزمان أو العدد أو المكان مماثلة إلى ما لا نهاية ولذلك فقد أصبح التركيب وليس البساطة هو الطابع المميز للامتناهي [٤].

---

(١) Ibid.

B. ii. ch x ii sec 7. p. 26.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) AN essay book ii, sec 4, p. 37.

وبالإضافة إلى انواع الأفكار البسيطة والمركبة، قسم لوك الأفكار من حيث مطابقتها للواقع إلى ثلاثة أنواع هي:

أ ـ أفكار إما حقيقية Real وواقعية أو وهمية Fantastical.

ب ـ أفكار إما كاملة Adequate أو ناقصة Inadequate.

ج ـ أفكار إما صادقة True أو كاذبة False.

٨ ـ موقف لوك من الأفكار المركبة:

بينا فيما سبق موقف لوك من الأفكار البسيطة، أما موقفه من الأفكار المركبة فيبدو غير واضح إلى حد بعيد، إذ أن عملية التركيب التي ذكرها تتم عن طريق ما نستطيع إدراكه بالحواس بالإضافة إلى التعارض البين الذي يبدو نظريته التي ترد موضوعات الأشياء إلى تضافر عاملي الحس والتفكير البسيط، وبين ما تعارف عليه في تاريخ الفلسفات من تسليم بموضوعية الأشياء الخارجية، وإستقلالها عن الذهن العارف[١].

ومن الجدير بالملاحظة أن ثمة صعوبات اعترت تصنيفه للأفكار ولنأخذ مثالاً على ذلك بفكرة التفاحة، وهي شيء جزئي فانها تتركب من فكرة الإستدارة والمذاق الحلو والحمرة، ولكننا قد نتساءل بعد ذلك عن الذي يبقى بعد هذا للفكرة العامة للتفاحة؟ فكأن الفكرة المركبة عبارة عن تجميع لصفات معينة بدون رابط بينها من حيث أنه لا مجال لإدراك الفكرة العامة عن التفاحة وهي التي ينطوي عليها المعنى الجوهري لها، ومن هنا جاء تصور لوك للجوهر غامضاً.

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار الكتب الجامعية ١٩٦٩. ط أولى ص ١٢٤.

الفصل الرابع

تصور الجوهر عند لوك

* تمهيـد

١ ـ أنواع الجواهر عند لوك.

أولاً: الجوهر الروحي اللامتنـاهي (الله).

ثانياً: الجوهر الروحي المتناهي (النفس).

ثالثاً: الجوهر المادي.

٢ ـ المعرفة عند لوك (أنواعها ـ حدودها).

(٠) أنواع المعرفة.

١ ـ المعرفة الحدسية.

٢ ـ المعرفة البرهانية.

٣ ـ المعرفة الحسية.

(ب) حدود المعرفة.

تمهيد

لقد كانت مشكلة الجوهر مثار بحث وجدل المفكرين في عصر لـوك في نهاية القرن السابع عشر، وهو العصر الذي نهضت فيه العلوم، وإزداد الإهتمام بالعالم المادي، وعلى الرغم من إشارة لوك إلى وجود الجوهر، بيد أنه يصرح بأنه لا يعلم عنه شيئاً، وكان في إمكانه رفض هذه الفكرة، باعتبـاره، فيلسوفـاً تجـريبيـاً يؤمن بمعـطيـات الحس، لكنـه يؤكـد في الـوقت نفسـه على أهمية وضرورة تناول هذه الفكرة.

وفكرة الجوهـر ليست فكرة بسيـطة عن الحس أو التفكير، كمـا إنها من جهـة أخرى ليست ناتجة من الأفكار البسيطة الصادرة عنهما.

ويبدو أن محاولة لوك في سبر غور هذه المشكلة قد أورثته الرأي القـائل بأن العالم المادي موجود، ولم يرى ضرورة في محاولـة إثباتـه أو البرهنـة عليه كمـا كان يعتقـد أسوة بغيـره من علماء عصـره أن المقصـود بـالجسم الجـزئي المادي هو الجوهر، كما يطلق عليه الفلاسفـة، وأن هذا الجـوهر هـو المصدر الأول والعلة الـرئيسية لإدراكنـا الحسي، ولذا فـإنه لن تـوجد في عقـولنـا ثمـة إحساسات أو أفكار، وبالتالي لن تقوم معرفة تجريبية ما لم يفترض وجود جسم جزئي مستقل عنا وعن إدراكنا (يقصد به الجوهر) وفي هذا الصدد يـذكر رسـل في تاريخ الفلسفـة الغربيـة: «لقد تصـور لوك غمـوض فكرة الجـوهر، وعـدم جدواها، وكانت من الأفكار السـائدة والمسيـطرة على فلسفات عصـره، ولكنه لم ينكرها على الإطلاق»[1].

---

(١) Russel, B; A History of western Philosophy book 3 ch 13 p 367.

فالجوهر عند لوك فكرة مجهولة تفترض فحسب لتكون حاملاً للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور أو حامل Upholdig وهو ما نسميه بالجوهر(١).

والحامل الذي يقصده لوك بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لإحتياج الصفات إليه يقول لوك: إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا إفتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على إنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة.

وهذه الصفات تسمى بالأعراض «فإذا سأل شخص ما عن الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن فلن يجد سوى كلمة «الأجزاء الصلبة الممتدة «وإذا سأل وما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفتا الصلابة والإمتداد؟» فإنه لن يصبح في موقف أحسن من موقف الهندي الذي تصور أن العالم مرتكز على فيل كبير، ولما سئل وعلى أي شيء يقف الفيل؟ Elephant كانت إجابته «على سلحفاة كبيرة Great tortoise وحين إضطر إلى معرفة تلك الدعامة أو العلة أو الأصل المجهول التي يفترض وجودها لنركز عليها الصفات التي تدرك وجودها بحواسنا، والتي لا يمكن تصور وجودها بدون شيء يدعمها، فقد سمى هذه الدعامة بالجوهر Substance (٢) أو الحامل تلك الفكرة المزعومة التي يفسر زعمنا لها تلازم الصفات في شيء واحد يحملها، ولا يمكن تصوره بدونها وحيث أننا إعتدنا على أن ننسب الصفات لشيء أو محور أو جوهر أو أصل (٣).

وهكذا تبدو فكرة لوك عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي التجريبي، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي

---

(١) AN Essay Book. II ch 23 para 2 p 392.

(٢) AN Essay Book, II, ch 23 para 2, p. 393.

(٣) Ibid.

الذي لا يتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحمـل الصفات الحسيـة التي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

وثمـة غمـوض يعتـري أفكـاره أيضـاً عن الـزمـان والمكـان والعـدد، والـلامتناهي، والعلية، والأفكار الرياضية، يحاول لوك الفكاك منها بـاصطنـاع حلول هشـة. كمـا يجب أن نـلاحظ أن هـذا المـوقف التجـريبي الملتـزم في تفكيره وإرجاعـه جميع الأفكـار إلى تجربـة الحس والإستبطان معـاً كان حجـر عثرة كبير في معالجته لجميع هذه القضايا التي تبدو غامضة وغير مقنعة.

(١) أنواع الجواهر عند لوك

ذكرنا من قبل أن لوك قد زعم فكرة الجوهر لكي تكـون حامـلاً للصفات القادرة على إجاد الأفكار البسيطة في عقولنا.

وتنقسم الجواهر عنده إلى قسمين.

أولاً: جواهر مادية Material substances

وتمثلها الأجسام.

وثانياً: جواهر روحية Spiritual snbstances

وتنقسم إلى نوعين.

أ ـ جواهر روحية متناهية Finite

وتمثلها النفوس.

ب ـ وجوهر روحي لا متناهي Infinite

وهو الله.

وبهذا التقسيم يعرض لـوك لثلاثـة أنواع من الجـواهر مـادية، وروحيـة، وروحية لا متناهيـة، وكان ديكـارت قد أشـار من قبل إلى وجـود جواهـر ثلاثـة كذلك هي النفس باعتبارهـا جوهـراً روحياً متنـاهياً، والله أو الجـوهر الـروحي اللامتناهي، ثم الأجسام التي هي الجوهر المادي أو الإمتداد، وسوف نعـرض بشيء من التفصيل لهذه الأنواع الثلاثة من الجواهر عند جون لوك.

أولاً: الجوهر الروحي اللامتناهي (الله).

أ ـ وجود الله وصفاته:

الله هو الجوهر الإلهي خالق النفس والعـالم، وهو جـوهر لا متنـاه يعجز الإدراك المحدود للإنسان عن الإحاطة به، أما مفهوم الـلاتناهـي فهـو معنى لا

حق للاتناهي، واللانهاية تعني تصور تدرج لا نهاية له غير متحقق فعلياً[1].

ويرى لوك أن جهل الإنسان لماهية الله تجعله يركب فكرة عنه من خلال أفكار الوجود، والمعرفة، والقوة، والسعادة، واللانهاية والخلود[2]

ب - حدود معرفة الله:

يذكر لوك في «المقال» أن الإنسان يجهل ماهية الله ولذلك تصبح معرفته غير فطرية ومن ثم تحتاج إلى برهان عقلي، غير أن عقلنا قاصر عن إدراكها. والمعرفة بالله ليست فطرية وذلك لسببين:

السبب الأول: هو الجهل بماهية الله، وقصور العقل عن إدراكها، فلو كانت معرفته فطرية لتمت معرفة العقول بماهيته المجهولة.

السبب الثاني: هو وجود الملحدين الذين لو تمكنوا من معرفة الله بفطرتهم لصاروا مؤمنين به بلا شك.

لهذين السببين ينكر لوك أن تكون معرفة الله فطرية، ومن ثم فهي تحتاج إلى برهان عقلي غير أن عقلنا قاصر عن إدراكها، والإحاطة بها.

ج - دليل لوك على وجود الله:

يحاول لوك التدليل على وجود الله بالإستناد إلى ضرورة التسليم بوجود الأولى القديم إستناداً إلى وجود الحادث المخلوق معلولاً له فيرى أن الموجود الحادث الجزئي (الجوهر النفسي) يتطلب موجوداً قديماً كلي القدرة خلق العقل والمادة، ونحن نلمح وجه شبه بين دليل لوك ودليل الواجب والممكن عند المسلمين، ذلك الدليل القائم على ضرورة التسليم بوجود الأزلي القديم إستناداً إلى وجود الحادث المخلوق معلولاً له.

---

(١) AN Essay Book 11, ch 17, para 3, p 277.

(٢) Ibid Book II, ch 23 sec 35 p 42.

ويتصور لوك أنه بهذا الدليل قد برهن على وجود الله وماهيته في آن واحد، غير أن برهانه يقوم على مبدأ العلية، كما يعبر عن فكرة مركبة، وغير موضوعية.

ثانياً: الجوهر الروحي المتناهي (النفس)

أ ـ إثبات جوهر النفس:

يحاول لوك إثبات جوهر النفس عن طريق الشعور الذاتي، بالأنا، وفحوي هذا الدليل تذكر النفس في الحاضر لأفعالها الماضية ومن ثم يصبح الوعي النابع من الذاكرة هو سند وجود الذات (الأنا)[1].

وقد ذهب لوك يبرهن على وجود الجوهر الروحي على اعتبار وجود فكرتنا عن الجوهر المادي، مع آن فكرتنا عن الأخير تحتاج هي الأخرى إلى البرهنة على وجود شيء ما برده إلى شيء آخر يحتاج هو أيضاً إلى البرهنة عليه.

وهكذا تبدو أفكار لوك عن الجوهر النفسي قلقة مضطربة لسببين رئيسيين هما:

الأول: تصوره لأفكار النفس محصلة للحس الباطن، أو للتجربة الداخلية تعد أفكاراً في المرتبة التالية بالقياس إلى أفكارنا عن الموضوعات الخارجية.

ثانياً: غموض موقفه في معرفة ما إذا كانت النفس من طبيعية روحية أو مادية، بمعنى هل خلقت المخلوقات باعتبارها جواهرا مادية بسيطة ثم وهبها الله القدرة على التفكير.

إن تسليم لوك بوجود الجوهر الروحي النفسي تكتنفه ثمة صعوبات وقد

---

(1) AN Essay 5 II ch 23 para 33 p 48.

عبر عن ذلك في المقال بقوله «كلما تعمقنا في طبائـع الأشياء فـإننا لا بـد وأن نقـع في الظلام، ونتزلق في الغموض، كمـا تواجهنـا الكثيـر من الصعـوبـات والحيرة، ثم نكتشف في النهاية أننا لم نزل في ظلام وجهل»[1] .

(١) « and dive Further into the nature of things we Fallinto darkness and obscurity per-plexedness and difficulties and Candiscover nothing FFurther but our own blndness and ignorance

القوى الإدراكية للنفس:

تتمثل قوى النفس الإدراكيـة في قوتين الأولى هي: قـوة الإدراك الحسي Perception التي توصل التنبيهـات إلى العقل لكي يتم الإدراك. والقـوة الثانيـة هي قـوة الإحتفـاظ Retention التي تحتفظ بالأفكار البسيـطة في العقـل على صـور مختلفة كـالتأمـل Reflection، والتـذكـر Memory والتمييـز Disscerning والمقارنة Comparing، والتركيب Compound والتسمية Noming [1].

ثـالثـاً: الجوهر المادي: Corporeal substance

بعـد عرض لـوك لفكرة الجـوهر الـروحي والجوهـر اللامتنـاهي، يبسط فكرته عن الجوهر المادي في «المقال» فيرى أنها تتكون لدينا عن طريق ثـلاثة أنواع من الأفكار هي:

١ ـ أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء[2] Primary qualities.

٢ ـ أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء Sccondary qualities.

٣ ـ أفكارنا عن القدرة الكامنة في كل جوهر مادي والتي تدفعـه لأحداث أي تغيير في الصفات الأولية لشيء آخر، أو في استقبـاله هـو نفسه لمثـل هذا التغييـر، وقد سمى لـوك هذه القـوى بالقـوى الإيجابيـة أو السلبية Active and Passive Power ومثـال ذلـك التغييـرات المباشرة التي تحدثها قطعة مغناطيس Loadstone في جزئيات الحديد[3].

فإذا جمعت هذه الأفكار البسيطة السابقة تكونت لدينا فكرة مركبة جديدة عن الجوهـر المادي.

---

(١) AN Essay, book II, ch. 23 para. 23.
An Essay, B II ch 23 sec 2391.

(٢) Ibid.

(٣) An essay sec 9 p 400

أما الأفكار الـوهمية Fantastical Ideas عنـد لوك فهي مـوجودة من حيث أننـا نعلم بوجـودها في الـواقع، وإن لم تصـل هذه المعـرفة إلى درجـة كمال معرفتنا بالنفس أو بالله.

المعرفة التجريبية الحسية عند لوك:

يؤكد لوك على أن الحواس هي مصدر معرفتنا بـالعالم الخـارجي، ومن هنا تأتي أهميتها وضرورتها، أما ديكارت فقد شـك في أهميتها، وبـرهن على خداعها وزيفها، وأنكر الثقة فيها كمصدر للمعرفة اليقينية، بينما أن لوك أولاها أهمية بالغة بوصفها المعين الأول للأفكـار، فالحـواس هي مصدر أفكـارنا عن كل ما يحيط بنا فمن فقد حاسة، فقد معها، معرفته بالأفكار المتعلقة بها.

لكن لوك يرى مع ذلك أن الأفكار التي لدينا عن الأجسام ليست مـطابقة لها تماماً، كما إنها لا تمثل صور لأي أجسام خارجية تشبهها، إنها رمـوز تشير إليها فحسب. فجواهر الأجسام مجهولة لنا (غموض مشكلة الجوهر عنـد لوك) غيـرأنها حـاصلة على كيفيات خـاصة تثيـر فينا أفكـاراً لا تمثل إلا مجـرد تعبير إنفعالي لمدى تأثيرنا بها.

والكيفيات على نوعين: أوليـة كالامتـداد والشكل والصـلابة والحـركة، وهي موضوعيـة ولازمة لـوجود الشيء على الـدوام، وثانـوية كـاللون والصوت والـطعم والرائحـة، وهي لا تـوجـد في الجسم الخـارجي بـل فيمـا ينجم عن الكيفيات الأولية من آثار على الحواس.

ويـرى لوك أن معـرفتنا عن العـالم يجب أن تخضع لمنهـج المـلاحـظة والاستقراء سواء كان مصدرهـا خارجيـاً (الحس) أم داخليـاً (الإستبـطان) ولهذا فإنه ينكر المعرفة الميتافيزيقية، ويرسي دعائم المعرفة التجريبية الحسية.

أفكارنا عن الجوهر المادي وغير المادي:

يذكر لوك أن تصورنا عن الجوهـر المادي يتمثـل في فكرتين الأولى هي

فكـرتنا عن تمـاسك وتـلاحم الجزئيـات المنفصلة التي تكـون مـادة الجسـد، والثـانية فكـرتنا عن القـدرة الكامنـة في هذه الجـزئيات والقـادرة على توصيـل الحركة وإستمرارها في الجسد[١] بينما أن فكرتنا الأوليـة عن الجوهـر الروحي تتمثل في ملكتي التفكير والإرادة وهي القوة التي تمكن الجسم من الحركـة أو السكون عن طـريق التفكير. ويعرض لـوك في «المقال» دور الإرادة في «دعم الحرية» حريـة إختيار الإنسان في أن يتحرك لشيء ما أو يتوقف عن الحركة.

كما يوجز أفكارنا عن الجوهرين المادي والروحي فيذكـر أن فكرتنـا عن الجـوهر المـادي تتمثـل في تصـوره جـوهـراً صلبـاً ممتـداً An extended solid substance قادراً بقوة الدفع By mpulse على توصيل الحركة في حين أن فكرتنا المركبة عن الروح (النفس) تتمثل في تصورها جوهراً حين أن فكـرتنا المـركبة عن الروح (النفس) تتمثل في تصورها جوهراً روحياً غير مـادي يتميز بـالتفكير والإرادة والقدرة على إحداث الحركة في الجسم عن طـريق الإرادة Willing أو التفكير Thought[٢].

---

(١) AN Essay B II ch 23 sec 17 p 407.

(٢) AN Essay Book II ch 23 sec 22.

(٢) المعرفة عند لوك

أنواعها ـ حدودها :

(أ) أنواع المعرفة :

تنقسم المعرفة عند لوك إلى أربعة أنواع تندرج حسب درجة يقينها وهي على التوالي :

١ ـ المعرفة الحدسية : Intuitive know Ledge

٢ ـ المعرفة البرهانية : Demonstrative know ledge .

٣ ـ المعرفة الحِسية : Sensible know ledge .

٤ ـ معرفة الإعتقاد عن الإيمان Faithful know ledge وسوف نحاول إلقاء الضوء على كل معرفة من هذه المعارف على حدة :

١ ـ المعرفة الحدسية : Intuition

(not so clear as Intuitive know ledge)

يطلق لوك على هذا النوع من المعرفة إسم المعرفة البديهية أي التي لا يحتاج الإنسان إلى البرهنة عليها[١] كما لا يستطيع القيام بذلك. يقول عنها في المقال «إنه الحدس الذي تعتمد عليه جميع معارفنا المؤكدة والواضحة»[٢] .

والمعرفة البديهية هي الواضحة بذاتها فالأبيض غير الأسود، والمربع غير المثلث والإنسان غير الحيوان. وعلى مستوى العدد فالعدد ٤ أصغر من العدد ١٠، وأكبر من العدد ٢ ، كما أن للمثلث ثلاثة أضلاع، والمربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع. وقد تأدي تعريف لوك للمعرفة بأنها إدراك للاتفاق

---

(١) AN Essay Book, IV ,chap II para 1 p 177.

(٢) Ibid. p. 177

والاختلاف بين الأفكار إلى هـذا النوع البـديهي أو الحدسي، وذلـك يعني أن معـرفتنا بـاللون الأصفر تختلف عن معـرفتنا عن اللون الأزرق وإذا نـظرنـا إلى الأشكال الهندسيـة لوجـدنا الاختـلاف بين بينها فـالدائـرة تختلف عن المثلث والمعين يختلف عن الدائرة [١] وعلى الرغم من هجوم لوك على أنصار المعرفة الفطرية وإنكاره لمبادئها وأفكارها إلا أننا نجـده حين يذكـر المعرفـة الحدسيـة يكاد يقترب في مفهومها من مفهوم المعارف والحقائق الفطرية بصفة عامة.

٢ ـ المعرفة البرهانية: Demonstration

هي ذلك النوع من المعـرفة التي يجب البـرهنة على يقينهـا والتأكـد من مدى سلامتها وصحتها بعد إقامة البرهـان عليها[٢]. فليس الحـدس هو طـريق الإنسان الوحيد للمعرفة.

ويقسم لوك المعرفة البرهانية إلى قسمين رئيسيين هما:

أولاً: الاستدلال الرياضي:

من حيث أن النظرة الرياضية تتسم بـالصدق واليقين فالمعرفة بالحقـائق الرياضية من قبيل المعرفة البرهانيـة وليست الفطريـة كما ذكـر ذلك ديكـارت، الذي تصور أن الحقائق الرياضة عند لوك صادقة يعتمد صدقها على البرهان[٣] أمـا القسم الثـاني للمعــرفـة البــرهـانيـة فهـو الاستــدلال على وجـود الله: والـذي يحاول لـوك إثباتـه بطريق العلة الأولى، حيث يسلم فيـه بمبـدأ العليـة باعتباره مبدأ لا شك فيه وغير قابل للبرهنة، وفحـوى هذا الـدليل أن كـل مالـه بـداية فـلا بد وأن تكـون له علة، فـإذاكان هـو بـوصفه إنسـاناً لـه بدايـة فمن الضروري أن تكون هنـاك علة تسببت في وجوده، فهو يحاول إثبـات وجود الله

---

(١) AN essay: b 4. ch 2, pora 6, p. 180 - 181.

(٢) Ibid.

(٣) AN Essay - Book 4, chap, 11 para 9. d. 182

كفكـرة ذهنية فحسب، وليس مستغرب أن يكـون هـذا هـو مـوقف لـوك وهـو فيلسوف الفكر والعقل الذي يحاول أن يثبت وجود عالم الفكر لا عـالم الأشياء لـذلك يعـود ويذكـر أن الوجـود الإلهي من المـوضـوعـات المستحيلة التصـور بالنسبة للإنسان وأن العقل عاجز عن الوصول للماهية الحقيقة للألوهية.

٣ ـ المعرفة الحسية:

أمـا المعرفـة الحسية وهي النـوع الثالث الـذي يذكـره لوك من درجـات المعرفة فتعني العلـم والإحساس بوجود العالم الخارجي [١]. وهي معـرفة تقـل في يقينهـا عن اليقين الموجود في المعرفـة الحدسيـة والبرهـانية، وتتـأتى هـذه المعـرفـة من العـالم الخـارجي الـذي ينبغـي أن نقـر بـوجـوده. (عـالم المحسوسات) والذي لولا وجوده لما استـطعنا أن نحصـل على أفكارنـا، وهي مـادة الفعل ولكي يؤكـد لوك على أهميـة الأفكـار ذهب يؤكـد واقعيـة وحقيقـة العالم المادي، وإنـه لا محل للوهم أو الخـداع في حقيقته فبـرهن على وجود العـالم الخارجي بـدليـل الإدراك الحسي [٢] الـذي يعني إثبـات وجـود العـالم الحسي عن طـريق الإدراك الواعي، والحقيقي لـه. والمعـرفـة الحسيـة شـرط ضروري لقيام الأنواع الأخرى من المعـرفة وهي لا تحتـاج إلى برهـان بعد أن عرضنا لأنواع المعرفة الحدسيـة والبرهـانية والحسيـة يفترض لـوك وجود نـوعاً رابعاً من المعرفة هي المعرفة الإعتقادية التي تأتي الإنسـان عن طريق الإيمـان بالمعتقدات الدينية، وهي ذلك النوع من المعرفة الـذي لا يمكن البرهنـة عليه لسمـوه عن مستوى مـداركنا وحـواسنا، بيـد أننا نتمسـك به بشـدة عن طـريق الاعتقاد لأنه يعد سراً من أسرار الإيمان Mysteries of faith.

---

(١) AN Essay book 4. chap 11.

(٢) Ibid.

(ب) حدود المعرفة عند لوك.

Extent of human knowledge

بعد أن عرض لوك لدرجات أو أنواع المعرفة، نجده يبحث في مسألة حدودها فيذكر أن معرفتنا محدودة بالأفكار[٢] التي تمثل الأساس الأول للمعرفة، إذ يستحيل معرفة شيء من الأشياء لا تتكون لدينا عنه فكرة من الأفكار، وعلى الرغم من أن الحواس هي التي تمدنا بالأفكار عن العالم والأشياء الواقعية، فإن لوك يتفق مع ديكارت في أنها ليست المصدر اليقيني للحصول على معرفة كاملة عن العالم، فالمعرفة الحسية ليست محل صدق مطلق أو يقين نهائي لأن النظرة الكلية عن طريق العينين لا تعطينا رؤية جزيئية أو تفصيلية عما نراه يقوم بالفعل في الواقع حقيقة، كما أن عملية سماع الأذن للأصوات لا تنطوي على تحديد دقيق لموجات الصوت أو قياسها لكننا نسمع وحسب، ولهذا السبب ذهب لوك إلى القول بقصور المعرفة الإنسانية وإنه لن يستطيع معرفة الماهيات غير كائن آخر يؤتي من القدرة والقوة مالا توجد عند الإنسان ويبرز عدداً من المبررات التي تثبت قصور المعرفة اليقينية منها عجز الإنسان عن إدراك العلاقات الضرورية بين صفة محسوسة[١] أولية أو ثانوية، وأخرى، كما أنه يعجز أيضاً عن إدراك العلاقة الضرورية بين تلك الصفات المحسوسة، وبين الجوهر الذي يحملها لهذا فقد إنتهى لوك إلى أن لمعرفة الإنسان حدوداً يقف عندها حتى أن عقله لا يستطيع بما يحتويه من أفكار أن يمنحه معرفة كافية عن الأشياء، ثم يختلق بعد ذلك بعض المسائل الجدلية المثيرة يذكر منها: ماذا لو كانت المادة مفكرة، وبذلك يمكن الإستغناء عن العقل الإنساني ومن ثم ينكر مذهب الثنائية الذي يتصور أن الجسد مكون من جوهري النفس والجسد، وأن العالم الطبيعي مكون من مادة وعقل يختلف كل منهما في طبيعته، ويقصد لوك من هذا الموقف تصور خلق الله للمادة في العالم، وهي متضمنة للفكر بدلاً من أن يخلقها مجردة منه، بعد ذلك يضيف إليها الإنسان أو الجوهر المفكر الروحي، ويبدو أن لوك لم يكن يقصد من قوله

هذا التعقيد في المخلوقات ولا إثبات أن المادة جوهـر مفكر من جهـة أخرى، وإنمـا أراد فقط أن يثبت عجز العقـل عن فهم أن مكونـات ذلك العـالم يعجز الإنسان عن الوصول إلى ما هياتها.

الفَصْلُ الخَامِسُ

النَّظريّة السِّياسِيّة

*** تمهيد**

١ ـ مقالتان في الحكومة المدنية، ورفض الحق المقدس للملوك.

٢ ـ رسائل في التسامح، وفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية.

تمهيد

النظرية السياسية عند لوك

نعرض في هذا الفصل للنظرية السياسية عند لوك والتي تبلورت معالمها في مؤلفيه السياسيين.

«مقالتان في الحكومة المدنية» و «رسائل في التسامح» في محاولة لإبراز أهم جوانب هذه النظرية وأهم المبادىء السياسية التي إنطوت عليها. وأثرها في نظرية السياسة في عصر لوك، وفي إثراء الفكر السياسي لمعاصريه ولاحقيه.

(١): مقالتان في الحكومة المدنية، ورفض الحق المقدس للملوك:

رأينا في الفصول السابقة كيف رفض لوك الأفكار الفطرية التي أكدتها المذاهب العقلية وخاصة عند ديكارت، ورد المعرفة الإنسانية إلى الخبرة والتجربة الحسية باعتبارهما مصدر المعرفة العقلية. وكما أنكراوك المعارف الفطرية ونادى بالمعرفة التجريبية المكتسبة فقد أنكر تمشياً مع منطق مذهبه التجريبي نظرية الحق الإلهي للملوك مؤكداً على أنهم لا يولدون، وفي دمائهم الحق الإلهي أو الفطري الذي يبررون به حكمهم المستبد وطغيانهم لرعاياهم، لأن الناس جميعاً متساوون وأحرار.

ولما كان الملوك يولدون بدون حق إلهي موروث في دمائهم ولما كانت جميع الناس متساوية منذ الميلاد، فلا بد وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الآخر، وعلى ذلك فلا بد أن يخضع الجميع لنفس القانون الذي أطلق عليه لوك القانون الطبيعي Natural low أو الفطري.

وبقدر ما كان رفض لوك للأفكار الفطرية هو البداية والقاعدة التي أسس عليها مذهبه التجريبي في الإبستمولوجيا، فقد كان رفضه للحق الإلهي للملوك وما ترتب عليه من تأكيد لمبادىء المساواة والحرية هو المدخل الثوري لنظريته السياسية التي تركت آثارها الخطيرة على حركات التحرر التي حدثت في أوربا القرن السابع عشر. ويعد مؤلف روبرت فيلمر «patriacha» rebert filmer الذي ظهر في العصور الوسطى متضمناً فكرة حق الملوك المقدس من بين العوامل التي دفعت لوك لكتابة آرائه السياسية، والإفصاح عن أفكاره في مبادىء المساواة والحرية. وليس أدل على ذلك من الآراء التي عرضها في «مقالتان في الحكومة المدنية» والذي ظهر تحت عنوان:

TWO treatises of government, in the former the false Principle and foundation of sir robert filmer and his followers are detected and over-

thrown - the latteris an assay Concerning the original extent and end of civil government.

وقد إستغرق كتابة هذا المؤلف حوالي عشر سنوات فقد بدأ لوك في كتابته من عام ١٦٨٠ وإنتهي منه عام ١٦٩٠، وهو يتكـون من مقالتين خصص الأولى منها لتنفيذ مبدأ «الأبوة» الـذي نادى بـه روبرت فيلمـر في مؤلفه «partriarcha» بينما خصص موضوع الثانية المرد على نفس المؤلف في فكرته عن الدولة ـ أو الإمتداد الطبيعي للأسرة الحاكمة».

وسـوف نوجـز الأفكـار الـرئيسيـة لمؤلف «الأبـوة» ورد لـوك عليهـا فيمـا سيأتي:

كان رد لوك في المقالة الأولى رفضاً لرأي روبرت فيلمر في فكـرة الحق الإلهي للملوك التي تـداولتها الجـامعات في العصـور الوسـطى، والتي نـادت بحـق الملوك المقـدس في حكم الناس بـاعتبارهـم مفـوضين من مصـدر إلهي لحكم الشعب بطريقة إستبدادية ومطلقة لا ينبغي للشعب الإعتـراض عليها، أو الثورة ضدها، لأن ذلك يعني خروجاً على طاعة الملـك الذي هو ظل للأله على الأرض[1] فيجب على الشعب طاعة أحكامه وتنفيذ أوامره.

أما الرأي الثاني لفيلمر فينادي فيه بأن الدولة التي يحكمها الملك ليست سوى إمتداد طبيعياً للأسرة الحاكمة، وقد أنكر لوك أيضاً هذا الرأي وأخذ في تحليله والرد عليه في مقاتله الثانية عن الحكومة المدنية.

* نظرة سياسية إلى فكرة الحق الإلهي المقدس (Patriarcha)

يضم كتـاب الأبوة «Patriarcha» لـروبرت فيلمـر عـدداً من الأفكـار التي تشبع بها الفكر في العصر الوسيط، التي دفعت لوك للرد عليهـا في مقالتيه عـن الحكومة المدنية وهذه هي الخطوط العريضة لكتاب «الأبوة»:

---

(١) Russell. B: A History of Western Philosophy Book 1 p 942.

أولاً: للملك الحق في حكم رعاياه حكماً مطلقاً استبدادياً طبقاً لمبدأ الحق المقدس للملوك.

ثانياً: للملك الحق في وضع القوانين التي تتراءى له، والتي يسير الشعب بمقتضاها دون معارضة، لأن من المستحيل أن يضع الشعب بنفسه قانوناً يقيد به حريته.

ثالثاً: أن الدولة التي يحكمها الملك ليست سوى إمتداد طبيعي للأسرة الحاكمة التي يفوضها الإله لتولي الحكم.

وترتب على هذه الآراء التعسفية التي أطاحت بحرية الإنسان أن أصبح على الشعب الإلتزام ببعض الأوامر الخاصة بالحق الإلهي للملوك على النحو التالي:

أولاً: أنه لما كان للملك حق مقدس من قبل الله في حكم الشعب، فمن ثم يجب طاعته، وعدم الخروج على أوامره، وهذا يقتضي من الشعب ألا يعارضه أو يثور ضده مهما بلغت المساوىء. لأنه مفوض من قبل الله لحكمهم والطاعة له واجبة.

ثانياً: لما كان للملك الحق في وضع القوانين الملزمة للشعب فإنه تجب طاعتها والإلتزام بتنفيذها، وعلى الشعب ألا يتضرر من ذلك، أو يحتج على القوانين التي يصدرها الحاكم المقدس هذا من جهة، ومن جهة أخرى فليس للشعب الحق في وضع القوانين، لأنه يستحيل أن يضع هو نفسه ما يقيد به حريته.

ثالثاً: لما كان للملك الحق المطلق في حكم رعاياه فإن الدولة تصبح هي الإمتداد الطبيعي للأسرة الحاكمة، وعلى الشعب أن يخضع للحاكم خضوع أبناء الأسرة لحاكمها الأكبر، غير أن هذا الرأي قد لقى هجوماً من لوك ممثل في كتابة مقالته الثانية في الحكومة المدنية، التي ذهب في رده عليها إلى إنه من غير المقبول أن نطابق بين نظام الأسرة بصورتها القديمة، ونظام

الدولة الحاكمة أو سلطة الحكومة. . . بما يبرر للشعب الطاعة العمياء للحاكم والخضوع المطلق لأوامره الملكية الإلهية.

لقد هاجم لوك الآراء المتعلقة (بالحق المقدس للملوك) والتي طرحها فيلمر في كتابه ونادى بحرية الإنسان في تقرير مصيره، وبالمساواة بين الناس في الحقوق الطبيعية.

ويظهر في المقالة الثانية من الحكومة المدنية رفض لوك لأن تكون الدولة إمتداد للأسرة المالكة الحاكمة بما يفرض معه على الشعب الخضوع لأوامر الملك بصورة مطلقة، وقد أيد لوك هجومه بفكرة العودة إلى نظام الأسرة القديمة ونظام الحكم فيها، وكيف عاش الناس في حالة الفطرة (الحالة الطبيعية) التي تميزت بخاصتين يهدما رأى فيلمر هما الحرية، والمساواة - فقد عاش الإنسان في حالة الفطرة على الطبيعة ينعم بحياة يسود فيها حب الخير والتسامح، والعمل المتبادل، والقناعة، والتعاون، ومراعاة حقوق الآخرين - عاش الإنسان وهو سعيد في ظل قانون الطبيعة (الفطرة) الذي يتساوى بين الجميع كل بقدر عمله واجتهاده فصار مبدأ الحرية هو مبدأ الفطرة الذي ينعم به كل إنسان بل هو ملك له، وملك للجميع، بموجب قانون الفطرة، ومن ثم فقد أصبح عليه ألا يتنازل عن هذا الحق الطبيعي في الحرية إلا بمحض إرادته الخاصة ولمن يشاء[1].

بعد عرض التصور العام لنظرية لوك السياسية نشير بشيء من التفصيل لبعض أفكار رئيسية في هذه النظرية - كحالة الفطرة الأولى (الحالة الطبيعية للإنسان) وفكرة العقد الإجتماعي، وتصور الحكومة، وكذلك فكرة حق الثورة، وهي أفكار رئيسية وبارزة تفرض نفسها على كل من يبحث في نظرية لوك السياسية.

---

(١) Two essay civil government ch. ix p 118.

أ ـ الحالة الطبيعية الأولى للإنسان :

يذهب لوك في وصفه لحالة الإنسان الأولى إلى أنها كانت مثالية، يسود فيها السلام والطمأنينة وتشيع فيها روح المحبة والوئام بين الناس [1] وكان مبدأ المساواة بين الناس الذي منحته الطبيعة لهم هو القاعدة الأساسية لمشاعر المؤاخاة والإحسان، والقيام بالواجبات وحب الخير وتبادل المنافع وقد عرف جميع الناس في ظل القانون الطبيعي ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات نحو إحترام ملكياتهم الخاصة وملكيات الآخرين وحقوقهم [2].

في ظل هذه الحياة الفطرية الآمنة منح القانون الطبيعي للإنسان حقوقاً ثلاثة هي حق الحياة أو المحافظة عليها، وحق الحرية الذي تساوي الجميع في التمتع به، وحق الملكية الذي منح كل إنسان الحق الكامل في ملكيته الخاصة التي يعمل فيها بحرية، ويضيف إليها وينميها بجهده وعمله من حيث هي ملك خاص له [3].

وقد أشار لوك إلى مبدأ الملكيْة الخاصة التي تساعد الإنسان على إستمرار وحفظ حياته، والاستمتاع بثمرات جهده، وبرزت فكرة الملكية عنده من خلال التصور الديني بأن الله قد منح بني الإنسان الأرض لكي تكون ملكاً مشتركاً وعاماً لجميع أفراد النوع [4] كما وهبهم العقل الذي يستفيدون من

---

(١) تختلف الحالة الطبيعية بين لوك وهو بز فبينما يصفها الأول بأنها حالة سلام وأمن يصفها الثاني بأنها حالة صراع ونضال وحرب، كما تختلف صيغة ونصوص العقد الاجتماعي بينهما، وكذلك يختلف تصور السلطة، فبينما تتركز عند الأول في يد الأغلبية (الشعب) ويخضع الحاكم للقانون؛ أسوة بغيره. نجدها عند الثاني سلطة مطلقة تتركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة وبذلك بلغت الحرية أوجها عند لوك بينما قيدتها سلطة الحاكم الموناركي عند هوبز.

(٢) John Somerville. R. E. Santoni Social and Political Philosophy original Extend and endof Civil Goverment P 176.

(٣) Ibid.

(٤) «It isVeryClear that'Godasking DavidSays palm has Givin the earh to the chidren of men.

خبراته في إصلاح حال حياتهم، لكن ذلك لم يمنـع من أن يكون لكـل إنسان ملكـه الخاص الـذي يمتلكه بـاعتباره حقـاً له من بين الأراضي التي وهبهـا الله لمخلوقـاته ـ والفيصـل هنا بين الملك الخـاص والعام يكـون وقفـاً على جهـد الإنسان وعمله داخل الملك الخاص، وفي الجزء الـذي يعمل فيـه.ويبذل في استغلاله طاقته وهـو يفعل ذلـك تحت سمع وبصـر أقرانـه وبموافقتهم على أن هذا ملك خاص له[1] وأن كل واحد منهم له ملكيته الخاصة التي يبذل جهـده فيهـا لإصلاح حياته، وتوفير سبل معيشته[2].

---

(1) Locke original:- extent and end of civil government social and political philosophhy P.176

ب ـ حق الملكية وبداية الصراع :

لكن حق الملكية والمحافظة عليها أصبحت من الأمور العسيرة في حالة الطبيعة ـ إذ جار البعض على حقوق جيرانهم، وطمع الآخرين في أملاك البعض، فتفشت حالات إغتصاب الملكيات والاعتداء على الجوار، وظهرت السخرة، والطمع، وإنتشر الشعور بالسخط والظلم، والحسد والغيرة وأدى تغلب الأقوياء على الضعفاء إلى أن ساد شعور الحسد والكراهية بين الناس. وهكذا تحولت حالة الطبيعة الفطرية الآمنة من حالة سلام وأمن وحب إلى حالة حرب وخوف وكراهية، وإشتد الصراع على الممتلكات الخاصة وتحول حق الملكية الطبيعي الذي وهبته الفطرة الأولى للإنسان (والذي بمقتضاه أمن الناس الشرور باحترام بعضهم لملكيات البعض) إلى رأس حربة في صدر كل إنسان ليتحول معه مجتمع الطيبة الآمن إلى مجتمع حرب ونزال وصراع من أجل الحصول على الممتلكات، وتكوين الجماعات بغرض القوة والإستحواز على الأرض. فإذا بالإنسان الآمن يتحول إلى شخص متحرش عدواني متحفز للحفاظ على ملكه الخاص، ومتأهب للدفاع عنه.

بلغت هذه الحالة بالإنسان إلى التخلي عن الخصائص والخصال التي تحلي بها في الحالة الطبيعية، فبدأ في البحث عن حالة إجتماعية تتكتل فيها مع غيره وينضم إليهم بقصد تكوين مجتمع سياسي أو مدني (١).

---

(١) John Loke An Essay. civil gouvernement ch IX sec 123.

ج ـ العقد الاجتماعي : **Social contract**

بعد تحول المجتمع من الشكل الطبيعي الأول إلى الشكل المدني كان على الناس أن تتفق طواعية أو تتعاقد على أن ترتبط وتتحد في مجتمع يكفل لها الحياة الآمنة دون أن يحدث ما يقوض أمن هذه الحياة[١] وكان ذلك عن طريق العقد الإجتماعي.

وتعني فكرة العقد الاجتماعي، تعاقداً يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، ولا يصبح العقد لاغياً إلا إذا أخل أي طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأهمل الملك في مسئولياته تجاه الشعب أو أخل بتعهداته أو تعدى السلطات التي خولها له الشعب تعين عزله[٢]. وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقهم في الحياة وفق قانون الطبيعة، وعن الحق في عقاب من يخرج على هذا القانون، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعارضة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل[٣].

أما الهدف، من التعاقد فهو تنظيم حماية الحقوق الطبيعية للفرد، وما يمتلكه من حقوق مثل حق الحياة والملكية والحرية، فكأن التنازل بهذه الصيغة لا يعني تنازلاً بالمعنى المطلق لكنه تنازل عن جزء فحسب مما يمتلكه الإنسان بمعنى آخر أن الناس تتنازل في العقد الاجتماعي عما يجعلهم يمثلون أدوار القضاة والمنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي فيتنازلون عن هذا الدور للمجتمع ككل[٤].

---

(١) Locke, **two treatise of civil gouvernement** p 164.

(٢) Maurice cranston, **Locke on politics, religion and education** f. e. 1965 New York p. 50 - 51.

(٣) Ibid.

(٤) Maurice **Cranston; Loke on politics** p. 52.

ولقد ظلت فكرة العقد الاجتماعي حية في أذهان فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز ولوك وروسو، بيد أنهم اختلفوا حول طريقة إستخدامها فقد جعلها الأول تبريراً للحكم الملكي المطلق، في حين أيد بها لوك الحكومة الدستورية أو الملكية المقيدة إنطلاقاً من حق الأفراد في الثورة على صاحب السلطة، أما روسو فقد ذهب مخالفاً لهوبز تماماً، ومغالياً نادى به لوك حين استخدمها ليؤيد نظرية السيادة الشعبية، «وعلى وجه العموم فقد استخدمت هذه النظرية لتأكيد ضرورة قيام السلطة في الدولة على رضا المحكومين، واقتناعهم وذلك بقدر ما تتيح للشعب أن يمارس حقوقه، وحرياته[١] «وفي الوقت ذاته فقد ساعدت النظرية على زوال الصفة المقدسة التي أضفاها فكر العصور الوسطى على الدولة بعد ما تبين أن الإنسان هو الذي شارك في خلقها، وهكذا اصبحت السلطة في الدولة أقرب إلى الأرض وعامة البشر منه إلى السماء، والسلطان الإلهي[٢].

من خلال هذا المفهوم لفكرة العقد الاجتماعي نجد أن لوك يعطي الدور الأكبر والهام للمجتمع ككل، أي لمجموع الأفراد فيجعل الكلمة العليا للشعب. وليس ذلك بمستغرب على فيلسوف ثري كان يرفض مبدأ السيادة المطلقة للحاكم أو الملك وكان يريد للشعب أن يمسك بمقاليد الأمور لذلك فقد ظلت الحقوق الطبيعية للأفراد وهي مبادىء الحياة Life، والحرية Freedom، والملكية Property هي مصدر القوة والسيادة في المجتمع المدنى كما كانت من قبل في حالة الطبيعة، وهذا يعني أن الشعب هو المصدر الأساسي ومن ثم فإن له مطلق الحرية في إختيار من يشاء أن يوليه السلطة.

ويستتبع هذا التصور ثلاثة أمور هامة:

أولاً: أن حق الأغلبية The right fo majority سوف يمثل القاعدة

---

(١) Alburey castell. D. M. B' **An Introduction to Modern philosophy** N. y, 1983, 4 p 310.

(٢) عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، حـ ١، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ ص ٢٠٥.

الأساسية في المجتمع ويكون مصدر السلطة تشريعية أو تنفيذية، فيصبح من الضروري أن تخضع إرادة الأقلية لإرادة الأغلبية، أو الإرادة العامة General will.

ثانياً: تقييد سلطة الملك بقيدين هما ضرورة تنفيذ نصوص القانون المراعي فيها الحقوق الطبيعية، والإلتزام بالعقد الإجتماعي الممثل للطرف الثاني.

ثالثاً: إن أي إخلال للملك بالمسئولية وتعديه لحدوده المخولة له من جهة الشعب (الطرف الثاني الموقع في العقد) يستوجب عزله واختيار من يحل محله في الحكم[1].

د ـ العقد الإجتماعي بين هوبز، ولوك:

على الرغم من ورود فكرة العقد الإجتماعي عند كل من هوبز ولوك بيد أنها اختلفت فيما بينهما فقد أقر هوبز بوجود الحق الطبيعي، ونفي فكرة وجود القانون الطبيعي، ولهذا فقد سادت في تصوره شريعة الغاب في غياب القانون وإقرار الحق الطبيعي[2] وهكذا أصبح الإنسان عند هوبز حراً في سلوكه وتصرفاته، ساعياً لمصلحته مزهواً بقوته، ومتصفاً بالأنانية والعدوانية والطمع.

أما تصور العقد الإجتماعي عند لوك فقد صاحبته حالة تشابه بين حالتي الإنسان الطبيعية، والمنظمة لأن الإنسان لا يوجد في أي تجمع بشري بدون القانون والنظام، وعلى ذلك فيجب أن يسود القانون الطبيعي الحالة الطبيعية ذلك القانون الذي ينبغي على كل فرد أن يدين له[3].

---

(١) Maurice cranston, **Locke on politics. p. 54 second tretise oneivil gouvernement,**

(٢) Pokin, h Richard, avrum stroll' **philosophy made simple.** U. s. A. N. Y. 1965 p. 54.

(٣) Ibid, p. 57.

هـ ـ الحكومة وفصل السلطات:

بعد أن ضمن لوك بموجب العقد الإجتماعي حماية الأغلبية الممثلة في الشعب، ورفض مبدأ السيادة المطلقة للحاكم التي كانت شائعة في العصر الوسيط، كما رفض أن يكون للملوك أي حق مقدس يبررون به حكمهم وإستبدادهم المطلق للشعب، دون أن يكون له أي حق في إختيار من يتولى حكمه، وبالتالي يسلب حقه في المعارضة أو الثورة على من يتولى شئونه. يبدأ لوك في وضع الأسس لقيام مجتمع مدنى يحفظ للأغلبية حقوقها. ويرى أنه لكي يقوم مجتمع سياسي مدنى يشعر أفراده بالأمن والاستقرار وصيانة حقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية يجب أن تتم الخطوات التالية:

أولاً: لما كان قانون الطبيعة هو السند القوى الذي يحمي حقوق الأغلبية، فيجب إيجاد تفسير لهذا القانون [١].

ثانياً: أنه لن يتم تحديد وتفسير لهذا القانون الطبيعي، كما لن تتم فعاليته بدون إيجاد سلطة تقوم بتطبيقه، وهذا يستلزم إيجاد سلطة Power تطبق هذا القانون Law مع أفراد الشعب بدون تفرقه بينهم.

ثالثاً: إن هذه لن تقوم بكامل وظيفتها في تطبيق القانون ما لم تسندها قوة يكون لها مهمتين هما: تنفيذ أحكام القانون الطبيعي، وحماية المجتمع من الخطر الخارجي.

بعد أن يعرض لوك لشكل الحكومة Gouvernment [٢] المدينة يقوم بتقسيم السلطات Powers إلى ثلاثة أنواع هي:

---

(١) An Essay. civil gouvernement, (social and political philosophy, john Somerveille p. 191 - 193.

(٢) تكرر لفظ الحكومة في المقالة الثانية للوك ـ كما تكرر لفظ كومنولث Commonwealth واللفظ الأخير يعني في السياسة الإنجليزية حكومات يربطها الصالح العام أو رابطة أمم تحت العلم البريطاني ـ أو حكومة المملكة الحرة.

أولاً ـ السلطة التشريعية : Legislative

وتمنح لممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بطريقي الانتخاب أو الوراثة.

ثانياً ـ السلطة التنفيذية : Excutive

ويتحدد عملها في تنفيذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

ثالثاً ـ السلطة الفيدرالية : Federative

وتعمل على تكملة السلطة التشريعية من مندوبين عن المدن[١] «المقاطعات الإنجليزية من الفرسان ورجال الدين ويتم تعيينهم عن طريق الملك وهم يمثلون الآن أفراد مجلس اللوردات».

ويعلى لوك من قيمة السلطة التشريعية فوق جميع السلطات[٢] لكنه لا يمنحها قوة مطلقة لأنها مقيدة بالحفاظ على الحقوق الطبيعية للشعب وبنصوص العقد الإجتماعي.

و ـ المجتمع المدنى بين القانون، والسلطة :

بعد أن قدم لوك لتصوره عن المجتمع المدنى والعقد الإجتماعي الذي يهدف إلى الحفاظ على حقوق الأفراد في الحياة والحرية والملكية نجده يذكر فكرة القانون Law باعتبار أن صياغته والإلتزام بتطبيقه مما يحفظ ملكية قوانين الطبيعة، ويؤكد حق الحياة والعدالة والمساواة والحرية وحفظ ملكية المواطنين، يذكر لوك في المقالة الثانية من الحكومة المدينة إن القانون قد

(١) An Essay, **Civil gouvernement** p. 185.

(٢) **Ibid.**

وضع لمصلحة المجتمع[1] ولتحقيق القانون الطبيعي فيجب على السلطات أن تعمل وفقاً له في حفظ وحماية حقوق الأفراد، ولكي يتم للوك هذا التصور كاملاً كان عليه أن يقوم بفصل السلطات، أي فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية بما يعني أن لكل واحد منها إختصاصها المحدد التي تعمل في حدوده، بحيث يضمن لوك سلامة تطبيق القانون، وإرساء دعائم العدل والمساواة ثم يفرد في مقالة المبررات التي جعلته يقوم بفصل السلطات وهي :

أولاً: إن وضع القوانين أو صياغتها يتم في وقت قصير، في حين يظل تطبيقها وتأثيرها مستمراً ومعمولاً به زمناً طويلاً مما يستوجب وجود مجموعة من الأفراد تكون مهمتها متابعة تنفيذ القوانين والمحافظة على إستمرار فعاليتها، ولما كان هناك إختلاف بين في زمن وضع القانون، وزمن تطبيقه إستلزم ذلك، الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ثانياً: إنه من غير المعقول أن يقوم من يضع القانون بتنفيذ بنوده فالأحرى بمن يضع القانون إستثناء نفسه من قيد تطبيقه مما سوف يترتب عليه التلاعب بمبادئه، ووصفها بحيث تصلح لأغراضه في المقام الأول، أو تتوافق مع ميوله بحيث لا يجد عناءاً في تطبيقه أسوة بغيره من أفراد الشعب، وفي هذه الحالة يصبح من يضع القانون أول المستفيدين بتطبيقه بحيث ينال من الحقوق والخيرات ما لا يناله غيره، فلا يتحقق للمجتمع المدني غايته في الحرية والعدالة والحفاظ على الممتلكات، لذلك رأى لوك ضرورة فصل سلطتي التشريع والتنفيذ.

ولا يعني الفصل بين السلطات عند لوك أن يكون للسلطة التنفيذية سلطان مطلق، لأنها تخضع للقانون كما تخضع له السلطتان التشريعية والفيدرالية، وكما يرفض أن تكون للسلطة التنفيذية سلطة مطلقة فإنه يمنح

---

(١) **Two treatise on civil gouvernement.**

(٢) Ibid.

الثقة للسلطة التشريعية بالنظر إلى أهميتها وإستمدادها لبقائها من ثقة المواطنين، ولذافان للشعب الحق في الثورة عليها أو تغييرها في حالة عدم إلتزامها بمسئولياتها وتخليها عن العمل لمصلحة الأفراد. وهنا يلوح لوك بالثورة أو بحق الثورة للشعب إذا حدث مساس بمصالحه، أو إهدار لحقوقه المنصوص عليها في القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي. فالشعب مطلق الحرية في الثورة ضد السلطة أو الحكومة وتغييرها إذا أخلت بمسئولياتها في تطبيق قانون الطبيعة وأساءت إلى الشعب.

تعليق وتقييم:

من خلال هذا العرض الموجز لفلسفة لوك السياسية يتضح أنه كان من أوائل الفلاسفة الذين نادوا بمبادىء المساواة والحرية ففي مجال المساواة أنكر أن يكون للملوك أي حق مقدس موروث في دمائهم يحكمون بمقتضاه الشعب حكماً إستبدادياً، وبذلك أكد مبدأ المساواة بين جميع الطبقات الأسياد والعبيد، والملوك والرعية، فالجميع يملكون نفس الحقوق التي وهبتها الطبيعة لهم في الحياة والحرية والملكية وبقدر تأكيد لوك على مبدأ المساواة بين الجميع بقدر مناداته بحرية الإنسان الذي تصوره يولد حراً، غير أنه يصبح مكبلاً بالقيود في كل مكان وزمان ـ فالحرية سمة من السمات التي يتميز بها الوجود الإنساني، والدليل على أنها حق طبيعي للإنسان في الحالة الطبيعية والمدنية ـ فالحرية حالة طبيعية تميز الإنسان بصفة عامة، ولذلك يعد لوك من بين المفكرين الأحرار، بل من مؤسسي مذهب الأحرار في العصر الحديث[1] وتشهد بذلك إسهاماته الكبيرة في مجالات الحرية الفردية، والمساواة مثل مذهبه في الحقوق الطبيعية، وفكرته عن العقد الإجتماعي الذي كفل به حقوق الحياة والحرية والملكية، وأعلى من كلمة الشعب وإعطاء الحق الأول في إختيار من يحكمه، وفي الثورة عليه إذا لزم الأمر[2]. كما كان مبدأ الفصل بين

(١) زكريا إبراهيم ـ مشكلة الحرية ـ مشكلات فلسفية ـ مكتبة مصر الفجالة ص ٢٥٢.

(٢) Ernest Barker' **Social contract locke hume Rousseau** London. N. Y. è! 1976 P 45.

السلطات من بين الأفكار التي عمقت من مفهوم النـظرية السيـاسية عنـد لوك، وأكـدت حقـوق الأفـراد، ودعمت المساواة كمـا وضعت القوانين لمصلحتهم، وأمتـد أثر مبـدأ فصل السلطات عنـد فلاسفـة السيـاسـة فنجـده واضحـاً عنـد مـونتسكيو[1] (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) Montesquiu في كتـابة «روح القـوانين» Esprit des loi الذي نادى فيـه بضرورة فصـل السلطات الثلاثـة التشريعيـة والتنفيذيـة والقضائية لترسيخ سيادة الشعب، وتحقيق أهدافه ورفض التسلط والطغيان.

---

(١) مونتسكيو: (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) مفكر سياسي فرنسي ـ نادى بفصـل السلطات ـ دعا إلى تدعيم الحريات، وقال بوجود قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات.

٢ ـ «رسائل في التسامح» وفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية :

بينا في الجزء السابق كيف مضى لوك إلى تأكيد مبادىء المساواة وحق الحرية بما عبر عنه في مقالتيه عن الحكومة المدنية، وفي رسائل في التسامح Lettres concerning toleration يدافع لوك عن حرية الأفراد الشخصية في العبادة.

وقبل أن نبدأ في عرض أهم أفكار هذه الرسائل نشير إلى ظروف وتاريخ كتابتها وقد بدأ لوك كتابة هذه الرسائل في عام ١٦٨٥ ـ ١٦٨٦ فقد أرسل خطاباً في موضوع التسامح إلى فيليب فان ليمورخ Philip Van Limdorch ونشر باللغة اللاتينية في عام ١٦٨٩ بعنوان Epistola de tolerentia ثم ترجمه وليم بوبل Popple wiliam[1] بعد ذلك إلى الإنجليزية تحت عنوان «أول خطاب في التسامح» «First letter concerning toleration» وذلك في عام ١٦٩٠ إلا أن جوناس بروست Jonas Proast وقد وجه نقداً لاذعاً لرسالة لوك تحت عنوان «the argument of the letter concerning toleration briefly considered and answerd d».

تأدى هذا الهجوم بلوك إلى الرد في السنة التالية وذلك بنشر رسالته الثانية في التسامح في عام ١٦٩١.. ثم ظهرت الرسالة الثالثة بعد ذلك عام ١٦٩٢ مزيده ومؤثرة، ولما عاد بروسك إلى هجومه مرة ثانية بعد حوالي إثني عشر عاماً كتب لوك رسالته الرابعة غير أن الحظ لم يمهله فمات قبل أن تنشر.

أ ـ موضوع رسائل في التسامح :

يعالج لوك في هذا المؤلف فكرة الحرية الإنسانية في أبعد معانيها،

---

(١) Maurice cranston. **Locke on politics, religion and education, N. two letter concerning toleration P 104.**

وذلــك بـالتــأكيـد على ضــرورة الفصـل بين السلطة الــدينيــة أو الكنيســة Church والسلطة المــدنيـة Civil government . حيث تمــارس كـل سلطة اختصاصاً معيناً لا دخل للأخرى به، يقول لوك في مهام السلطة المدنية: «إنـه لما كان من واجب الحـاكم المدني Civil magistrate تـنظيم شؤون الناس في الحرية والملكية والحياة (في الصحة والأرض والمال والمسكن ووسائل الترفيه وما شابه ذلك) فهذه أمور تختص بها سلطة الدولة والقوانين ولا دخل للدين أو الإيمان فيها»(١) .

يشير لوك في هذا النص إلى أن اختصاص السلطة المـدنية ينحصـر في كل ما يتعلق بالمصالح المدنية، والأمور المتعلقـة بالحيـاة الشخصية، ومن ثم فلا محل لتـدخل السلطة الـدينية في شئونها، لـذلك فـإنه من الضـروري أن تنفصـل القوانين التي تنـظم مصالـح الناس عن أي تـأثير ديني عليهـا، فتـظل القوانين المدنية في معزل عن تسلط الدين ويقصد لوك بذلك رفض أي تدخل أو تأثير للعقيـدة المسيحية Christianity على القـوانين المدنيـة، لأنه من الضـروري أن تظل قـوانين الـدولـة في استقـلال كـامـل عن الإيمـان الـديني FAITH، ولذلك فليس هناك وجود لدولة مسيحيـة لأن تشريـع الدولـة مستقل عن الشريعة المسيحية غير مقيد بتعاليمها(٢).

والدولة الحقيقيـة عند لـوك هي التي تلتزم بكفالة كافـة الحقوق لجميـع أفرادها بما في ذلك حرية العقيدة التي يمارسها الأفراد بأوسع معـانيها، لـذلك فمن واجبات الحكومة أيضاً أن تجيز كل أنواع العبادة Worship الخـارجية، ولا تتـدخل في تـوقيع الجـزاءات على الأفراد، والـذين يقتـرفـون الآثام إلا إذا أضرت بمصالح وحقوق الآخرين.

ويعـرض لـوك في الـرسـالـة الأولى أسبـاب دعـوتـه لفكـرة التسـامـح

---

(١) F. Letter Concerning Toleration, John Locke, Maurice cranston, p..

(٢) Letter, Maurice cranston John Locke, on politics religion and education, p. 124.

Toleration في التالي :

الأول: أنــه لا يجب على الكنيســة أن تضـطهـد أي إنســان بسـبب عقيدته[1]، فـالحريـة مكفولـة للجميع في مجـال الاعتقاد، وعلى الإنسـان أن يؤمن بـالطريقـة التي يرغب فيهـا، وبكل مـا يملك من حريـة، وما يجب على الكنيسـة ينسحب على الـدولـة [2] التي يجب عليهـا ألا تجبـر أفـرادهـا على الدخول في مذهب معين، أو حزب معين، بل تكفل لهم حـرية الاختيـار التي هي ألزم لضمان أمنهم وسعـادتهم داخل المجتمـع المدني، كمـا يجب عليها أيضاً ألا تمارس الإضطهاد بين الأفـراد أو التعصيب Pre Judice لجمـاعة دون أخرى.

فالدولة والكنيسة يجب أن يعملا من أجل سعادة المواطنين في المجتمع وذلك بنشر التسامح والمحبة لأنهما قوتان مستقلتان تمثل الدولة ترابطاً سيـاسياً خرافياً في حين تمثل الكنيسة ترابطاً دينياً حراً يعمل في ظل الدولة.

الثاني :أما السبب الثاني فيعني به لوك أخطاء التأمل،فالإنسان يكون عرضة للخطأ حين يفكر نظرياً أو يتأمل أفكاره، وما يستتبع ذلك من غمـوض المعرفـة الروحية، لذلك فـإنه يتعـذر مهاجمـة من يخالفـوننا في الاعتقـاد لعدم وضـوح المعرفة بالبرهان، ومن ثم يجب أن يسود التسامح بين الأفراد.

وعلى الرغم من اتقان لوك في عرضـه لأسباب التسـامح، وتـأكيده على الحرية الشخصية، وتمييزه لسلطة الحكومة عن السلطة الـدينية، بـل وفصلهما إلا إننا نجده يخل بمبدأ التسامح العام حين يستثني منه عـدداً من الفئات مثـل الملحدين أو غير المؤمنين[3] Alheists، والأشخـاص المؤمنين الذين يـدينون

---

(1) **Letter concerning toleration.** 103 - 109.

(2) Ibid.

(3) **Letter Concerning Toleration.** P. 139.

بالولاء لسلطات خارجية، وكذلك الأفراد الذين يطلبون التسـامح من الآخـرين وهم في نفس الوقت لا يطبقـون هذا المبـدأ على أفعالهم فـلا يتسامحـون مع معارضيهم[1].

---

(1) **Letter Concerning Toleration,** P. 140.

الفَصْلُ السَّادِس

الفَلسَفَة الأخلاقيّة

تمهيد

أسباب السعادة

أولاً: الصحة

ثانياً: السمعة الطيبة

ثالثاً: المعرفة

رابعاً: فعل الخير

خامساً: الأمل في السعادة الأبدية واللا معفو له

تمهيد:

اتسمت الفلسفة الأخلاقية عند لوك بالنزعة العملية التجريبية، تلك النزعة التي انسحبت على سائر أجزاء فلسفته كالمعرفة والسياسة.

كان لوك قد شرع حقيقة في تأليف كتاب في الفلسفة الأخلاقية Moral philosophyغير أنه لم ينتهي منه، بل ربما لم يبدأ أصلاً في كتابته[1] لكنه كان مهتماً بكتابة مذكرات خاصة في الأخلاق منذ عام ١٦٦٨ وكان يبلغ من العمر السادسة والثلاثين وظهرت هذه الرسالة القصيرة متضمنة لآرائه الرئيسية في مسألة الفضيلة والسعادة، وقد حفظت هذه الرسالة في مكتبة بودليان Bodleian ثم طبعت لأول مرة بعد ذلك في أكسفورد Oxford ، وفي عام ١٦٥٧ ظهرت نفس الرسالة في طبعتي لندن ونيويورك New York Macmillan London congmans [2].

عرض لوك لمؤلفه «رسالة مختصرة عن السعادة» A Note on happinessمتضمنة لخلاصة أفكاره العملية عن الأخلاق فيذكر في بداية الرسالة أن تحقيق السعادة هي غاية كل إنسان من حياته، ولا يتم ذلك إلا بإتباع الأسلوب الأمثل للحياة والسير في وفاق مع القيم والمبادىء الإنسانية.

---

(١) Maurice cranston **A Note on Happiness** p. 195.

(٢) Ibid.

١ ـ أسباب السعادة:

يعرض لوك للأسباب الخمسة التي تؤدي إلى سعادة الفرد الحقيقية وهي أسباب تتوقف على سلوك الإنسان وشخصيته، وعلى مقدار ما يفعله من سلوك من حيث أنه قد وهب من الملكات والقدرات ما يمكنه من تحقيق البهجة والرضا في حياته العملية(١).

ويعرض لوك في رسالة عن السعادة للأسباب الخمسة التي تؤدي إلى تحقيق السعادة وهي:

أولاً ـ الصحة Health:

إن المحافظة على الصحة الشخصية هدف يسعى إليه كل إنسان، فالصحة الجسمية هي أساس الصحة النفسية(٢) التي تبدو واضحة فيما يبدو على الفرد من بهجة وما يشعر به من سعادة.

ثانياً ـ السمعة الطيبة Reputation:

تعد سمعة الإنسان الحسنة، ومقدار ما يتمتع به من قبول وحب اجتماعي من أسباب سعادته(٣).

ثالثاً ـ المعرفة Knowledge:

يربط لوك بين الحصول على المعرفة والإحساس بالسعادة فليس بمستغرب على فيلسوف العقل والتجربة أن يتصور أن من بين أسباب سعادة المرء هو حصوله على المعرفة لأن أقل قدر من المعرفة يحصل عليه الإنسان قد يجعله سعيداً لذا يجب عليه أن يتزود منها. ولا يقف عند حد(٤).

---

(١) **A Note on Happiness** p. 145.

(٢) **A Notes on Happiness. P.** 146.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

رابعاً ـ فعل الخير Doing good :

يعد فعل الخير من بين الأسباب الرئيسية التي يجد فيها الإنسان سعادته القصوى، والفعل الطيب عمل يجب أن يقوم به الخيرين من الناس فإنه لا يشعر بالسعادة إلا كل من هو خير ويفعل الخير لذاته[١].

ويسهب لوك في تفسير هذا الموقف فيذكر أن أكلة لحوم شهية قد تشبعه، غير أنها قد تؤذي صحته إذا أكل بشراهة، كما أن الرائحة الذكية التي قد يتنسم عبيرها بالأمس قد لا تسعده اليوم، لأن الآثار الوقتية المصاحبة لأي عمل حسي لا تتعدى حدود الزمان والمكان، بحيث لا تترك أي أثر أو معنى مبهج في ذاكرة الإنسان، لكن فعل الخير يدوم طويلاً، يقول لوك «يدوم فعل الخير الذي أقوم به الأمس واليوم، وأيضاً هذا العام، ويظل تأثيره فياضاً مستمراً لسبعة أعوام مقبلة، يغمرني بالسعادة كلما تذكرته»[٢].

خامساً ـ الأمل في السعادة الأبدية والمبهمة

the expectation of etern 1 and incomprehensible happiness

يذكر لوك في «رسالة عن السعادة» إلى أن أمل الإنسان في السعادة الأبدية الموجودة في العالم الآخر يعد أحد أسباب شعوره بالسعادة والبهجة الدائمة في حياته[٣]. ويكفي أن يعمل الإنسان بمقتضى مبادئه وتعاليم دينه حتى يشعر بالسعادة لتوقعه السعادة الأبدية التي سوف ينالها في العالم الآخر.

قدم لوك لهذه الأسباب الخمسة التي تؤدي إلى سعادة الأفراد ـ ونحن نلمح من خلالها اتجاه عملي صرف، وإيمان خالص بأن نجاح الإنسان

---

(١) Maurice cranston, **Locke on politics, religion and education, A Note on Happiness** p. 146.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

وسعادته لا يتحققان إلا بتوجيه الإنسان إلى السلوك الأمثل في المحافظة على صحته والانخراط في الجماعة وتقبلها، وحسن السير والسلوك، وفعل الخير، وإتباع تعاليم الدين وأداء شعائره أملاً في سعادة الآخره.

ويمكننا أن نلحظ على مذهب لوك في الأخلاق ما يأتي: -

أولاً: إن النزعة العملية والتجريبية، كانت هي السمة الغالبة على آراء لوك في موضوع الأخلاق، وليس بمستغرب أن تتسم فلسفة الأخلاق بالنزعة العملية التي انسحبت على نسق لوك الفلسفي برمته.

ثانياً: إن العوامل الخمسة التي تتسبب في سعادة الإنسان التي ذكرها لوك في رسالته تكاد تقترب من دراسات علم النفس الحديث الذي يبحث في الشخصية السوية من خلال إشارته إلى الصحة الجسمية وما يستتبعها من الصحة النفسية، وكذلك أثر الروح الجماعية والانخراط في المجموعة على الحالة النفسية، والأثر النفسي لحسن السمعة في الشعور بالسعادة، وما يستتبع عمل الخير من الشعور بالبهجة الدائمة.

ثالثاً: يرى لوك أن الخضوع لما يمليه العقل من طاعة القانون الإلهي (الذي وضعه الله قبل الإنسان) والامتثال لأوامره التي تتفق مع الطبيعة البشرية يعد من أسباب السعادة الروحية التي توحي للإنسان بنيل السعادة الأبدية في العالم الآخر، وهو يتفق في ذلك مع الدراسات النفسية التي ترى أن الإيمان واليقين يؤديان إلى شعور الإنسان بالبهجة والسعادة والأمن النفسي، كما يتفق فيها مع آراء الفلاسفة العقليين المسيحيين أمثال ديكارت ومالبرانش وبسكال وكذلك ليبنتز، فقد ذكر هؤلاء الفلاسفة في مباحثهم الأخلاقية مسألة تحقيق السعادة والخير الأزلي في عالم الآخرة، وأن على الإنسان أن يحيا على أمل الآخرة أو الأبدية السعيدة Eternite Bien Heureux (١).

---

(١) كان لوك مسيحياً مؤمناً تحدث عن قدرة الله الذي يبصر الناس بواسع علمه فيعاقبهم=

رابعاً: على الرغم من ظهور النزعة العملية في رسالة لوك عن السعادة، إلا أنه يحاول من جهة أخرى إقامة علم نظري للأخلاق يتطابق مع الرياضيات النظرية، وهكذا تتحول الأخلاق من مجال الدراسات العملية إلى مجال الرياضيات البحتة فتصبح المبادىء الأخلاقية موضوعاً للمعرفة البرهانية التي تتميز بالدقة على غرار العلوم الرياضية ولهذا فإن لوك ينظر إلى علم الأخلاق باعتباره علماً ممكناً، وهذا يعني استقلال معرفتنا الأخلاقية عن تجربتنا الواقعية فتصبح المعرفة بالأخلاق كالمعرفة بالرياضيات، حيث أن الأمر يتعلق بالأفكار المجردة دون الرجوع إلى أية وقائع[1].

يتبين لنا مما سبق كيف اتجه لوك اتجاهاً عملياً تجريبياً في بعض أجزاء فلسفته الأخلاقية غير أنه عاد بعد ذلك وأقام للأخلاق علماً نظرياً، وهكذا فلم يستطع الإستغناء عن الجانب النظري في تأسيس الأخلاق، كما فعل ذلك في بناء نظرية المعرفة التي اعتمدت على جانبي الحس والعقل، أو التجربة والحدس.

= ويثيبهم، كما يمنحهم العقل الذي يستطيعون به أن يتعرفوا بالبرهان على حقائق الأخلاق، ويهتدون إلى مبادىء الدين وتعاليمه أيضاً. ويختلف هذا المنهج العقلي الذي يصل إلى حقائق الأمور عن طريق البرهنة عن نظرية ديكارت عن الحقائق الأبدية الموجودة في العقل، والتي هي حقائق الرياضة والأخلاق والدين التي ألهم الله الإنسان إياها عن طريق عقله.

(١) الدكتور على عبد المعطي محمد ـ تيارات فلسفية حديثة ـ دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤ ص ١٤٣.

الفصل السابع

النظرية التربوية

تمهيد

١ ـ آراء لوك في التربية

* تعليق وتقييم

تمهيد

وضع لوك نظرية عملية سديدة في مجال التربية، كان يهدف منها إلى تطوير نظام التعليم باستحداث طرق جديدة ومبتكرة، واهتم في وضعها بالدفاع عن الحرية الشخصية للأفراد، وتحرير الأفكار من التقاليد القديمة - والمطالبة باستقلال التعليم عن سلطة الكنيسة والحكومة. والعمل على نقل الممارسة التعليمية من المدارس والكنائس إلى المنازل، كما وضع بعض المبادىء والنظم التي ينبغي على المدرسين اتباعها مع الدارسين من الأطفال والشباب، بغرض تنمية قدراتهم العقلية والنفسية والجسمية عن طريق توسيع مداركهم، وتشجيع موهبتهم وتعليمهم المهارات والعلوم الحيوية النافعة، كما رأى أن يتم التوجيه والإرشاد بطريقي الفعل الطيب والقدوة الحسنة.

١ - آراء لوك في التربية:

وضع لوك خلاصة آرائه التربوية العملية في عام ١٦٩٣ في كتابه «آراء في التربية» Some Thoughts Concerning Education وهو يمثل مجموعة من الرسائل التي أرسلها أثناء إقامته في هولندا لصديقه كلارك E' Clarke [(١)] وهي تتضمن خلاصة أفكاره التربوية ومقترحاته في تربية الأطفال والشباب، وتعليمهم وفق طرق ومناهج عملية جديدة تتوافق مع ظروفهم وميولهم حتى يتمكنوا من مواجهة حياتهم عند الكبر رجالا أسوياء على علم وخلق.

---

(١) Aaron. R. John Locke — Second Edition — Oxford Clarendon Press 1955, In Education And Religion — 287.

وسوف نعرض في عجالة لمجمل آرائه في التربية:

١ ـ أراد لوك بمقترحاته في التربية أن يغير من نظام التعليم الذي كان متعباً في المدارس في عصره، فرأى أن تعليم الطفل المواد النظرية كالبلاغة[١] والمنطق وكذلك اللغات كاليونانية والعربية والعبرية لا جدوى منها، ويجب إستبدالها بدراسة ذات فائدة وقيمة، فيقول إن تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية لا يستفيد منه إلا فئة معينة من إبناء الشعب الإنجليزي، وهو يقصد بهم (السادة Gentlemen) بينما تصبح عديمة الجدوى بالنسبة للغالبية العظمى من أبناء الشعب ممن يشتغلون بالتجارة أو الزراعة أو أية حرفة لا يمثل تعلم اللغات أهمية بالنسبة لها، ومن ثمة تصبح دراسة اللغة عبئاً على كاهل التلميذ في المدرسة باعتبارها دراسة نظرية لا يستفيد منها في الحياة العلمية إلا القلة من السادة الإنجليز.

٢ ـ أراد لوك أن يغير من الدراسات القديمة الرتيبة التي كانت تفرض على التلاميذ مناهج تدريس الشعر والنثر، واقتراح استبدال هذه المواد الدراسية بعلوم ومواد أخرى أكثر عملية كالتاريخ والجغرافيا والفلك والطب والتشريح [٢] وهي علوم تساعد التلميذ على النجاح في الحياة العملية، وتطلعه على أحدث منجزات العصر في العلوم الطبيعية.

٣ ـ اهتم لوك بالدراسة العملية للتلميذ فناشد المعلمين الاهتمام بعمل الرحلات المستمرة إلى البلاد المجاورة تنمية لمعلومات التلميذ، وتوسيعاً لمجال خبراته، وردا على استفساراته عما يشاهد ويسمع[٣].

وفضلا عن تزويد التلميذ بالمواد العملية فقد رأى لوك أن يبدأ التعليم بتعليم الشباب الأبحاث النظرية كالحساب والجبر والفلك، وبعد ذلك يتعلم

---

(١) كانت البلاغة Rhetoric مع الشعر والنثر من بين المواد الدراسية الهامة التي كانت تدرس في المدارس في هذا العصر.

(٢) Aaron. P. 287.

(٣) Ibid. P. 290.

الشاب قليلا من القانون المدني والأخلاق، ثم تكتمل دراسته بعد ذلك بمقدمه في الفلسفة الطبيعية للفيزيقا والميتافيزيقا، ولا يعني ذلك أن الشاب سوف يكون متخصصاً في جميع هذه المجالات، بل يعني أنه سوف يحصل معرفة عامة وعميقة عنها لقضاء حاجاته الشخصية(١).

وقد شجع لوك هواية السفر والترحال، فذكر أن السن المثالية للقيام بالأسفار تبدأ من السادسة عشر حتى سن الواحدة والعشرين. وللأسفار فائدتان: الأولى هي تعلم اللغة الأجنبية، أما الثانية فهي الدراية بخبرات الشعوب، والوقوف على فهم الأحوال السياسية والاجتماعية التي يعيشون في ظلها، كما ينصح بأن يبدأ السفر لتعلم اللغة في سن متأخرة على أن يكون السفر في سن مبكرة لتحصيل المعارف والخبرات(٢).

واقترح لوك أن تخصص فترات الراحة Recreation بين الدروس الجادة والهامة في تعلم الفنون Arts والحرف Crafts مثل الشعر والموسيقى مما يحقق للشباب المتعة الروحية والفائدة الشخصية، كما ترهف شعورهم وأحاسيسهم، وتعمق قيم المشاعر النبيلة(٣).

ولم تقتصر توجيهات لوك وتوصياته في مجال التربية على تنمية الجوانب العلمية والعملية فحسب، بل تعدت ذلك إلى الجوانب الأخلاقية فنراه يؤكد على أهمية تنمية الفضائل الأخلاقية والإجتماعية في نفس الطفل منذ تربيته الأولى، فالتربية السليمة قوامها العلم الجاد، والخلق القويم فالرجل العالم يجب أن يكون على خلق متسام، وأن يتحلى بالفضائل الحميدة مثل الشجاعة والمروءة والشرف والتضحية وإنكار الذات، كما ينبغي أن يكون هادىء الطبع مثابراً، حلو المعشر، حسن العادة.

---

(١) Aaron P. 290 — 291.

(٢) Aaron. P. 291.

(٣) Ibid.

ويرى لوك أن صفات الصبر والمرونة لن تتأتى للفرد دون مزاولة التمرينات الرياضية، فهي التي تمثل التربية بالنسبة للجسم، فالعقل السليم في الجسم السليم، فالحركات الجسمية والدراسات العملية، والتمرينات الجمعية تساعد الطفل منذ الصغر على الصبر وتحمل المشاق، كما تغرس فيه روح المسئولية والإيثار والمرونة والحيوية[١].

وتخطت نظرية لوك في التربية مجالي العلم والتربية والرياضية إلى مجال علم النفس إذ يوجه نداءا للمعلمين بعدم استخدام العصا في أثناء مزاولة مهمتهم حيث أن العقاب المستمر والقسوة الزائدة من عوامل إعاقة التربية والتحصيل الجيد، وكان يرى ضرورة الإبتعاد عن العقاب الصارم[٢].

ويرى أن أفضل الطرق لتربية الأطفال طريقة إتباع مبدأ «القدوة الحسنة» بدلا من ترديد النصائح والقواعد الأخلاقية على مسامعهم[٣].

مما سبق يتبين لنا كيف قدم لوك نظرية لها أهميتها في مجال التربية أفاد منها الباحثون في عصره مثل جان جاك روسو Rouseau الذي تناول نظرية لوك في التربية وطورها وعدل فيها وأخرجها في مؤلفه الشهير في التربية «إميل» Emile الذي حاز قبول واستحسان المهتمين بالتربية في عصره يقول ريتشارد آرون «لا يوجد كتاب للوك حازت قراءته وأهميته شهرة عريضة أكثر من (آراء في التربية) حتى لقد أصبح لأهميته جزءاً من النظرية التربوية العامة لبلده، ولبلاد كثيرة في العالم الأوربي وقتذاك»[٤].

---

(١) Aaron 291

(٢) Ibid.

(٣) The Successful Teacher Does Not Need To Compel And The Use Of Force For Instance In Corporal Punishment Is A Sign Of Failure On The Teacher's Part. A good Teacher Will Teach Much By Example And Py Sujjestion

(٤) Aaron Locke. P. 55

*** تعليق وتقييم:**

بعد عرضنا لنظرية لوك، أو لآرائه في التربية نجد أنفسنا أمام نظرية متكاملة في العلم والعمل، في مناهج العلم ومناهج التربية، في الفن والحرفة، في التربية البدنية الروحية، وفي الأخلاق.

إن آراء لوك في التربية تبرز جانبين هامين في عصره هما الجانب العملي التجريبي الذي ظهر بوضوح في جميع المجالات وتميز به عصر العلم والإختراع الذي عاش فيه الفيلسوف، والجانب الفردي الذي انصب على الإعلاء من قيمة الذات الإنسانية والتأكيد على حرية الإنسان وكرامته، وإتاحة فرص الحياة الفاضلة أمامه ومعالجة مشكلاته النفسية والإجتماعية باستخدام أحدث ما وصلت إليه أبحاث العلم في جميع المجالات.

لقد كان الإهتمام بالجوانب العملية والعلمية وتعليمها للتلاميذ في المدارس بمثابة إسهاماً من لوك في تطبيق نظرية المنهج العملي مسايرة لروح العصر، وتنمية للعقل العلمي التجريبي.

كما أن توجيه طاقة الإنسان في وقت الفراغ إلى ممارسة الفن مثل الشعر أو الموسيقى إنما يعطى مؤشرا إلى إهتمام العصر بالفنون، وإفساح المجال أمام العاطفة السامية التي يثريها الفن الرفيع.

إن الإهتمام بالجانب الأخلاقي كمبدأ في التربية دليل على أهمية الجانب الأخلاقي والروحي في المجال التربوي.

كما أن محاولة تربية الطفل بدون تخويف أو إرهاب إنما تعد إشارة إلى مدى استفادة لوك من تطبيق مناهج علم النفس الحديث المتعلقة بموضوع الشخصية، فالشخصية السوية في تصوره هي التي تتمكن من تحصيل العلم بدون ضغط أو إرهاب، كما أن اتجاه القدوة والتأسي في مجال التربية أفضل بكثير من إسداء النصح والارشاد النظري للدارسين.

الفَصْلُ الثَّامِنُ

الدِّينُ

تمهيد:

١ ـ الله: وجوده وصفاته.

٢ ـ إثبات وجود الله.

٣ ـ صفات الله:

تمهيد

كانت إهتمامات لوك بالمجال الديني لا تقل أهمية عن إهتماماته بجوانب فلسفته الأخرى في المعرفة والسياسة والأخلاق والتربية.

وإذا كانت الرؤية العملية والتجريبية قد إنسحبت على فلسفته برمتها، فان الدين لم يستثن من هذه الرؤية كذلك، فقد ظهرت أفكاره في كتابه «معقولية المسيحية» وهي تنطوي على النظر الى الدين من خلال العقل، أو محاولة النظر الى معطيات الدين والوحي من منظور العقل والمنطق، ومن آرائه في هذا المؤلف انه يجب النظر إلى الدين المسيحي نظرة عقلية، وأن حقائق الوحي Revelation يجب أن تختبر بمحك عقلي، ذلك لا يعني الإيمان المطلق بمعطيات العقل وحده، أو رفض معطيات الوحي الديني ومطالب العقل الإنساني.

ويذكر لوك في معقولية المسيحية إننا لو استطعنا أن نفهم أصل الدين المسيحي خالصاً فسوف نجده لا يتعدى كونه تبريراً للايمان[1] Justification By Faith وسوف لا نجد اعتراضاً كبيراً أو خروجاً على هذه القاعدة العامة التي فسرها الكثيرون عن «الدين المسيحي».

---

(١) Aaron: P 296.

١ ـ الله: وجوده وصفاته:

الله في تصور لوك هو الجوهر الإلهي (الجوهر الروحي اللامتناهي)، لكن جهل الإنسان بماهيته تجعله يركب عنه فكرة من خلال أفكار الوجود والمعرفة والقوة والسعادة واللانهاية والخلود، والإنسان يجهل وجود الله لأن معرفته غير فطرية، ومن ثم فهي تحتاج لبرهان عقلي لكن العقل من جهة أخرى قاصر عن إدراكها.

ويرى لوك أن معرفة الله ليست فطرية لجهل الناس بماهيته، وقصور العقول عن إدراكها، فضلا عن وجود الملحدين.

٢ ـ إثبات وجود الله:

يحاول لوك إثبات وجود الله بالإستناد إلى ضرورة التسليم بوجود الأزلي القديم إستناداً إلى وجود الحادث المخلوق معلولا له، فكل موجود حادث جزئي لا بد له من موجود قديم كلي خلقه، ويلاحظ أنه قد برهن في هذا الدليل على وجود الله وماهيته في نفس الوقت، كما إستخدم فيه مبدأ العلية، وكذلك فقد عبر عن فكرة مركبة غير موضوعية.

٣ ـ صفات الله:

يعرض لوك في مؤلفه فكرة وجود الله عرضاً عقلياً تجريبياً أو واقعياً إذا جاز لنا هذا التعبير، فهو يقول عن الله: «إننا لا نستطيع مجرد الأمل في معرفته كاملا كما هو كائن فعلا، لكننا نكون صورة أو فكرة عنه فحسب، هي فكرة مركبة Complex Idea [1] مثل جميع الأفكار المركبة.

ونحن نتصور في الله جميع صفات الكمال والخير، وهي ليست صفات كالتي نتصورها فيما بيننا.

---

(١) Aaorn, P. 301.

الله واحـد لا متناه خـالد محط لكـل سعادة وبهجـة حقيقية، عـالم بكل شيء يكمن فيه الخير الكلي والقدرة الكلية، غيـر أننا لا نملك فكـرة يقينية أو مؤكدة عنه فعندما نقول أن الله خير فاننا نعني بذلك أنـه أعظم خيـر نعرفـه من كل ما حولنا من أنواع الخير، وعندما نقـول أنه حكيم فـاننا نعني بحكمتـه أنها أسمى من أي حكمة عرفناها بيقين[1].

أنه لا يوجد تصور يقيني عن فكرة الله، كما أن فكرتنا المـركبة عنـه تعد بعيـدة عن الـواقـع، إن الله في طبيعتـه الحقيقيـة يجب أن يكـون مختلفـاً عن أسمى تصـور لنا عنـه. إن ذلك شيء لا يـدعو للعجب حتى إذا ذكـرنا جهلنـا بمعرفة ذواتنا نفسها.

إن الله غير معقول ولا يمكن تصوره عقليا[2]، ولا يمكننا أن نعرف عنه سوى قوة الحضور في حياتنا ذلك الحضور الذي نستمد منه القوة والأمان[3].

وسوف نعرض فيما سيأتي لأهم الأفكار التي تناولها كتاب لوك «معقوليـة المسيحية» محاولين إلقاء الضوء عليهـا وتحليلها من خـلال نسقه الفكـري من ناحية، ومن خلال التيارات الروحية والإجتماعية السائدة في عصـره من ناحيـة أخرى.

---

(١) Aaron, 301.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

الفصل التاسع

فَلسَفَة الدِّين
أو
مَعقُولية المسِيحيَّة
رؤيَة تحليلية

* تمهيد:

١ ـ موقف لوك من مسألتي الخطيئة والفداء.

٢ ـ موقف لوك من المعجزات.

٣ ـ القانون الإلهي هو ناموس العقل، أو الناموس الطبيعي.

٤ ـ موقف لوك من الدين.

٥ ـ لوك بين الفلسفة والدين.

٦ ـ الدين منبع الأخلاق.

٧ ـ المعرفة والنور الفطري.

٨ ـ الفضيلة بين الفلسفة، والدين الخالد.

٩ ـ الدين والحياة الخيره.

١٠ ـ الدليل على الدين.

* فلسفة الدين بين مذهب لوك العملي، ومذاهب الفلاسفة العقليين.

معقولية المسيحية
كما وردت بالكتب المقدسة

The Reasonableness Cf Christianity

As Delivered In The Scriptures.

رؤية تحليلية

تمهيد :

لقد استمرت النزعة اللاهوتية في سيطرتها على الأفق العقلي حتى بعد عصر النهضة الأوربية، وإلى القرن السابع عشر لهذا نجد أن المشكلة الأساسية التي واجهت فلاسفة هذا العصر إبتداءاً من ديكارت، ومروراً بمالبرانش وبسكال وليبنتز في فرنسا، ولوك في انجلترا كانت هي كيفية تبرير الموقف الديني عقلياً، أو بمعنى آخر محاولة التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة.

والسبب في تأزم هذه المشكلة هو أن نفس الموضوعات التي يعالجها الدين مثل الوجود والذات الإلهية، والخلق، وكذلك فعل الإيجاد ومشكلة الإنسان، ومعرفته كانت هي نفس الموضوعات التي عالجتها الفلسفة أيضاً، فليس هناك انفصام كامل بين موضوعات الفلسفة، وموضوعات الدين إلا فيما يختص بأسس العقيدة المسيحية نفسها. وحتى هذه الأسس وأهمها فكرة التثليث كانت تظهر بطريقة رمزية في كتابات بعض الفلاسفة. أما مشكلة الخلاص والنعمة الإلهية. فقد ظهرت بوضوح في كتابات الفلاسفة في هذه الفترة المعاصرة، ولهذا لم يكن غريبا أن يتصدى فيلسوف حسي تجريبي مثل

لوك لكي يعرض أطـراف هذه المشكلة، أي الصلة بين العقـل والنقل، وأعني بهـا بين الفلسفة والـدين فيحاول أن يبين أصـالـة الـدين في مـوضـوع السلوك الإنسـاني أي الأخلاق، فكـأنه بـذلك يـريد أن يقـول أن للقانـون الأخـلاقي، وقواعد السلوك الأخلاقي التي تستند إلى هـذا القانـون العام، ولا سيمـا فكرة الـواجب الأخلاقي والإرادة الحـرة في مجال الأخـلاق، إنما تستنـد الى أوامـر الكنيسة، وكأنها وضعت تماماً بمعرفة اللاهوت الكنسي.

وهذا الموقف تبشر به البروتستانتية التي كانت وراء مذاهب الأخلاق في انجلتـرا، كما ظهـرت عند كـانت في ألمـانيـا، وكـأن مـا انـطوت عليـه هـذه المذاهب من أفكار يعـد رداً على مواقف أصحـاب عصر الإنـارة الذي سيـأتي فيمـا بعد في القـرن الثامن عشـر، وكـذلـك في كتابـات المفكـرين الأحـرار العلمانيين الذين يرون أن الأخلاق ودستورها إنما ينبعان من صميم فطرة الإنسان عنـد أصحـاب الفـطرة ، أو من خـلال التجـارب الأخـلاقيـة المعـاشــة عنـد الحسيين. وعلى هـذا النحو نـرى أن موقف لـوك الذي كـان يجب ان يستمـد أصوله من مـواقف هؤلاء التجريبيين الحسيين في مجـال الأخلاق نجـده يتأثـر باللاهوت المسيحي[1] ويرجع مبادىء الأخلاق والقانون الخلقي بصفة خـاصة إلى مجال اللاهوت أو الميتافيـزيقا التي قـد تتعارض مـع موقف لـوك الفلسفي الحسي.

وسـوف نحاول في هـذا الفصـل أن نعـرض لكتـاب لـوك الـرئيسي في الـدين. أو في «فلسفـة الـدين» إن صـح هـذا التعبيـر وهـو كتـاب «معقـوليـة المسيحية كما وردت في الكتب المقدسة» فتقوم بترجمـة أهم فقراتـه الرئيسيـة محاولين تحليلها، والتعليق عليها في نهاية الترجمة.

(١) ليس مستغربا أن يظهر هذا الموقف عند لوك الذي تلقى تعليمه باكسفورد في عام ١٦٥٢ حيث استقى تعاليم الأرثوذكسية الفلسفيـة العنيفة، الخـالية من كـل حياة، والتي كـانت تسود في عصره، وكان من الطبيعي ان يتأثر بها حتى مع مقته الشديد لها.

أما الهدف من عرض هذا الموضوع فهو الوصول الى كيفية تصور لوك لمعقولية المسيحية حيث سيتبين لنا من خلال مطالعة نصوص هذا الكتاب دفاعه عن المسيحية؛ وتأكيده لدور العقل من جهة أخرى، ثم تبرير الدين بالعقل، وهو الهدف الأساسي من كتابته.

وقد حاولنا خلال الترجمة تقسيم موضوع الكتاب الكلي إلى عدد من الفقرات، كما اخترنا عناوين مناسبة لها تتفق وما ورد فيها من موضوعات كتبها الفيلسوف بالانجليزية بأسلوب ممتزج بالحماس الديني تارة وبروح الفلسفة تارة أخرى، وقد بدأنا هذا الفصل بعرض مقدمة لظروف كتابة الكتاب، ولتاريخ صدوره، ثم تابعناه بالعناوين التي اقترحناها في الموضوعات التي تم ترجمتها وهي على الوجه التالي:

(١) موقف لوك من مسألتي الخطيئة والفداء.

(٢) موقف لوك من المعجزات.

(٣) القانون الإلهي هو ناموس العقل، أو الناموس الطبيعي.

(٤) موقف لوك من الدين.

(٥) لوك بين الفلسفة والدين.

(٦) الدين منبع الأخلاق.

(٧) المعرفة والنور الفطري.

(٨) الفضيلة بين الفلسفة، والدين الخالد.

(٩) الدين والحياة الخيرة.

(١٠) الدليل على الدين.

مقدمة الكتاب :

وضع لوك كتابه «المعقولية» إثر عودته إلى انجلترا وذلك في عام ١٦٨٩، وبعد مرور عدة سنوات اكتسب منها بعض الخبرة بعد استقرار الثورة.

وقد اتفقت آراء لوك المتعلقة بالتسامح الديني Religion Toleration مع آراء بعض الأساقفة، على الرغم من أن هذه الفكرة لم تكن قد ازدهرت بعد باعتبارها الأمل المنتظر في مملكة ويليام وماري الجديدة.

ويعد كتاب «معقولية المسيحية» هو الكتاب الرئيسي للوك الذي عرض فيه وجهة نظره في عقيدته المسيحية، وصلتها بالفلسفة، كما طرح فيه بعض القضايا الرئيسية التي تناولتها المسيحية.

وكان الهدف من نشر هذا الكتاب هو إبراز حقيقة إيمانه المسيحي ومحاولة تفسير العقيدة، مثلما تفسر حقيقة أي علم من العلوم مثل علم الهندسة، كما أراد في الوقت ذاته البرهنة على أن عقيدته لا تمثل قانونا أو عقيدة متعصبة أو عاطفية.

١ ـ موقف لوك من مسألتي الخطيئة والفداء:

«تتضح العقيدة المسيحية بشكل كبير عند دراسة العهد الجديد الذي يبرز فيه مذهب الفداء، ذلك المذهب الذي يقوم عليه الانجيل، وهو الذي يفترض سقوط آدم، إلى أن جاء السيد المسيح عليه السلام، واستطاع أن يفتدى الإنسان.

ولقد اعتقد البعض أنه قد قدر لذرية آدم أن ترسخ تحت وطأة المصير المعذب للخطيئة الأصلية، وأنها قد كتب عليها الهلاك «الفناء» من خلال عقاب مطلق لا متناهي، ذلك على الرغم من أن الملايين لا تعلم عنها شيئا، كما أن البعض الآخر لا يعتقد في وجود فداء لهذه الخطيئة لأنها تحط (تنقص) من قدر الإنسان ومن ثم فقد أرسل الرب يسوع المسيح لاستعادة مكانة الإنسان أمام الرب، ولكي يوعظ ويبشر بدين طبيعي خالص،.... على ما تبينه كتب العهد الجديد.

وخلاصة هذه المسألة هو تفويض الأمر برمته إلى عدالة السماء رأي الفريقين يبين لنا أنهما قد تعديا في موقفيهما كلمات الرب المكتوبة، وأن هذه الكلمات ليست سوى مجموعة من الكتابات التي صنعها الرب لمساعدة الغالبية العظمى من الأميين من بني الإنسان لكي يوجههم إلى طريق الخلاص بطريقة ضرورية سهلة الفهم من خلال المعنى البسيط المباشر للكلمات والجمل المتبادلة بين أفواه المتحدثين الذين يستخدمونها عن طريق اللغة الخاصة بالعصر والبلد الذين يعيشون فيه.. إن هذه هي الأمور الهامة التي نقوم عليها الأنظمة الإلهية طبقا لمثل هذه الأفكار.

إنني لم أبحث كثيراً في مسألة الخطيئة أو العقاب الذي فرض على ذرية آدم، لأنني أعتقد أنها ترجع إلى عدالة الرب التي سبق أن ذكرتها. ومع ذلك فيبدو أن ثمة أسلوب غريب يبدو في فهم مثل هذا القانون الغريب، والذي

ينطوي على أبسط الكلمات المحددة التي تقول «عن طريق الموت» فماذا يقصد بها؟ هل يقصد بها حياة الخلود في الشقاء؟ إن هذا ما يدفع بالبعض إلى الإيمان بضرورة وجود الخطيئة التي أغضبت الرب عندما سلك البشر ضد قوانينه ومن ثم فقد فرض الموت على البعض دون الآخر، يقول الرب: «إن من يأكل من هذه الثمار المحرمة فسوف يحكم عليه بالموت، إن هذا يعني أن من يأكل وذريته مما حرمته، فسوف أصب عليه غضبي وسخطي ـ هكذا يقول الرب ـ إن كلمة الموت بهذا المعنى وكما تفهم إنما تعني فقدان كافة أعمال الحياة وإدراكها، وقد فرض هذا الضرب من الموت على آدم وذريته لعدم طاعتهما نواميس الرب داخل الجنة، ولهذا جاء يسوع المسيح باعتباره الفداء لخطايانا، لأنه عندما فرض الموت على آدم لم يكن يعني به فساد طبيعة الإنسان، أو ذريته لعدم طاعته نواميس الرب داخل الجنة لأن المسيح قد جاء باعتباره فداءا لخطايانا وأن هذا التفسير غريب، ولهذا فإنه ينبغي على كتب العهد الجديد مراعاة هذه الملاحظة التي يفرض فيها الفساد على الجميع نتيجة خطيئته (إثم) آدم.

لكن الأمر غير ذلك، فإن من يرتكب معصية أو خطيئة إنما يحاسب عليها بنفسه وليس الآخرين، فهل من الممكن أن تعاقب جميع ذرية آدم بسبب الخطيئة؟ وهل سوف يعاقب البرىء من أجل المذنب؟ إن هذا يعني أن العقاب قد قدر على ذرية آدم، وأنهم لن يكونوا خالدين، فإن حياة الخلود المؤقتة لهي هبة من هبات الرب لعبادة الذين لا يستطيعون المطالبة بها باعتبارها حقا لهم، ومن جهة أخرى فان الرب لن يخسر شيئاً إذا استعاذ هبته التي وهبها لهم. ولكن هل يعقل أن يأخذ الرب ما يعتبره حقاً للناس، وهل يمكن له أن يشقى أحداً منهم بدون أن يكون مستحقاً لهذا الشقاء.

إن هذه هي رحمته التي عرف بها، ويتصف بها كذلك. إننا هنا لا نريد الخلط بين الصواب والشر، أي بين الرب والشيطان، وأنني أقول، ان الحياة

المؤقتة التعسة التي يعيشها الإنسان بعملها الشاق وبؤسها البين لهي علامة دالة، وذات قيمة على وجودنا ولهذا يقال: «يموت الجميع في آدم أي من أجل خطيئته».

إنني أعتقد أن البشر لا يعاقبون إلا بقدر أعمالهم وأفعالهم، وأن الله سوف يجازي كل أمرى على عمله، كما يحاسب كل روح بحسب عملها.

ولهذا فيجب علينا جميعاً أن نقف أمام عرش حكم المسيح، وليحاسب كل منا على أفعاله بجسده سواءا كانت خيرة أو شريرة. لأنه من الضروري أن نقف أمام كرسي المسيح لكي ينال كل واحد منا ما كان بالجسد بحسب ما صنع خيراً كان أم شراً، وأن يسوع المسيح نفسه يعلم تماماً من هم الذين سيعاقبهم، كما شرح ذلك في موضعين مختلفين وبين ذلك بقوله: «إن الحكم يصدر على الأعمال المتعلقة باهمال تحقيق ما جاء بناموس الرب، وخاصة أعمال الخير يقول السيد يسوع المسيح فحينئذ أصرخ لهم أني لم أعرفكم قط اذهبوا عني يا فاعلي الاثم» «إنجيل متى، الاصحاح السابع، الآية ٢٣»، ثم يقول في إنجيل يوحنا الاصحاح الخامس الآية ٢٩ «فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة». ويقول يسوع مخلصنا إلى اليهود:

«سوف يخرج الجميع من القبور سواءا من فعلوا الخير أو الشر يوم القيامة، فمن كانت أعماله الخير قام الحياة، ومن كانت أعماله شريرة قام قيامة العذاب، وهنا فلا توجد خطيئة تسمى خطيئة آدم لكي يحاسب الإنسان عليها، إن الآية تقول: - «إن ابن الإنسان سوف يأتى في مجد أبيه مع ملائكته وحينئذ يجازى كل واحد حسب عمله «إنجيل متى، الاصحاح السادس عشر، الآية ٢٧».

وهكذا فقد كان خروج آدم من الجنة من أسباب توالد ذريته خارجها، وكذلك الموت عليها إلى الابد، بيد أن السيد المسيح قد استطاع من

خلال هذا الموت أن يستعيد الحياة للبشرية مرة أخرى، لأنه كما تقول الآية: ـ «لأنه كما في آدم يموت الجميع؛ هكذا في المسيح يحيا الجميع» «رسالة بولس الرسول الأول إلى أهل كورنثوس، الاصحاح الخامس عشر الآية ٢٢».. ويضيف يسوع مخلصنا قائلا: «فيمضي هؤلاء إلى عذاب أبدي، والأبرار إلى حياة أبدية» «إنجيل متى، الاصحاح ٢٥، الآية ٤٦، كما قال أيضا: ـ و« إذا ناموسي قام يجربه قائلا يا معلم، وإذا أعمل لأرث الحياة الأبدية» «إنجيل لوقا، الاصحاح، الآية ٢٥، وهذا يشير إلى ما يتطلبه ناموس الرب، وكيف أحيا من خلال ممارسته.

من هنا يمكن ملاحظة معنى الهدف الذي تنطوي عليه العدالة الإلهية فإنه لا يوجد في ناموس الرب شخص مذنب حتى يحرم من الجنة، فلا وجود للمذنب في ناموس الرب لأن كل إنسان سوف يدفع ثمن الخطيئة، مثال آدم الذي وقعت عليه عقوبة الموت، وحرم من الخلود في الجنة.

يقول يعقوب الرسول في الإصحاح الأول الآية ١٥ : «عندما تحدث الخطيئة فمن الضروري أن يقع الموت». ويقول بولس الرسول إلى أهل روميه في الاصحاح رقم ٥ الآية ١٢ «من أجل ذلك كأنما بانسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس أن أخطأ الجميع، وفي موضع آخر. لأن أجرة الخطيئة هي موت، وأما هبة الله فهي حياة أبدية بالمسيح يسوع ربنا «الاصحاح رقم ٦، الآية ٢٣» إنني أرى أن القوانين والمبادىء الثابتة التي تبين الحياة من الموت كما تبين لنا مبلغ نصيب أتباع الحق من الخلود والبركة هؤلاء الذين يعملون الخير، ويحيون وفق ناموس الرب، إنهم الذين يبعدون دائما عن الموت في حين يقترب منه المخطئون الذين يحاسبون على آثامهم لفشلهم في الخضوع الكامل لناموس الرب تقول الآية: «إذا الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله» «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الاصحاح الثالث، الآية رقم ٢٣» إن هذا القول

ينطبق على جميع اليهود وغيرهم من سائر الأمم «الاصحاح ٥ الآية ٢٢» ويقصد هنا بمجد الله مملكة الرب التي في السماء.

وقد نتساءل في هذا الموضع عن علة اعطاء الرب مثل هذا الناموس للبشر حتى عصر تلاميذ المسيح؟

انني اعتقد أن هذا الناموس إنما يمثل طبيعة الرب النقية الطاهرة التي يجب على الإنسان العاقل اتباعها، والحياة فيها لأنها تمثل النور الذي يحدد طريق العودة إليه، والأسلوب الذي يلائم طبيعة الإنسان، لهذا فإنه يطلق على هذا القانون الالهي «ناموس العقل» أو «الناموس الطبيعي والعقلاني» وتأتي معصية الرب وعدم إطاعته من عجز الإنسان عن السير وفق هذا الناموس الرباني.

وتجدر الاشارة الى أن تمرد الإنسان على قوانين الرب إنما تمثل ضربا من التمرد المباشر على غرار ما يحدث في نظام الحكومات على الأرض فإنه لا توجد في العالم حكومة لا تتبع نظاما خاصا، يرتكز في نهاية الأمر على مجموعة من الحدود المعينة التي تساعد الإنسان، وتحدد سلوكه وأفعاله، تقول الآية المقدسة: «إذا آجد الناموس لي حينما أريد أن أفعل الحسنى إن الشر حاضر عندي».

تعليق :

يذهب لوك في هذا الموضع إلى الاعتقاد بأن عقيدته المسيحية تزداد وضوحاً وجلاءا عند دراسة العهد الجديد الذي يبرز فيه مذهب الفداء، ذلك المذهب الذي يقوم عليه الانجيل، والذي يفترض سقوط آدم إلى أن جاء السيد المسيح (عليه السلام) واستطاع أن يفتدي الانسان ثم يسهب لوك بعد ذلك في عرض بعض الآراء التي تناولت مسألة الخطيئة والفداء.

وعلى هذا النحو فإنه يحاول في هذا الكتاب الخاص بالصلة بين الفلسفة والدين أن يتعرض لخطيئة آدم، ويحاول تفسيرها وتحليلها من واقع نصوص الكتاب المقدس، وكذلك من النظر إلى أسفار العهدين القديم والجديد، مبينا كيف تحملت ذرية آدم خطيئته من بعده.

ويرفض لوك المعنى القائل بفساد الطبيعة الإنسانية أو الذرية كلها نتيجة لخطيئة آدم، بل يعده تفسيراً في غاية الغرابة، كما يذهب في هذا الصدد إلى أن الخطيئة ليست عامة، حقيقة أن المسيح يتنزل بسبب الخطيئة الأصلية ولكن ليس من المعقول أن يجزم كل الأفراد بسبب هذه الخطيئة الأصلية بدون أن توزن أعمالهم في الدنيا.

وهكذا فكأنه في الوقت الذي لا يجرؤ على إلغاء أو إبطال فكرة تنزل المسيح للخلاص من الخطيئة الأصلية نجده يحاول تحديد بعثة المسيح أو تنزله في أضيق الحدود، فيبيح أن تنزل رحمة الله على الخطائين طالما قد سلكوا سلوكا طيبا في حياتهم بل نرى أن رحمة الله تنسحب على المسيحيين متى تكرر خطأهم في الدنيا ما داموا يطلبون الرحمة والعفو والغفران من الله. وهي وجهة نظر بروتستانتية قريبة من الاسلام حيث تذهب الآية في القرآن الكريم إلى دعوة عباد الله الذين يأسوا من رحمته بألا ييأسوا من رحمته. تقول

الآيـة الكريمـة : ـ ﴿قل يـا عبادي الـذين أسرفـوا على أنفسهم لا تقنـطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾[1] .

(١) قرآن كريم: سورة الزمـر آية ٥٣ ص ٣٩٠. قـرآن كريم ـ دار التـراث العربي للطبـاعة والنشر.

٢ ـ موقف لوك من المعجزات :

«إن الكثير من المعجزات التي تحققت على يديه، وبقـدرته إنمـا تلعب دوراً هاما في حياة البشر الذين استفادوا منها وحلت عليهم بركته، فالمعجزات التي قام بها المسيح تعد من قبيل الحكمة التي لا يستطيع أن ينكرها لا أعـداء المسيحيـة، ولا أتباعهـا ومن جهة أخـرى فإن هـذه المعجزات إنمـا تدل على وجود الرب الذي يباركها ويحققها بفضـل قدرتـه، ذلك الـرب الذي أشعـر به وأجده حولي في يسر وسهولة.

إن المؤمنين هم الذين يشعرون بهذا الإحساس العميق بـالوجـود الإلهي المبارك الذي لا يشعر به غيرهم، لأنهم عرفوا طريق العودة إلى المسيح ذلـك الـطريق الـذي يمتلىء بـالمؤمنين ولا يعـرفـه الضـالين الـذين غشيت عقـولهم وأستسلموا لما يقوله الكهنـة من أفكار زائفـة تحولت معهـا طقوس العبـادة إلى شيء آخـر يعيد عن روح المسيحيـة. لقد سـاعدت الـطقـوس والشعـائـر التي مارسها الجهلاء والضعفاء على ظهور الرذيلة، والاعتقاد في الخرافـات التي ما لبثت ان أنتشرت في العالم بتشجيع من هؤلاء الكهنة الـذين صموا آذانهم عن صوت العقل والمنطق، وصبوا إهتمامهم على الأشياء التي لا صلة لها بالـدين لكنهـا تتعلق ببعض الطقـوس التي ابتـدعـوهـا والتي بسببهـا تخبط العـالم في ظلمات الجهل بعيداً عن الرب الواحد الحقيقي».

تعليق :

يستمر موقف لوك الذي يدافع فيه عن المسيحية منذ بداية الكتاب، فيشيد في هذا الموضع بمعجزات السيد المسيح التي أزهلت الناس وانتشلتهم من ظلمات الجهل (الضلال) إلى نور الحق والإيمان بالرب الواحد.

ولقد أبرز لنا لوك في هذا الموضع دور الكهنة ورجال الدين في تزييف حقائق الدين. وتضليل الناس، وحثهم على الاعتقاد في الخرافات التي استشرت بسببهم في العالم كله.

وعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين موقف كل من لوك وسبينوزا حول مسألة الوجود الإلهي بيد أن ثمة تشابه يبدو واضحا بين موقف كل منهما حول مسألة مهاجمة الطقوس الزائفة للدين التي شوهت جوهره الحقيقي، وانكار شعائر الكهنة الذين زينوا الباطل، وحولوا حقيقة الدين إلى مراسيم رخيصة للعبادة في محاولة منهم لاخضاع العامة من الجهلاء والأغبياء من المسيحيين، وكذلك مناداتهما بمراعاة استخدام العقل والمنطق في المسائل المتعلقة بالدين.

٣ ـ القانون الإلهي هو ناموس العقل أو الناموس الطبيعي:

«لقد كان الكهنة هم الطبقة المسيطرة على عقول ونفوس البشر في ذلك العهد، إذ اعتبروا أنفسهم الوسيلة الوحيدة التي تقرب الإنسان من ربه، وهكذا صور للعامة والجهلاء أنهم عاجزون عن رؤية الإله الخالق في حين أنه كان من المتيسر ادراكه ومعرفته بالعقل في يسر وبدون أن يروه.

إن هذه الناحية بالذات ـ رؤية الإله بالعقل أي إدراكه ـ هي ما لم يحاول الكهنة أن يفصحوا عنها للناس، لقد كان هدفهم الرئيسي هو تحقيق مكاسبهم التي دأبوا على أن تكون في منأى عن العقيدة الصحيحة، وقانون الإيمان المسيحي. ورغم ذلك فقد واصل العقل مسيرته مبيناً للبشر كل أمر من أمورهم، ومتحدثاً بوضوح تام عن الحكمة الإلهية والسلطة القادرة على الكشف عن إله واحد ينبغي على البشر جميعاً عبادته. وهنا يكمن القانون الإلهي، أو القانون الطبيعي الذي أتت به المسيحية».

تعليق:

ينقد لوك في هذا الموضع موقف أصحاب الكهنوت الذين ضللوا الجهلاء. وأخفو عنهم حقائق الدين التي تدعو إلى الإله الواحد، والأخلاق المسيحية التي تكمن في القانون الإلهي أو القانون الطبيعي.

ولقد اتفق مع الغالبية العظمى من مفكري عصره مثل روسو وغيره في الفكرة التي تذهب إلى أن الإنسان يولد نقيا، أو يولد وكأن لديه أخلاقاً طاهرة، وأن هذه الأخلاق هي التي توحى بها المسيحية. فكأن أخلاق الإنسان الفطرية أو الطبيعية تنسجم أو تتفق مع أخلاق الناموس الإلهي وينتج عن هذا أن المسيحية هي الدين الطبيعي. على ما يذهب لوك.

ونحن نعلم أن القرن الثامن عشر قد شهد نوعين من الدين: هما الدين الطبيعي (المؤلهة)، ومذهب المفكرين الأحرار. يمثل أتباع الدين الطبيعي

مجموعة الفلاسفة الذين أنكروا وجود إله منزل من السماء، بيد أنهم يقرون وجوده عن طريق العقل، ويذهبون إلى أن الحتمية الطبيعية تدلل على وجود إله في الطبيعة، ومن ثم فلسنا في حاجة روحية إلى وحى، أو كتب مقدسة، أو كهنوت. وهكذا فقد سعى هذا الدين الطبيعي إلى الكشف عن وجود الإلة بدون العودة إلى الوحى. أما طائفة المفكرين الأحرار فقد أشاروا إلى وجود العلل الطبيعية منكرين في ذلك وجود إله للطبيعة.

٤ ـ موقف لوك من الدين:

«كـانت عبادة الإلـه الواحـد هي الدين القـومي الخـاص ببني إسـرائيـل وحدهم. وإذا نظرنا إلى سفر الرؤيا وجدنا أن بنى إسرائيل كـانوا في جـو شين في حين كـان العالم يتخبط في الـظلام عاجـزا عن معرفـة الإله الـواحد، ولـم يكن هناك في ذلك الوقت ثمة شعوب أخرى تعرف معنى نور العقـل أللهم إلا بعض الإغريق الذي كان الفيلسوف سقراط واحدا من بينهم ذلك الرجل الذي كان يضحك ويسخر ويعارض مثل هذه الشعوب لشركهم بـالله، ولما يعتنقـونه من آراء خاطئة عن معنى الألوهية، وهذا ما يجعلنا ندرك كيف كانت مكافـأتهم له.

أما أفلاطون وغيره من فلاسفة الأغريق فقد كان إيمانهم بالله ضعيفاً رغم تميزهم بسرعة البديهة تقول الآيـة: ـ «فوقف بـولس في وسط زيوس بـاغوس وقال أيها الرجال الأثينيون أراكم من كل وجه كأنكم متـدينون كثيـراً لأنني بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم وجدت أيضا مذبحاً مكتوباً عليه لإلـه مجهول فالذي تتقونه وانتم تجهلونه هذا أنا أنادي لكم به الإله الذي خلق العالم وكـل ما فيه، هـذا هو رب السمـاء والأرض لا يسكن في هياكـل (معابـد) مصنوعـة بالأيادي، ولا يخدم بأيادي الناس كأنه محتـاج إلى شيء إذ هو يعـطي الجميع حياة ونفساً وكل شيء، وصنع من دم واحـد كل أمـة من الناس يسكنـون على وجه الأرض، وحتم بالأوقات المعينة وبحـدود مسكنهم لكي يطلبـوا الله لعلهم يتلمسـونه فيجـدوه مع أنـه عن كل واحـد هنا ليس بعيـداً» «أعمـال الـرسـل، الإصحاح ٧ آية٢٢» وفي الآية رقم ٢٩ من نفس الإصحاح «فإذا نحن ذرية الله لا ينبغي أن يـظن أن اللاهـوت شبيـه بـذهب أو فضـة أو حجـر نقش صنـاعـة واختراع انسان».

هكذا يشير بولس الرسول إلى الأثينيين الذين إستسلموا للخرافـات على الرغم من وجود النور الذي كان سيساعـدهم في الكشف عن وجود الله الحق،

ورغم ذلك فلم يهتد منهم سوى القليل، فعلى الرغم من قرب الله منهم وحضوره في كل مكان بيد أنهم ذهبوا يتخبطون في ظلمات الجهالة إلى أن جاء الرب مخلصنا وأرسل إلى هذا العالم، ومعه سفر الرؤيا الذي بدد هذا الظلام وجعل من الرب الحقيقي المجهول رباً واضحاً وجلياً. لكي يعرفه العالم عندئذ وضع حداً للشرك بالله وعباده الأوثان.

إن ربنا يسوع المسيح وهو الذي حمل راية الحب والسلام، وهو الذي بشر بالحق، وبنور الانجيل، وكذلك بعبادة الله الواحد الذي أصبح الجميع يؤمنون به. يقول النبي يوحنا عن مخلصنا يسوع في الاصحاح الثالث، الآية الثامنة: ـ «الريح تهب حيث تشاء، وتسمع صوتها، لكنك لا تعلم من أين تأتي ولا إلى أين تذهب، هكذا كل من ولد من الروح».

لهذا السبب فقد أرسل ابن الله وتجسد على الأرض، كي يضع حداً لأعمال الشر، فأضاء العالم الذي كان في مسيس الحاجة إلى النور الذي أرسله الله حتى لا يكون هناك سواه واحداً، أزلياً غير مرئياً.

لقد أرسل السيد يسوع المسيح أو مخلصنا لكي يحطم حائط التفرقة الذي أقامه اليهود، بيد أنهم لم يصغوا إليه لكن رسالة السيد المسيح ظلت مستمرة ولم تقتصر معجزاته ورسالته السماوية على أرض كنعان أو المتعبدين، وحجاج أورشليم فحسب، لكنها تعدت ذلك وقام المسيح ذاته بالتبشير عن مملكة الرب في سوماريه (الضفة الشرقية لنهر الأردن حاليا) وقد ظهرت معجزاته في حدود المنطقة الواقعة بين مدينتي طور وسيدون وأمام حشود كبيرة تجمعت من كل مكان وبعد القيامة مباشرة أرسل تلاميذه فانتشروا بين الأمم وهم يقصون معجزاته التي كانت تحدث في وضح النهار إلى حد كبير لم يستطع معه أعداء المسيحية إنكارها».

تعليق :

إستمر لوك في عـرض أفكاره في الـدين وهو يـركز على مـوضوع الصلة بينـه وبين الفلسفة، فقـام بعرض تـاريخي لفكـره الإلـه في الـدين، مبينـاً دور العقيدة المسيحية ودعوة السيد المسيح، ودور معجزاته في التبشير بوجود الإلـه الواحد.

٥ ـ لوك بين الفلسفة والدين:

«إن موقف رجال الدين والكهنة من العامة والجهلاء قد حدا بالكثيرين إلى إعتناق مذاهب الفلسفة، لقد كان الفكر الفلسفي هو الطريق الموصل للفضيلة، وهو الذي يسهم في ترابط المجتمعات، وفي وضع قوانين الحكومات والقوانين المدنية Civil Laws التي تحمى الفرد وتفرض القانون الذي يحقق السعادة بين الناس.

وهكذا فقد تمكن الفلاسفة قبل ظهور السيد المسيح من وضع بعض الأنظمة والقوانين، ومحاولة البحث عن الحقيقة لكي يجعلوا من الأخلاق شيئا ملموساً وعملياً، خاصة هؤلاء الفلاسفة المسيحيين الذين وضعوا أيديهم على هذه الحقيقة منذ البداية، كما كانوا يسمعونه في ذلك العهد عن تجلي المسيح، والرؤيا أو التنبؤات التي قبلها العقل، ولم يتناقض معها مطلقا. بل صدقها من الوهلة الأولى لقيامها على الواقع، واستنادها إلى العقل، وبعدها عن الخيال.

وهكذا تبدو معقولية المسيحية، وهذا بالفعل ما يؤكده الجانب الأخلاقي المستمد من النور الطبيعي (الفطري) الموجود داخل كل منا، والذي يدفع للتقدم وعلى هذا النحو يصبح البحث في الأخلاق والفضيلة، وما ينطويان عليه من مفاهيم العاطفة والرذيلة، والخطأ من الأمور التي لا تقبل المناقشة لأنها استنباط واضح، استطاع أن يخلق، وهذا ما يظهر في حالة الجمع بين قواعد الأخلاق الخاصة بالفلاسفة، ومقارنتها بالقواعد الموجودة في الكتاب المقدس، وكتاب العهد الجديد. وسوف تكشف لنا هذه المقارنة بعد ذلك عن أن هذه القواعد أقل بكثير مما جاء به مخلصنا يسوع، وما علمه لتلاميذه.

وفي ضوء ما سبق يمكنني القول بأن الأقوال والحكم التي ذكرها عابدي الأوثان قبل عصر مخلصنا لا تمثل سوى مجموعة من هذه القواعد الخاصة بالأخلاق التي يمكنهم تلمسها بسهولة إذا ما قرأوا كتاب العهد الجديد مما

يؤكد من جديد مبلغ الحاجة إلى مخلصنا يسوع، وإلى قوانين الأخلاق التي أوحى بها الرب، مما يدل على علم البعض بمبادىء الأخلاق حتى قبل ظهورها في الإنجيل، وإنتشارها بين جميع البشر».

تعليق:

من خلال عرض ترجمة الجزء السابق للوك يتضح لنا إيمانه بأهمية الفكر الفلسفي في تحقيق الفضيلة، وفي إقامة الوحدة والترابط بين المجتمعات، وكذلك في وضع قوانين الحكومات، والقوانين المدنية التي تحمى الفرد، وتفرض القانون الذي يحقق الرخاء والسعادة بين الناس.

وفضلا عن أهمية الفلسفة يبرز لوك أهمية الدين الطبيعي، ومبلغ إهتمامه بمثل هذه الأسباب الطبيعية كما يبين مراحل تطوره وكيف تعسر في دوره منذ البداية، بيد أنه إستطاع بعد ذلك أن يضع أسس الأخلاق التي توضح هذا النور الإلهي بعيدا عن السوقية الذين عجزوا عن تلمس هذا النور على وجه الأرض بواسطة قدرة الله وسلطانه الذي يشعر به الجميع.

وعلى هذا النحو يصبح القانون الطبيعي هو الملك أو المشرع الأساسي للقانون الذي يشير إليهم بواجباتهم ويدفعهم إلى التزام الطاعة التي يقبلها الله. ثم ذهب لوك بعد ذلك يبرهن على معقولية المسيحية من خلال برهنته على واقعية النبؤات واستنادها إلى العقل.

٦ ـ الدين منبع الأخلاق:

«ولنفرض أن مبادىء الأخلاق قد جمعت بعضها إلى البعض، فظهر بعضها في سولون Solon, وبياس Bias في اليونان، كما ظهر البعض الآخر في تولى Tully في ايطاليا، ولكي نستكمل هذا العمل نشير إلى ظهور البعض منها

في مسافة أبعد مثل الصين عند كونفوشيوس Confucius والبعض الآخر لأنا كارسيس Anacarsis وبعد ذلك نتساءل؟ ما الذي كان يستطيع أن يفعله هؤلاء لكي يقدموا إلى العالم مثل هذه المبادىء الخاصة بالأخلاق؟ وهل كان في إمكان الإنسان أن يتعلم من قانون الحياة لكي يضيف شيئاً إلى الأخلاق؟

هل يعني ظهور الأخلاق قبل المسيحية؟ أن أرستبوس Aristippus أو كونفوشيوس قد ملكا زمام السلطة والمقدرة؟ وهل نستطيع الجزم بأن زينون Zeno كان مشرعا لقانون البشر، الحق أن ما ذكره هؤلاء الفلاسفة لا يعد أن يكون مجرد حكم أو أقوال خاصة بهم لا إلزام على الانسان كي يؤمن بها.

وعلى هذا النحو فقد مثلت قواعد الأخلاق القائمة على العقل التي نادى بها الفلاسفة قانوناً للطبيعة خاصة بعد ظهور مخلصنا الذي يمثل الداعية لقانون العقل والإقتناع.

ولعل هؤلاء الفلاسفة ـ الذين تحدثوا عن الأخلاق ـ قد توصلوا إلى الفضيلة بنور العقل (التأمل)، وحب الحقيقة بدون أن يعرفوا المبادىء الحقيقية لقانون الطبيعة وأسس مبادىء الأخلاق. ورغم ذلك فهناك ثمة تماسك ووحدة تجمع بين الفلاسفة والحكماء وهو ما يعد من روائع الأمور في حد ذاته.

لكن يجب ملاحظة أن هناك الكثير من الأمور التي تحتاج لكي تظل راسخة في أذهان البشر إلى سلطان قوى وقدرة تساعد على بقائها، وتجعل العقل يؤمن بقوة بها ألا وهي المسائل التي تستند إلى التجلي كما جاء بسفر الرؤيا.

والحق أنه لا يوجد كاتب أخلاقي واحد، أو ناقل عن الآخرين يستطيع أن يسن مثل هذه القوانين للبشر حتى أن الدكتاتور ذاته لا يستطيع أن يضع القوانين أو يعمل بها لمجرد أنها من خلاصة فكره، لأنه ليس في استطاعة

الانسـان أن يسن القـوانين التي يؤمن بهـا الآخـرين مـا لم يـوحى إليـه الـرب بوصاياه إلى هذا العالم.

وهذا بالفعل ما لم ألحظه في المرحلة التي سبقت ظهور مخلصنا يسوع الذي علمنا مبادىء الأخلاق باعتبارها قانونا واضحاً.

ولكن من هو ذا الذي وضع التزامات هذا القـانون؟ ومن ذا الـذي شرع أجزاءه ووضعها معاً، وأظهرها في العالم باعتبارها إلتزاماً؟ وهل كان هناك مثل هذا القانون قبيل ظهور مخلصنا يسوع؟

فلو فـرضنا أنـه لم يكن هناك مشـرعا؟ في الـوقت الذي كـان ينبغي فيه وجـود قانـون يضع لنـا قواعـد الأخلاق التي تـوجه من يـريـدون سلوك سبيـل الصواب فمما لا شك فيه أن هؤلاء الـذين سبقوا السيـد المسيح كـانوا سـوف يتمكنون من سن القوانين، لما يتمتعون به من عقل واعي وفكر ناضـج، ولهذا فلن يخطأوا في وجباتهم بل سوف يصيبون في أهدافهم وسلوكهم:

لقد إستطاع المسيح أن يقدم لنا هذا القانون الأخلاقي من خلال العهـد الجديد، وظهور المسيحية، وعن طريق تجلي السيد المسيح نفسه الذي وضع لنا القواعد الكافية.

ولقد جعل دليل المسيح الـذي تجلى في معجزاتـه فضلا عن قـدرة الله جعل الحقيقة والإلتزام ميزة من ميـزات القوة السمـاوية، وقـانونـاً حقيقياً قضى على شك الماضي.

والآن دعني أسأل أي من هؤلاء الفلاسفة أو المفكرين عن مبلغ اكتمـال ووضوح مذهب الاخلاق قبل مولد مخلصنا؟

وهـل هو الـذي وجه كـل من بروتـوس Brutus وكـاسيـوس Casusوهمـا رجلان أحدهما مؤمن والآخر ملحـد لكي يقبلوا قواعـد الأخلاق، ويلتـزموا في كل الامور المتعلقة بواجباتهم.

وهل استطاع كل منهما أن يجد هذا القانون الذي وضعه، وهل استطاع أن يعيش به؟ إن هذا القانون كفيل بالإقرار بأن هذا مذنب، وذاك بريء.

أما في حالة الدين السماوي الذي يرسل إلى هذا العالم وهو يفيض بالنور السماوي، فإنه يكون موضع قبول عقلي. بيد أن البشر قد أخفقوا في وضع هذا القانون كاملا، ويظهر ذلك من وجود بعض المشكلات التي وضعها بعض الفلاسفة بدون حلول فألقوا بها الشك والريبة في النفوس.

إن أي إنسان يفكر في قبول عذر الطبيعة البشرية بالقاء اللوم على اهمال الإنسان نفسه لا يضع بذلك القواعد الأخلاقية في منزلة عالية. ولا يساعد في حل المسألة. ولقد وجد مخلصنا أن البشر يخضعون لأساليب فاسدة تفشت مبادئها عاما بعد عام. بحيث استعصت فيما بعد على التغير، وتبع ذلك أن جاءت قواعد الأخلاق متباينة من بلد إلى آخر، ومن طائفة إلى أخرى. بيد أن هذه الإختلافات لم تقضِ على مثل هذه الأخطاء التي غمرت أعماق البشر ومن ثم كان من الضروري وضع المعايير التي تحدد الصواب من الخطأ.

وهكذا فقد لعبت القواعد الأساسية للحياة الأخلاقية التي أوصى بها الدين دوراً هاماً في الحياة لم تقم به القوانين المدنية، أو توصيات الفلسفة.

ولكن هل كان هناك ما يسمى بالالتزام الذي يسمح للناس باستيعاب مبادىء القانون، ذلك القانون السماوي أو قانون «الطبيعة» الذي لن تتم معرفته بالطبع بدون المعرفة الواضحة والإعتراف بمشرع القانون، ألا وهو الله الذي يحدد مكافأة وعقاب من لا يدخل في طاعته.

إن تاريخ الوثنيين يخبرنا بأنهم لم يراعوا قواعد أخلاق هؤلاء العبدة، فضلا عن وجود الكهنة الذين ادعوا أن الآلهة أوحت لهم من السماء، كما تحدثوا إليها، لقد كان هؤلاء على قدر قليل من الفضيلة، وكذلك الفلاسفة الذين استخدموا المنطق واستندوا إليه، ولم يشيروا إلى الألوهية في قواعدهم الخاصة بالأخلاق، كما لم يذكروا من الحقائق غير هاتف الغيب.

وعلى هذا النحو يعجز الانسان عن رؤية الحقيقة كاملة، فلا يرى إلا أجزاء منها، ويصبح حينئذ في حاجة ماسة إلى نور من السماء لكي يكشف له عنها».

تعليق:

يرى لوك في هذا الموضع المتعلق بموقف الدين من الأخلاق أن الدين هو منبع الأخلاق، وأن الحياة الأخلاقية للبشر الذين عاشوا في العهود القديمة ـ الأديان الوثنية ـ قد كشفت عن بعض المبادىء الأخلاقية التي تمكن هؤلاء من الوصول إليها بنور العقل، وبالفطرة وأن الدين في النهاية إنما يتفق مع هذه الأخلاق الطبيعية التي تصدر عن العقل.

ولقد جاءت الأخلاق التي نادى بها الدين متوافقة مع الفطرة السليمة للانسان حتى قبل ظهور الدين المسيحي بيد أن تعدد مدارس الفلسفة، واختلاف وجهات نظر المفكرين حول قواعد الالتزام الخلقي، جعلت الإنسان لا يدرك سوى أجزاء من الحقيقة التي اجتهد الدين بعد ذلك في الكشف عنها، وتوضيحها وتقريبها من عقول ونفوس البشر الذين أصبحوا في مسيس الحاجة إلى نور من السماء يكشف لهم عنها.

٧ ـ المعرفة والنور الفطري:

إن البشر في حاجة ماسة إلى القدرة التي تقرر A Test الأمور بدلاً من الركون إلى البراهين التي يعتمدون عليها لاثبات شيئا ما، ولا يمكن بعد ذلك أن نطالبها بشيء أكثر، لأنه ينبغي تقرير كل الأمور، وعلى هذا النحو نجد المعلمين يعتمدون على البراهين اليقينية التي تترابط بخيط متماسك من المبادىء أو المبدأ الأول، الخاص بالقواعد المرتبطة بالأخلاق، وهذا ما يجب أن يتبعه الجميع سواء من يعملون بالمعامل، أو رجال التجارة أو الرياضيات إن الغالبية العظمى من البشر لا يعرفون هذه الحقيقة إلا أنه يجب عليهم الإيمان ولكنني أتساءل.

هل الذي يرسل من السماء بقوة الله هو الذي ينبغي عليه أن يقدم الدليل ويقرر الأمور (أداء المعجزات المتعددة والمختلفة) لكي يقدم للناس القواعد المباشرة للأخلاق والطاعة، ويوجههم إلى أداء واجباتهم بالحق، تلك الواجبات التي يحولها من مجرد أفكار عامة إلى مبادىء تخضع لعقل الانسان الذي يجب أن يطاع فحسب، والذي يقرر الأمور بوضوح، كذلك جميع الواجبات الخاصة بحياة الإنسان.

وأنني أرى إنه إذا فكر الإنسان بروية وتأمل عقله في معالجة مشاكله، فسوف يطمئن إلى أن منهج تعليم الناس حقيقة واجباتهم إنما يأخذ المسار السليم الذي تؤمن به القلة التي تتفهمه والتي تستخدم العقل في إستنباط الأمور الصالحة. إن الأمور قد أخذت صورة المبادىء التي قال بها الانجيل، والتي أتت عن طريق المعجزات التي يشهد بها شفاء المرضى، واستعادة البصر. إن كلمة تقال تكفي لكي تضع الروح في الموتى من جديد، وهذه المسائل إنما تتم بمساعدة القوة الإلهية، فمن ذا الذي يقدر على التمييز بين المريض وغيره، بين الأعرج والسليم، بين الميت والحى. إنه الإنسان الوحيد

الذي يعرف المـذهب الذي يثبت أن يسـوع المسيح قـد أرسل من قبـل الرب ليكون ملكاً ومخلصاً لهؤلاء الذين يؤمنون به.

لقـد أصبحت وصايـا يسوع المسيـح بمثابـة مجموعـة المبـادىء التي لا تحتاج لبرهان يؤكد حقيقتها أو حقيقة مـا جاء في الكتب المقـدسة المستـوحاة من الـرب. تلك الكتب التي تضم الـوصـايـا والـواجبـات الخـاصـة بمبـادىء الأخلاق الواضحة الميسرة الفهم.

لقـد كانت شهـادة المعجـزات Attestation Of Miracles التي أقتنـع بهـا الكثيرون ممن آمنو بالعقيدة من المميـزات التي كان يتمتـع بها مخلصنـا يسوع وتلامذته الذين كانوا يؤمنون بكل ما هو طـاهر ومقـدس تمامـاً. ويعملون على نشر الأخلاق التي تشعر من يمارسها بالسعادة اللامتناهية.

وفضلا عن شهادة المعجزات كانت هنـاك ميزة أخـرى للسيد المسيـح، وهي ميـزة القدرة على مـواصلة الحياة أو دفعهـا بـالنسبـة للمؤمنين بـالـواجب وتذليل الصعوبات والعقبات التي تعتريهم فقـد كانـوا يقاسـون المتاعب لحسن ضمائرهم، وصفاء قلوبهم.

ويجب أن نعلم أن الفضيلة والـرفاهيـة لا يجتمعان معـاً في هذا العـالم فقد كان للفضيلة أتباعها كمـا كان البعض الآخـر يسعون إلى تحقيق أهـدافهم عن طريق بعض المبادىء الخاصة بالأخلاق حتى يحققـوا سعادتهم، لقـد كان هـذا هو أسلوب الأميين الـذين كـانـوا يفكـرون في الحيـاة الأخـرى المتعلقـة بمملكة الرب وقد عرفهم شعرائهم ببعض الأسماء مثـل ستيكس Styx وأشيرون Acheron واليسيـان Elysian إن فكرهـم لم يتعـدى الأشعار ـ التي كـانت ترتبط في أذهانهم بالأساطير التي آمنو بها. وكـان بعضهم يتابـع الفلاسفـة، ويؤمنون بالقواعد والمبادىء الخاصة بأفكارهم التي تبشـر بالحيـاة الأخرى فقـد كانـوا، كما سبق أن ذكرت ـ يستندون في حججهم إلى الفضيلة التي تقوم عليها كمال الطبيعة البشرية. لقد كان هناك كذلك ـ قبل عصر مخلصنا طبقة الكهنة الـذين

تحدثوا عن الأشباح والأرواح لدفع الناس إلى الإيمان بالخرافات، ومداومه ممارسة عبادة الأوثان».

تعليق:

يرى لوك في هذا الموضع أن الطبيعة البشرية وأخلاق الفطرة التي مارسها الناس قبل عصر المسيح كانت هي ذاتها نفس الأخلاق التي بشر بها الانجيل، وأنار بها السيد المسيح عقول المؤمنين بالدين فأصبحت وصاياه تمثل مجموعة المبادىء الخلقية، فضلا عن معجزاته التي أذهلت الجميع، ويبين لنا لوك في هذا الموضع كذلك مميزات السيد المسيح من القدرة والقوة التي وهبها الله له، والمساعدة على الحياة بما يمنحه من نور الإيمان وبيان معجزاته للمؤمنين به.

وإذا حللنا هذا الموقف عند لوك وجدناه يتقابل إلى حد كبير مع آراء مالبرانش في الدين فهو يقول في أحد نصوصه التي تتفق مع موقف لوك: ـ «لما كان الله هو الحاصل على القدرة التي تمنح المخلوقات الوجود وعلى النور الذي ينير عقولهم، والقانون الذي يدبر إرادتهم بحيث لا يملك سواه هذه القدرات. . . لهذا تصبح عدالة توزيع النور الإلهي بين العقول هي مصدر الذكاء ومنبع الفهم، أساس القدرة على الاتحاد بالله الذي ينيرها وينقيها، ويهبها القدرة والتدبير»[1].

كما يتفق موقف لوك مع موقف بسكال كذلك في صحة الدين وتوافقه التام مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية التاريخ، وإن هذا التوافق يظهر على ثلاث مراحل: هي معرفة الدين الكاملة باحتياجات الإنسان، ومحاولة سدها أو

---

(١) Malebranch N: **La Recherche De La Vérité.**

إشباعها، كما يذهب بسكال إلى وجود ثلاث علامات للدين هي الاستمرار والديمومة والحياة الخيرة[1].

وهكذا يبرز لنا موقف لوك المسيحي الذي يبرر الدين ويتفق فيه مع فلاسفة المدرسة الديكارتية أمثال مالبرانش وبسكال.

---

(١) Pascal. B: **Pensée** 357 P. 428

٨ ـ الفضيلة بين الفلسفة، والدين الخالد:

«لكن معجزة السيد المسيح قد أتت، وأدهشت الكثيرين من الناس لأنها انبثقت وسط هذه الأطلال والتقاليد الماضية والبالية (العادات الوثنية) التي سيطرت على أعماق الناس بل خاطبت أعماق قلوبهم، بيد أنهم كانوا يعلمون تماماً أن هناك شيء ما بداخل الإنسان سوف يساعدهم على الهرب من القبر إلى حياة كاملة خالده، وهذا ما أعطى لمبادىء المسيحية جدتها وخلودها، إذ جاء يسوع المسيح مبشراً بهذه الحياة الخالدة، وقام بعمل المعجزات المختلفة التي كان يعود فيها بالموتى إلى الحياة مرة أخرى، كما يبرهن على موته وقيامته ثم صعوده إلى السماء.

ولقد استطاعت حقيقة السيد المسيح (الواحدة) أن تغير من طبيعة الأشياء في العالم، وقدمت المعنى الحقيقي للتقوى على كل محاولات الأغراء، أو ردع الإنسان. لقد استطاع الفلاسفة أن يبرزوا لنا جمال الفضيلة فأطلق أتباعها العنان لها غير أن البعض كان يرفضها. ولقد شعر من يتمسكون بها أن هناك مقاييس ومعايير تحكمها فضلا عما تتميز به من مجد خالد، لهذا فقد أصبحت قاعدة يعمل بها الجميع لضمان السعادة الأبدية.

ولقد نجحت الفضيلة ـ في ضوء ما سبق ـ في تأكيد وجود حياة أخرى للناس، الذين تمسكوا بمبادئها بعدما شعروا بنتائجها الخيرة التي برهنت على وجودهم، ولم ينس أتباع الفضيلة أن ينظروا إلى المسائل الأخروية الخاصة بالسماء والجحيم حيث تبين لهم مقدار التمايز الكبير بين المتعة السريعة، والآلام التي يتمكن المرء من تجنبها حين يخضع للفضيلة والعقل. وهكذا يصبح المذهب الخاص بالفضيلة الذي تابعه الفلاسفة بمثابة تحدي لأى منافسة، وهذا ما جعله يأخذ صورة العمل الطيب ولقد جاء الانجيل ويسوع المسيح ليقدما لنا هذه المبادىء».

تعليق :

يبين لنا لوك في هذا الموضع جمال الفضيلة التي أتى بها الدين وتحدث عنها يسوع المسيح، وهو يحاول هنا أن يربط الأخلاق والسلوكيات التي نادى بها الفلاسفة وبين الأخلاق الدينية التي بشر بها الدين. وعندئذ يصبح المذهب الأخلاقي عند الفلاسفة مذهباً رائعاً وخالداً لأن الأنجيل ويسوع قد قدما لنا جميع مبادئه وهكذا تظل الفضيلة موضوعا مشتركاً بين الفلسفة والدين الخالد ـ على ما يذهب إلى ذلك لوك ـ .

٩ ـ الدين والحياة الخيرة:

«وفضلا عما سبق فإنني أضيف ميزة أخرى للدين وهي المساعدة التي وعد بها السيد يسوع المسيح، وتعني أنه إذا استطعنا أن نفعل ما في مقدورنا ـ في سبيل الدين ـ فسوف يساعدنا روح القدس ويرشدنا في كل سبيل، وسوف تظل روح الرب باعتبارها المثل الأعلى الذي يجب أن يهتدي به، ومن ثم يتمكن الرجل العاقل من هداية أبنه وتوجيهه إلى الطريق الذي يحقق له رغبته.. إذن فما قولك بروح القدس، روح حكمة الرب هل تخفق في تحقيق أي من رغباتنا؟

وهكذا فإنني أقول أن يسوع المسيح قد وعد بمساعدة المخلص والعادل، وهذا وعد يقيني سواء في العمل أو التنفيذ فالكثير منا قد يخطىء طريق الحق. وطريق الفضيلة بيد أن المسيح يحاول هدايته وعلى من يريد التعلم أن يوجه نظره إلى عصور العالم السالفة لكي يقتنع بأن سلوك طريق الخطيئة والرذيلة والاغراء لم يدفع إلى تعلم الفضيلة أو ممارسة الدين الحقيقي إلا بواسطة رجل قادر وذراع قوي، رجل يقدم الوعد بالمساعدة والمؤاذرة لكي ينتشل الناس من طريق الرذيلة والخطيئة».

تعليق

يتضح من ترجمة هذا الموضع دعوة لوك الصريحة إلى الارتماء في أحضان الدين، والإيمان بإنه مبدأ الحياة الخيرة وأن من يخلص في العبادة وطاعة الرب هو الذي ينال مرضاته وهدايته، فيساعده روح القدس، وتظل بركة الله معه. ويدلل لوك على دور العقيدة المسيحية الخير بالدعوة إلى النظر إلى ماضي تاريخ العالم والمقارنة بين سلوك الرذيلة الذي كان هو سلوك الإنسان ثم كيف تحول هذا السلوك إلى حب للفضيلة والخير بقدوم المسيحية التي كانت تدعو إلى قيم الحق والفضيلة والخير.

ولقد أتى المسيح الموهوب بالقدرة والبركة فاستبدل الظلمة بالنور، والخطيئة بالفضيلة.

وعلى هذا النحو الذي يدعو فيه لوك إلى محبة الدين باعتباره مرفأ المؤمنين، فإنه يتفق مع بعض الفلاسفة المسيحيين الذين أولو الدين أهمية بالغة في تحقيق حياة فاضلة وخيرة للمؤمن ـ وأن إيمانهم بالسيد المسيح إنما هو وعد بالمساعدة، والمعاونة في الوصول إلى راحة الضمير، وطاعة الله بالامتناع عن سلوك الرذيلة والشر، وتأدية أعمال الخير والبر.

وإذا حللنا موقف لوك من الدين لوجدناه يكاد يقترب من موقف الفلاسفة المسيحيين الذين أسسوا مذاهبهم في ضوء الكتاب المقدس المسيحي، وليس مستغربا أن نجد هذا الموقف الديني يكمن بين ثنايا فلسفة الدين عنده، لا سيما وقد كان فيلسوفاً مسيحياً في المقام الأول، فضلاً عن مساعدة مذهبه التجريبي وركونه إلى عنصر الخبرة في فلسفته على الخوض في مجال الدين بالروح نفسها وبالمنهج نفسه الذي طبقه في ميتافيزيقاه منذ البداية، فنجد أن إشارته إلى الدين تنطوي على تجربة له وخبرة به، فهو دائما وفي أغلب مواضع كتابه يحاول أن يميز بين مرحلتين في حياة الإنسان هما المرحلة السابقة على المسيحية واللاحقة عليها، ويذكر أنهما مرحلتان متمايزتان تمام

التمايز، لأن أحدهما نشأت في الظلام، والأخرى في النور الذي وهبه لها السيد المسيح. فالإنسان في المرحلة الأولى كان بعيداً عن الله وبالتالي بعيداً عن ممارسة الفضيلة والخير ولكن ممارسته للدين ودخوله في تجربة فيه قد برهنت على أنه منبع الفضيلة والأخلاق التي يتفق مع فطرة الإنسان.

وهنا يقترب لوك حثيثاً من موقف بسكال الذي يرى أن طبيعة الدين تتوافق وحاجات الإنسان وفطرته، وأن سعادته تكمن في استمرار إيمانه بالله والعمل بإرشاداته ذلك الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه، ويشقى في الانفصال عنه، وأن الواجب يدفعنا إليه في حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها.

١٠ ـ الدليل على الدين :

«إن هناك كلمة لا بد من تسجيلها لهؤلاء الذين سيعترضون هي : أنه إذا كان الدين الذي جاء به يسوع ابن الناصرة وهو المعروف بالمسيح قد أكد على أنه سوف يموت ويعود للحياة، وقد حدث ذلك، ثم قيل بعد ذلك أنه سوف يصعد إلى السماء ثم يعود ليحكم العالم، وقد حدث أنه صعد للسماء. إذن فما هو المطلوب أكثر من ذلك كي يبرهن على صحة وتأكيد هذا الإيمان الذي لا يحتاج إلى تبرير.

إن ذلك يجعلني أعتقد أن يسوع جاء بمثابة المخلص للمسيحية ومن ثم فسواء آمن المسيحي أم لم يؤمن فإنه يمثل عضواً في كنيسة المسيح بل عضواً مخلصاً أيضاً أليس كذلك؟

إن الرسائل الإنجيلية التي كتبت خلال مراحل ومناسبات مختلفة إنما تعني هدفاً نبيلاً واحداً. ومن ثم فإنه ينبغي على من يقرأ هذه الرسائل أن يضع في حسبانه أنها تهدف إلى إيجاد الحجة القوية بين أيدينا. تلك الحجة التي سوف تساعدنا في معرفة المعنى الحقيقي الذي يدور داخل عقلية ومخيلة الكاتب من حيث أنها الحقيقة التي أوحى بها إليه، وهي حقيقة التماسك الذي يتمتع به الكتاب المقدس، وكذلك الترابط الذي يبدو واضحاً بين أجزائه. إنها حقيقة ينبغي علينا الإيمان بها وليست مجرد بعض الجمل المبعثرة، أو الموضوعة بلا هدف بلغة الكتاب المقدس. إن كلمات الرب إنما تشير إلى أصل الدين وتضع أسس العقيدة المسيحية التي تنادي بالخلاص من الخطيئة، وإلا فلماذا وضعها الرب في كتبه المقدسة التي تتحدث عنها التوراة كثيراً، ويجهلها بعض المسيحيين بل قد لا يؤمنون بها بيد أن رؤية الإنسان العميقة والمتأملة لهذه الكتابات إنما تطلعه على الحقائق الواضحة الحيلة أمام عينيه وكأنها بعض المقالات أو الرسائل الانجيلية التي جاءت خصيصاً لهؤلاء الذين

يؤمنون بالمسيحية والمسيحيين ذاتهم، خاصة هؤلاء الذين يلهثون وراء الخلاص.

إن حقيقة الدين تتجلى من خلال التبشير الذي يقوم به مخلصنا يسوع وتلاميذه من أجل هؤلاء الذين ما زالوا يعتبرون غرباء وجهلاء لا يعرفون شيئاً عن هذا الدين، وهم ينتظرون من يدفعهم للايمان، واعتناق الدين المسيحي. وهكذا تحدد الدور الذي لعبه تلاميذ المسيح، وأصحاب الرسائل الانجيلية. من خلال تاريخهم العريق فيما يشهد به كتاب أعمال الرسل، فضلا عن الرسائل الانجيلية التي كانت ترسل إلى بعض الكنائس، وكذلك البراهين التي تفسر الهدف من الدين المسيحي وكيفية اعتناقه، والعمل به من أجل الخلاص ففي إحدى هذه الرسائل الانجيلية إلى شعب أو أهل رومية نجد شرحاً وافياً لمعنى نعمة الرب التي سوف يمنحها الله خالدة لاولاده في مملكته الذين أصبحوا أولاده وشركاءه في مملكة الرب في السماء باعتبارهم ورثته.

وفي موضع آخر من هذه الرسالة اشارة إلى حقيقة الدين المسيحي الذي حاول اليهود القضاء عليه بحججهم الواهية، وأوهامهم التي جسدوها في طقوسهم الدينية وقرابينهم معتمدين في ذلك على النظام الإقتصادي اليهودي، ومستندين الى كتب العهد القديم.

والحق أن هؤلاء الكتاب المقدسون (الرسل) قد كتبوا الحقيقة التي لا يعرفون غيرها ومن ثم فإنه لا ينبغي علينا النظر الى تلك الرسائل الانجيلية بعجلة دون أن نتمعن ما جاء فيها من حقائق: ودون النظر إليها باعتبارها رسائل أساسية وضرورية للخلاص والا فلن يصبح المرء عضواً في كنيسة يسوع المسيح، كما لن يقبل في مملكة الرب ويتمتع بحياة الخلود.

ولكن إذا كان الحق هو كل ما جاء بهذه الرسائل الأنجيلية فماذا نقول إذن عن هؤلاء المسيحيين الذين ما زالوا يغطون في نوم عميق على حد قول

الرسول بولس في رسالته الأولى الى أهل كورنثوس: لقد كان الكثيـرون منكم يغطون في نوم عميق قبل ظهور تلك الرسائل الانجيلية.

إن معظم هذه الرسائل الإنجيلية الخاصة بالتبشير لم تكتب الا بعد مرور عشرين عاماً من صعود المسيح مخلصنا الى السماء، كما كتب بعضها بعد ثلاثين عاماً. لكن البعض قد يتساءل ألم تأتي هذه الحقائق التي ذكرت بالرسائل الأنجيلية عن ضرورة الخلاص للمؤمن وغيره على حد سواء في تبشير يسوع مخلصنا وتلاميذه من قبل؟ . . فما الداعي إذن لنشرها خاصة وأنه لم يكن يوجد هناك أي خطر يهدد هذا الدين؟ وهل كان يمكن لأي مسيحي أن يناقشها دون خوف أو شك في أمرها؟

أنني أقول أن العهد بحرية نعمة الرب هي ناموس هذه العقيدة، وعلى الرب أن يحدد ما هو الضروري للايمان، ولكل فرد ما يختار، أما الله فإنه يختار المقياس أو المعيار الذي يحدد صحة تدين وتقوى المتدين الذي يعمل بما جاء في الدين، وبما أنزل على الرسل، لذلك أقول أنه ليس في وسع أي شخص أن يضيف شيئاً إلى هذه الرسائل الأنجيلية التي تتعلق بهذا الإيمان الذي وضع الرب أسسه العريضة. وهو يعلم في الوقت ذاته متطلبات الخلق، ولهذا فيجب علينا أن نطيع ما جاء به الرب لكي ننعم بالنعمة المقدسة، في عهده الجديد الذي ظهر قبل ذلك من خلال الكتب المقدسة، وخاصة هذا الأنجيل الذي يبشر به يسوع المسيح الذي يساعدنا على تحقيق الخلاص المنتظر.

وهناك أجزاء أخرى من الوحى الإلهي تعد أشياء خاصة بأسس وأهداف الإيمان ذاته، وهي تلك الحقائق التي تبشر بما سيقبل أو يرفض من المرء، وبمن يؤمن أو لا يؤمن، لأن هذا الوحي الالهي يبين الأساس الذي تقوم عليه الحقيقة التي تؤكد وجود الرب وتبرهن على أنه الحق، ولقد أوحى بالكثير من هذه الحقائق في الإنجيل ذلك الكتاب المقدس الذي يجمع الناس حول

مملكـة الرب من أجـل الخلاص، ورغم ذلـك فهناك بعض الأدلـة التي تؤكـد على سـوء تفسير بعض المعـاني التي جاءت في النصـوص المتعـددة للكتـاب المقـدس والتي تخلق ضـربـاً من ضـروب التنـاقض في فهم هـذه الكلمـات الموحى بها.

إن الوحي الإلهي لا يتطلب سوى طاعة الدين نفسـه، وما يـوحى به من حقائق في الكتب المقدسـة، لأنها تبين نـاموس العقيـدة التي يتطلب الإيمـان بها، وهذا مـا يمكن ملاحـظته من خـلال الدور الـذي قام بـه مخلصنا يسـوع المسيـح ورسله أو تلاميـذه، وكـذلـك من آمن بـه وأعتنق دينـه، ان هؤلاء هم رجال الدين الذين لا يجب النظر اليهم باعتبارهـم غير مؤمنين.

وعلى هذا النحو فإنه يجب على كل إنسان أن يقبـل ما جـاء في الكتاب المقدس من حقائق باعتبارهـا جزءاً ضروريـاً من نـاموس الإيمـان (فإن الله إن يقدر الإيمان لأي إنسان طالمـا أنه لم يقبله قبـولا حقيقياً) ولـذلك فينبغي على كل إنسان أن يؤمن بكـل ما جـاء به الـرب وأوحى به من السمـاء، وأن يتفهمه جيداً، ويتجنب الجهل بـه، وإلا فكيف يتجنب الجهل في مثـل هذه الأمـور، أنـه سوف يتسـاءل عن كيفية وجـود عدة نصـوص دينية متبـاينـة وكيف أنهـا لم توضع في نص واحد؟ وما هو العلاج؟

وهكـذا فيجب على الإنسان أن يقـوم بتفسير تلك النصـوص والرسـائـل الانجيلية معتمداً في ذلك على العقل، وعلى ناموس الـرب الذي يعـد الشيء الـوحيد المقبـول عقليا إن كـل ذلك سـوف يحـدث اللهم إلا إذا أعتقـدنـا أن المخلوق الغريب لا بد وأن يحكمه نامـوسـاً غـريبـاً.

لقد وعد الله الإنسان بارسال المخلص إليه، لأنـه علم اندفـاعه للفسـاد وشعـوره بـاليـأس فجـاء يسـوع المسيـح ـ كمـا وعـد الله ـ لكي يحقق بعض المعجزات ومنها قيامته من الموت ليصبح بجوار الرب، ويحكم البشر معه أي لكي يصبح ملكهم، وحاكمهم.

إن هذه الكلمات التي أكتبها هنا إنما تعد من الموضوعات التي يفهمها أي إنسان حتى الأمي ذاته يمكن أن يفهم ويستوعب حقيقة هذا الدين، الذي يضيف إليه رجاله بالأفكار الكثيرة التي تجعل من إنجيله شيئاً حقيقياً وأساسياً، ومعمولاً به من خلال الكنيسة، أو الجامعة أو قاعات المحاضرات، أو من خلال المناقشات العامة.

وعلى الرغم من كل ذلك فإننا نجد أن الغالبية العظمى من البشر ليس لديهم من الوقت ما يكفي لتعلم الدين والمنطق أو حتى للتمييز بين المدارس ذات المذاهب المختلفة، وفي حين نجد أن معظم البشر يمسكون المحراث بيد والجاروف بالأخرى نجد أن عقولهم تركز على بعض الأفكار الأخرى أو ممارسة الأشياء الغريبة الغامضة.

والحق أن وجود نزاع أو خلاف حول الكتب الدينية لا يحول دون فهم العقول، أبسط العقول لها لأنه قد يختلف الجميع حول المسائل الدينية لكنهم يفهمون ما يقصده الرب.

ولهذا فيجب على جماعات المصلين أن يتفهموا تلك الأمور الدينية من معلميهم حتى يتقبلوا الأمور والمسائل بدقة وعليهم أن يتفهموا حقائق الدين بدلا من الركون إلى سماع العامة والمشعوزين الجهلاء، وأنني هنا أسأل هؤلاء الداعين للدين على غير حقيقته هل يوجد لدى أتباعكم من الوقت ما يكفي لدراسة الدين؟ وهل يستطيع من يحضر منهم الاجتماعات الدينية، أن يتفهم مثل تلك المناقشات والمجادلات الدينية، وأن يجد من المبررات الكافية لتفسير فكر معين.

وأنني أتساءل من هم هؤلاء البشر الحقيقيين الذين طلب منهم الرب أن يتفهموا هذا الدين هل هم الذين يقرأون الكتاب المقدس، أم هم الذين

يختلفـون ويجادلـون فيما بينهم، أم أنهم الحكمـاء الذين يملئـون هذا العـالم آملين في أن يصبحوا مسيحيين، وأتباعاً لهذا الدين الذي سينقذهم.

إن أناس مثل هؤلاء الـذين يعتمدون على الاحتمـالات هم الذين يقـول الرسول عنهم لنا في رسالة بولس الرسول الأول الى أهل كورنثوس: «بدلا من أن يغلقوا على أنفسهم ويحتجبوا بعيداً عن بساطة الإنجيل الذي يبسط الطريق أمام هؤلاء الفقراء والجهلاء والأميين الذين يسمعـون ويؤمنون بيسـوع المسيح الـذي يمكن أن يبعث الموتى الى الحيـاة مرة أخـرى، ويؤمنـون بـأنـه سـوف يحاسب كل أمرىء على عمله يوم القيامة».

لقد جاء الأنجيـل يبشر هؤلاء الفقـراء، وهكذا تحـددت خطوات يسـوع المسيـح على مـا جـاء في إنجيـل متى في الاصحـاح الحـادي عشـر، الآيـة الخـامسة على النحـو التالي: «العمى يبصـرون، والعـرج يمشـون والبـرص، يتطهرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون والمسـاكين يبشرون».

ولقـد كان في وسـع هؤلاء المساكين البسـطاء أن يتفهموا هـذا الانجيل الذي بشروا به لما يتميز به من بساطة ووضوح، وهذا ما حدث بالفعل وما جاء به ـ كما رأينا من قبل ـ يسوع المسيح وتلاميذه».

تعليق:

يحاول لوك هنا أن يقرب العقيدة من العقل والمنطق فيعيب على العامـة والجهـلاء الانصياع وراء الأكـاذيب التي لا تمس جوهـر الدين. ويحثهم على التقرب إلى الدين وقراءته وفهمه والعمل بما جاء بـه، وما سـوف يتوافق حتمـا مع طبيعة ومنطق العقل السليم، وهنا فإنه يحاول ابراز أهمية الدين ومميـزات السيد المسيح عيسى بن مريم، وشهادة المسيح وكافة ما يقدمه الدين للمؤمنين به من وسائل النجاح والتوفيق في الحياة الـدنيا، وطـريق العمل لمـرضاة الله، والعمل بناموس كتابه المقدس.

*** فلسفة الدين بين مذهب لوك العملي، ومذاهب الفلاسفة العقليين المسيحيين.**

تبين لنا مما سبق الموقف الديني للوك الذي لم يأت مختلفاً مع موقف فلاسفة عصره السابقين واللاحقين والمعاصرين له، فقد أستلهم دينه من واقع الكتاب المقدس المسيحي، واتجه لتعريف السيد المسيح، وتفسير معجزاته وبيان علامات الدين وأهميته، ثم حاول التقريب بين عقيدته، وبين منطق العقل أو ناموس العقل فكأن قانون العقيدة ومسلماتها تتفق منذ الأزل مع طبيعة الإنسان وفطرته الأولى.

والحق أن هذا الموقف يتفق وموقف ديكارت الذي كان قد أخفى هذا الاتجاه انسياقاً مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشته للظروف، وتجنباً مع السلطة الذي تجرأ سلفه سيبنوزآ على الوقوف ضدها فلاقى الأمرين، ومن ثم حاول ديكارت في الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقة لحامل لاهوتي مستتر.

ورغم أن ديكارت قد حاول اثبات وجود الله بثلاثة أدلة تأدت إلى اثبات وجوده بوصفه كائناً كاملا لا متناهياً، فقد حاول ديكارت أن ينغمس في عقيدته من خلال تصور الفعل الإلهي الذي يقول عنه في أحد نصوصه: «والذين يمعنون النظر في طبيعة الزمان يجدون أن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة، وإلى عين الفعل اللازمين لاحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً»(١).

وفي هذا النص يشير ديكارت إلى العناية التي ترفع العالم من العدم في كل لحظة، فأن أي جوهر مخلوق ما كان له أن يستمر في الوجود لحظة ماضية. أو أخرى مستقبلة لولا هذا الحفظ الإلهي المستمر وعلى هذا النحو

---

(١) Descartes. R. **Miditations.** E. Thouverez 1941. N. 3. P. 194 — 195.

تبدو فكرة الخلق الإلهي عند ديكارت وقد اقترنت بفعل العناية الإلهية فـالعالـم يتحرك وفق مشيئته وإرادة الله ووفق علمه المسبق.

وهكذا يتضح لنـا مما سبق تمييـز ديكارت بين الكـون، والله وهي فكرة أيدتها مسألة الخلق، وطبقا لميتافيزيقاه فان المخلوقات لا تتشبـه بالخـالق كما كان الحال عند أرسطو، فليس بين الله، وبين الكون وجه من وجوه المشابهة.

أما إيمان ديكارت بالحفظ والعنـاية فيـأتي من أن العالم في تصـوره كان يحتاج إلى سند ميتافيزيقى لايمـانه بـالخلق المستمر، في حين نجـد أن بعض المـذاهب الأخرى تقصـر فعل التكـوين أو الخلق على المبادأة أو على الفعـل الأول متجاهلة في ذلك وجود خلق مستمر من المبدأ الأول في الزمـان باعتبـار أن العالم مصنوع ـ قد صنعه الله ـ هذه المذاهب لا ترى أن العالم يحتـاج إلى حفظ وعناية طالما أنه يسير بمقتضى الفعل الإلهي الأول والحكمة الإلهية التي تحيط علما بما يحدث في العالم من حـادثات كليـة، ولا علم لها بجـزئياتـه، فالعالم حسب تصور هذه المذاهب يسير وفق نظام حتمي معقول.

وهكذا فقد أفسح مذهب ديكـارت بفكرتـه عن الخلق المستمر المجـال للتدخل الإلهي المستمر في الوجود. وعلى نحو ما يشير ديكارت لمبدأ العنـاية المتمثل في نظريتـه عن الخلق المستمر، فـإنه يشيـر كذلـك إلى حريـة الفعل الإلهي فـالله في مـذهبـه «علة فـاعلة للحسن، والقبـح، وإرادة الله تفعـل الممكن، وتفعل المستحيل، والله قادر على أن يحدث المتناقضات».

وعلى نحو ما أشار ديكارت إلى مسألتي العنايـة والحريـة فقد أشـار إلى صفات الله. كالوحدانية والأزلية واللانهائية والعلم والقدرة والروحية والبساطة.

يقـول ديكارت في صفـات الله: ـ أريد أن أعـاين هذا الإلـه ذا الكمـال المطلق، لكي أنعم النظر في صفاته البـديعة ولكي أتـأمل بهـاء نوره الـذي لا مثيل له، لكي أتعشقه، وأتعبد له على الأقل بقدر ما في وسعي، وما تسمح به

قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً، فكما أن الإيمـان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحيـاة الأخرى انمـا تنال بهـذه المعينة للجـلالة الإلهيـة، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأمـلاً كهذا. وان يكن بعيـداً كل البعـد عن الكمال. يتيح لنا أن نظفر من الرضـا بأكبـر قسط نستطيـع أن ننعم به في هـذه الحياة»[1] وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أنـه قد غلب على الفيلسـوف في ثنايـاه شعور ديني واضح، إذ أن معاينته للإله، وتأمله لجلالـه إنما يـطلعانـه على إله ذي كمال مطلق، ذي صفات بديعة حتى يتسنى له أن يتأمل بهاء نوره الفريد، فيتمكن من محبته والتعبد له على قدر نهائيته بوصفه ـ ديكارت ـ مخلوقاً وعلى قدر ما تسمح له قواه الإدراكية البسيطة. الضعيفة، ثم نجد أن الفيلسوف يشير في ثنـايا هـذا النص إلى مدى مـا يظفـر به الإنسـان من سعـادة قصـوى في الـدار الآخرة، وما ينـاله من رضـا في حياتـه الدنيـا بهذا التـأمل للجـلال الإلهي من خلال هذا المشهد الفريد بين الله وبين مخلوقاته.

وهكذا يبدو لنـا، أن هناك اتفـاق بين لوك وديكـارت في استمدادهما من منابع الدين المسيحي والأشارة إلى الله ومزايا الدين، والعمل الخير في تحقيق سعـادة الإنسان وهي تلك السعـادة الأخرويـة التي أشارت إليهـا مالبـرانش من جهة أخرى متفقاً معهم فيها، خاصة وأنه قد استمـد فلسفته من فكـر أوغسطين اللاهوتي، فقد وردت في فلسفته المتأثرة باللاهوت بعض المسائل الهامة ذات الصلة بالدين المسيحي مثل مسائل الخطيئة، والنعمة والمحبة وكذلك مسائـل الخير والشر، والحرية الإنسانية والإلهيـة وهي مسائـل استند إليهـا في تأسيس مذهبه في الأخلاق فهو يقول في ميتافيزيقاه المستمدة من العهد الجديد يقـول مسيـح «مالبـرانش» مخاطبـاً الإنسـان: «أنت هيكـل الله الحي وأنت جـزء من جوهري».

ويتفق لوك مع مالبرانش في تفـرقتهما بين الفضيلة والثـروة أو الرفـاهية،

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين، التأمل الثالث، ص ١٦٤.

وأنهما لا يجتمعان يقول مالبرانش: «إن الشغف بالشراء والسعي إليه من الموضوعات الرئيسية التي ترضى ملذات الحس، بينما لا يمثل موضوع الفضيلة شيئا ذا قيمة لعدم اكتراث الناس بها أو بدعاتها[١]».

ويتفق لوك كذلك مع بسكال في مسألة صحة الدين التي تأتي من توافقه التام مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية التاريخ، يقول بسكال عن أهمية الدين: «... يقوم الدين بتبرير المتناقضات المثيرة، والغريبة التي تنطوي عليها طبيعة الإنسان، أنه يرسم للانسان طريق السعادة في ظل الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه، ويشقى في الانفصال عنه... إن الدين يعمل على تبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً في الوصول إلى الله[٢] وتحقيق خيرنا الذاتي، ومعالجة عجزنا، وتعريفنا وسائل العلاج».

أما ليبنتز أو فيلسوف الجوهر الروحي. فقد تصور أن الجوهر سبب كافي لكل التغيرات والتفاصيل، ولما كانت التغيرات أو التفاصيل ترتبط معاً في كل إذن فيوجد إله واحد فقط وهذا الإله كافي[٣]» وهذا الإله الواحد الذي أشار إليه ليبنتز في ميتافيزيقاه إنما هو الإله الديني المسيحي الذي أشار الدين إلى وجوده الأول وهو عند ليبنتز علة وجوده أو موجود ضروري «لأن الأشياء لا يمكن أن تحصل على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته» كما أنه الإله الذي يحيط خلقه بالحفظ والعناية التي تظهر إبتداء من خلق العالم على أكمل وأجمل صورة ممكنة إلى عنايته المستمرة له في كل لحظة من لحظات الوجود، فالله دائماً مع العالم «وكل نفس ناطقة تشبه إلهاً صغيراً في دائرتها[٤]» وهذا يشير إلى قدرة النفس على الدخول في نوع من الزمالة مع الله، وهكذا تتحول العلاقة بين الموناد

---

(١) Malebranche. N. **La Recherche,** Tomel P. 455.

(٢) Pascal B: **Les Pensées** Pen 430. P. 219.

(٣) Carr. H. Widon: **The Monadlogy of Leibniz** Para 38. P. 35.

(٤) Ibid, Para 83 p. 35.

الأعظم (الله) والعالم إلى صورة رائعة للعناية، يصبح الله مخترعاً للعالم، بل خالقاً له كما تصبح العلاقة بينه وبين العالم علاقة سامية ومجيدة مثل علاقة الأمير برعاياه أو الأب بابنائه، وهذه علاقة مثالية تتسم بالأخلاق لا بالسيطرة. كما أنها علاقة أشار إليها الكتاب المقدس المسيحي تقول الآية: - «كل الذين ينقادون بروح الله فأولئك هم أبناء الله إذ لم تأخذوا روح العبودية أيضا للخوف بل أخذتم روح النبي الذي به تصرخ يا أبا الأب الروح نفسه أيضاً يشهد لأرواحنا أننا أولاد الله»[1].

وفضلاً عن تصور ليبنتز للإله المسيحي الذي وضعه في قالب ميتافيزيقى نجد في فلسفته إشارات أخلاقية إلى نفس ما ورد بروح النص المسيحي عن الخير والحب، والفضيلة يقول ليبنتز: «إن الإله هو موضوع الحب في الدولة، وإن ذلك الحب يجب أن يمنحنا سعادة عظيمة لأن موضوعه الله، وهو ضرب من الحب الحقيقي الذي يحقق خيرنا الأعظم، كما يشعرنا بأقصى سعادة ممكنة»[2].

هكذا يبدو الطابع الغالب على مذهب ليبنتز طابعاً ميتافيزيقيا في ظاهره بيد أن تحليله والوقوف على أعماقه يظهر أنه مذهباً في فلسفة الدين المسيحي فجميع التصورات تعود في نهاية الأمر. لتخدم فكرة المملكة الأخلاقية للعناية. أو فكرة اللاهوت المسيحي. الذي أفرد لها ليبنتز كتابه «العدالة الإلهية» «Theodiceé الذي يعني به بحث في وجود الله وحرية الإنسان، وأصل الشر كما نشر مع هذا الكتاب رسالة بعنوان «مقال في موافقة العقيدة الدينية للعقل» حيث يعرض فيه لمزاعم بيل Pierre Bayle بصدد مشكلة الخير والشر لكي يثبت أن حقائق الاعتقاد فوق مستوى العقل لكنها لا تنافيه. مما يؤكد ما ذهب إليه لوك عن اتفاق حقائق العقيدة مع طبيعة الإنسان وفطرته التي تعلمها

---

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الاصحاح الثامن، آية ١٥، ١٦، ص ٥٦ح

(٢) Leibniz: **Principe De La Nature Et De La Grace** Para 16 P. 17.

جيداً، وأن حقائق ومسلمات الدين تبدو متوقفة مع منطق العقل، ولو أن الإنسان رجع إلى عقله ومنطقه السليم لتأكد من صحة حقائق الدين. وهو موقف يبر أصول الدين بمنطق العقل ويوجد بين الفلسفة والدين في وحدة لا تنفصم.

على نحو ما سبق تبرز لنا مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين على نحو ما ظهرت عليه خلال العصر الوسيط، وإذا كنا ندرس في هذا المقال الصغير مواقف بعض الفلاسفة المسيحيين من الدين مع أنهم كانوا فلاسفة أصحاب مذاهب عقلية ميتافيزيقية في محاولة لمقارنة مواقفهم مع الدين بموقف لوك التجريبي فإننا ننتهي إلى أن التيار اللاهوتي قد ظل كامنا (مستتراً) في مذاهب فلاسفة القرن السابع عشر عقليين أو تجريبيين فنحن نجد أن ديكارت ـ مؤسس الفلسفة العقلية ـ يضع الله (الميتافيزيقي) في قمة نسقه المعرفي ويعزى إليه وضوح الفكر وتميزه ومع ذلك فإن تحليل مذهبه يبرز لنا واجهة لاهوتية مستترة خلف مذهبه العقلي تشير إليها عنده فكرة وجود الله، ونظرية العناية وصفات الخالق، والأخلاق المسيحية في الحب والخير، وغير ذلك من موضوعات.

وفي حين نادى ديكارت بالعودة إلى العقل باعتباره منبع الفكر الجلي المتميز فقد نادى مالبرانش بالرجوع إليه باعتباره وسيلة اتصالنا بالله الذي توجد فيه معاني معرفتنا، والمذهب الفلسفي عند مالبرانش ينغمس في الدين من جهة مع أنه يتابع المذهب الديكارتي ويتأثر به إلى أبعد الحدود ويظهر ذلك بصفة خاصة في مبحثي المعرفة والأخلاق[1].

وإذا كان مالبرانش يتجه إلى الرؤية في الله إثر مسايرته الواضحة لمذهب ديكارت العقلي، والذي تأدي به منطقيا إلى نظريته في المعاني، فإن بسكال قد أهتم بالدين من خلال فلسفته وحاول تبرير الدين بالفلسفة، فخاض في

---

(١) د. رواية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الإلهية، الباب الرابع والخامس، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٥.

أعماق نفس الإنسان واكتشف ضآلتها وضياعها ولم يكن له من حل سوى العودة إلى الدين الذي رأى فيه الحل، والاطلاع على مذهبه يكشف لنا عن مذهباً مسيحياً خالصاً مع واجهة فلسفية عقلية تارة، ووجودية تارة أخرى[1].

وإذا نظرنا إلى مذهب ليبنتز المثالي (الروحي) وجدنا أنه يحاول إثبات أن حقائق الاعتقاد فوق مستوى العقل لكنها لا تنافيه، وهكذا تأتي فكرته عن الموناد الأعظم، والمدينة المثالية «مدينة النفوس الناطقة»، ومذهبه في الأخلاق، وفي مشكلتي الخير والشر اللتين عرضهما في كتابيه الرئيسيين في الدين وهما «العدالة الإلهية»، و«ومقال في موافقة العقيدة الدينية للعقل» ـ تأتي مؤكدة لموقفه المستتر من اللاهوت المسيحي.

وعلى هذا النحو الذي ظهرت عليه فلسفات هذا القرن (السابع عشر) من محاولة التوفيق بين الفلسفة، والدين بتبرير العقيدة عقليا، أو الجنوح لها مع الايمان بالعقل. نجد أن فلسفة لوك التجريبية تواكب هي الأخرى تيار العصر. وتعود إلى العقل والمنطق في تبرير حقائق الدين، كما تحاول أن تقرب البين بين حقائق الدين، وبين الفطرة الأولى للإنسان، والإطلاع على كتاب «معقولية المسيحية» يكفي شاهداً على هذه المحاولة الناجحة التي يتعرض فيها لوك للعقل في مواجهة حقائق الوحي فيدافع عن الدين ويحترم الفكر، وينادي بالتجربة الحسية، كما يهيب بالخبرة في طريق العودة إلى الدين الحقيقي.

---

(١) د. رواية عبد المنعم عباس: بليز بسكال وفلسفة الانسان، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦.

- ١ -

ثبت بالمراجع الأجنبية والعربية

١ ـ مراجع عربية .
٢ ـ مراجع أجنبية .

١ ـ المراجع العربية

١ ـ أفلاطون: محاورة فيدون، محاورات أفلاطون. د. زكي نجيب محمود الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٥.

٢ ـ حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٣.

٣ ـ ديكارت: التأملات ت د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩.

٤ ـ زكي نجيب محمود: دافيد هيوم سلسلة نوابغ الفكر القاهرة ١٩٥٨.

٥ ـ زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، عبقريات فلسفية، مكتبة مصر الفجالة ط ٢ د ت.

٦ ـ زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر الفجالة د ت.

٧ ـ عثمان أمين: ديكارت. مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥.

٨ ـ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية ١٨٩٤.

٩ ـ عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

١٠ ـ عزمي إسلام: جون لوك، دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

١١ ـ محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة دار الكتب الجامعية ط (١) ١٩٦٩.

١٢ ـ محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، المعرفة الجامعية ١٩٨٧.

٢ - المراجع الأجنبية

1 - Aaron, ch: John Locke, second E, Oxford. 1955.

2 - Alburey. Dastell, D. M. B: **An Introduction to modern philosophy** University of oregn. U. S. A.

3 - Aristotle: **Metaphysics, T.** John Warrington London Every man' s Library 1926.

4 - A. D. Woozley, **John Locke: An Essay**Fontana Library philosoalexander. c. fraser Volume 1, 11 N. Y 1894.

5 - Copleston, Fredric K. S. J: **A history of modern philosophy** volume 5 N. Y. 1963.

6 - Descartes. R: **Oeuvres.** A. T, **Le Monde Paris** 1896 - 1910.

7 - ——————: Meditations, Emile thouverez. Paris. 1941.

8 - Ernest, Barker: **Social contract Locke. Hobbes. Rousseau:** Loncon, N. Y. 1976.

9 - Locke. J: **An Essay concerning human understanding.**

10 - ——————: **Some Thoughts concerning education** London 1965.

11 - ——————: **Second treatise on** livil govermment

12 - ——————: **A Note on Hoppiness** London 1965.

13 - Leibniz, G. W: the monadology. T; H. W carr, NY 1930.

14 - ——————: **Principe de la Nature et de la Grace,** Paris 1878.

15 - Morris. G. R: Locke: **Berkeley and hume** oxford university 1931.

16 - Maurice cranston: **Locke on politics, Religion and Education** N. Y. 1965.

17 - Malebranche. N: **La Recherche de la Vèrité**, tome 1 Ernest flammarion editeur, Paris 1753.

18 - O' Connor. D. J: **Acritical History of western philosophy John. Locke,** London 1952 the Free press of Golence U. S. A 1964.

19 - Pascal. B: **Les Pensées,** Emile Faguet nelson editeurs 1943.

20 - Popkin. H, Richard, Avrum stroll: **Philosophy Made simple** N. Y 1956.

21 - Russel. **B: A History of western philosophy** London 4 E 1947.

محتويات الكتاب

الفصل الثالث

المعرفة التجريبية

الفصل الرابع

تصور الجوهر عند لوك

الفصل الخامس
النظرية السياسية

الفصل السادس
الفلسفة الأخلاقية

الفصل السابع
النظرية التربوية

الفصل الثامن
الدين

الفصل التاسع
فلسفة الدين
أو
معقولة المسيحية

رؤية تحليلية

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٥

المذهب الحسّي عند كوندياك

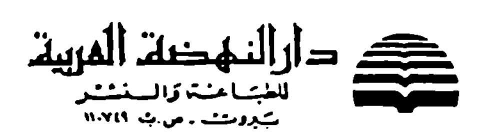
دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

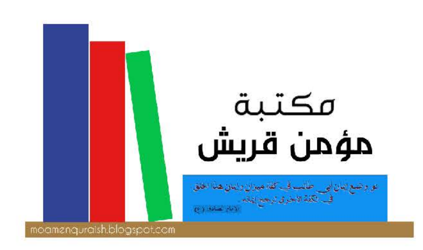


أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٥

المذهب الحسي عند كوندياك

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية





الناشــر



الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفـون : 818704 ـ 818705
برقيـاً : دا نهضة ـ ص.ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

بِسمِ اللّهِ الرَّحْمَن الرَّحِيم

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعَنا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ فَإِنَّ مَعَ العُسْرَ يُسْرا إِنَّ مَعَ العُسْرَ يُسْرَا فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغُب

صدق الله العظيم

قرآن كريم ـ سورة الشرح

La Doctrine Sensualiste Chez Condillac

Par.
DR: Rawya Abdel Moneam Abass
Facule des Lettres
Universite d'Alexandrie

إهداء

إلى من نسعى دوماً إليهم
ونشتاق إلى بلوغهم منذ الأزل
إلى
الحق. والخير. والجمال

د. ر. ع. ع.

مقدمة

يعد المذهب الحسي عند كوندياك خروجاً على القاعدة الفكرية المتعارف عليها في تاريخ المعرفة الفرنسي؛ فقد عرفت الفلسفة الفرنسية خلال تاريخها باحترامها للفكر، وتقديسها للنظر والتأمل، وتقديمها للعقل على الحس عملاً بما جاءت به فلسفة ديكارت في القرن السابع عشر من إعلاء لكلمة العقل، وتقدير للفكر النظري فنشأت الفلسفة الحديثة في فرنسا وهي تؤمن إيماناً لا حد له بقدرة العقل على تغيير الكون وتقدم البشرية، ومن فرنسا انطلق هذا التيار الفكري إلى أوربا وسائر أنحاء العالم.

وبقدر ما كانت معرفة العقل هي نصيب فرنسا من عالم الفكر، فقد كانت المعرفة التجريبية الحسية هي مدار المعرفة في إنجلترا فمنها صدرت، وفيها اشتهرت، ثم انطلقت إلى جميع أرجاء العالم بوجه عام، وأوربا بوجه خاص. ولما كان تاريخ الفلسفة يتسع ليشمل الفكرة وضدها فليس بمستغرب إذن أن تكون فلسفة كوندياك الحسية فرنسية المنبت بما عرف عن إتجاه الفكر الفرنسي من عقلانية ونظرية، وأن تنمو ـ على الجانب الآخر ـ فلسفة باركلي المثالية اللامادية في المجتمع الإنجليزي المتمرس على التجريب والملاحظة والعمل، وأن يكون التأثير والتغيير، بل معارضة المواقف الإيجابية هما نصيب الفكر الفلسفي[١].

---

(١) عرف تاريخ الفلسفة مجموعة متباينة من ألوان الفكر، فقد ساد الإتجاه العقلي والتأمل النظري في فرنسا، كما نبع الفكر التجريبي الحسي من إنجلترا، في حين كان الفكر المثالي سمة من سمات الفلسفة الإلمانية، بينما كانت النزعة البرجماتية هي السمة البارزة للفلسفة الأمريكية، وقد حمل لواء الفكر في كل إتجاه منهم علماً من أعلام الفلسفة ابتداء من ديكارت في فرنسا، ولوك في إنجلترا، وهيجل في ألمانيا، وبيرس في أمريكا.

وهكذا فلا غرو أن نجد لكل قاعدة شواذ فقد خرج باركلي بمثاليته اللامادية على العرف الفكري المتبع في الفكر الإنجليزي، في مجتمع ألّف التجريب، ودأب على تحصيل المعارف بالحس والتجربة تماماً كما خرج كونديلك بمذهبه الحسي عن تقاليد الفكر الفرنسي في إحترام العقل والفكر.

لقد تزعم كونديلك بنزعته الحسية حركة مادية سادت المجتمع الفرنسي غالا فيها الحسيون في مذاهبهم في ظل نزعته الحسية هو ولامتري La Metrie(٣). وربما تكون هذه الحركة قد حدثت كرد فعل لما ساد في فرنسا من اتجاه للتفكير العقلي، وشغف بالتأمل وتقديس للفكر والنظر، أو ربما تكون قد حدثت كأثر من آثار الحركات الفكرية التي سادت القارة الأوربية في القرن الثامن عشر، وظهرت معها مواقف معارضة.

وعلى هذا النحو عبر كونديلك من خلال مذهبه الحسي عن حسية موغلة، متأثراً في ذلك بتجريبية الإنجليز كما قرأها عند لوك، وذهب في ذلك إلى أقصى حد ممكن. ونحن نعلم أن القرن الثامن عشر كان عصر لوك ونيوتن فقد أرجع الأول المعرفة إلى الإدراك الحسي والتجربة، في حين صاغ الأخير المعرفة في القوانين العلمية.

وعلى نهج لوك سار كونديلك، بل تخطاه فألغى الفكر، وغمر فلسفته في الحس إلى أقصى مداها متجهاً إلى ما يتعارض مع تجريبية لوك المعتدلة، وكان لوك قد نقد المذاهب السابقة عليه أي المذاهب العقلية لديكارت وليبنتز وغيرهما فيما تصوروه عن وجود الأفكار الفطرية Idees Innees، فأنكرها وأحل محلها الأفكار المكتسبة بالحواس(٣). وجاء كونديلك من بعده مغالياً في هجومه على المذاهب العقلية ومفنداً

---

(٢) La Metrie julien offroy de(١٧٠٩ ـ ١٧٥١) طبيب وفيلسوف فرنسي مادي، ولد في سان مالو، كان صديقاً لفردريك الثاني حاكم بروسيا.

(٣) يعالج لوك في الجزء الأول من مؤلفه «مقال في الفهم الإنساني» نظرية الأفكار والمبادىء الفطرية (النظرية والعملية) فيرفضها بشدة ويؤكد على أولوية المعرفة الحسية التجريبية، وقد ساق في أثناء هجومه ونقده لهذه النظرية حجتين يشمل الرد عليهما موقفه من هذا النوع من المعارف وهما: حجة الإجماع، وحجة إستخدام العقل، ترمي الأولى إلى أنه ليس هناك ما يسلم به أكثر من القول بوجود مبادىء معينة نظرية وعملية يتفق عليها جميع الناس، ويتصورونها مستمرة وأبدية حملتها أرواحهم =

لمذاهبهم التي لم تقدم في نظره جديداً، ولم تعرف أصل الأخطاء أو نشأتها وخص بالذكر ديكارت، وقد أشار إلى ذلك في كتابه «المذاهب»، وذهب إلى أن أي معرفة لا تنمو في أحضان الطبيعة، ولا تمثل ظاهرة أو علة أو معلول تخرج عن كونها فلسفة.

وسوف نعرض في هذا البحث للمذهب الحسي عند كوندياك. تابع لوك المخلص الذي سار على مذهبه وأدخل نزعته التجريبية إلى فرنسا(٤) باعتباره رائد الإتجاه المادي في عصره، وواحد ممن أسهموا في تأسيس وإثراء المذهب الحسي خلال القرن الثامن عشر.

وسوف يكشف لنا المذهب المستتر وراء واجهة الإحساسات، يبحث المعرفة المستمد من تحولاتها أن مؤسسه فيلسوفاً ذو فكر طريف، وميتافيزيقا جديدة تجمع بين الحس والعقل، كما أنه سيكلوجيا، منطقياً، ورياضياً، ومؤرخاً، فضلاً عن كونه رجل

= عندما أتت إلى العالم؛ لذلك يجمع كثيرون من الناس على المبادىء والأفكار، ويتفقون فيما بينهم عليها، ولوك يرفض هذه الحجة وينقدها بدعوى أن مسألة إجماع الناس على مبادىء أو أفكار معينة، أو اتفاقهم جميعاً على بعض منها لا يعني فطريتها أو أنهم ولدوا وقد حملتها أرواحهم وأتت بها من عالم آخر إلى عالمنا. أما الحجة الثانية فترمي إلى أن الناس تعرف مجموعة من المبادىء والأسس الفطرية وتوافق عليها إذا ما بدأوا في إستخدام عقولهم، ويفهم من هذه الحجة وجود الأفكار بالقوة في العقول وأنها لا تظهر بالفعل إلا عندما يبدأون في إستخدام عقولهم فتخرج هذه الأفكار من حالة الكمون (القوة) إلى حالة الفعل، ويرى لوك أن هذه الحجة تعني أمرين لا ثالث لهما: الأول هو أن ظهور الأفكار والمبادىء الفطرية موقوف على إستخدام الإنسان لعقله فيدرك هذه المبادىء الأولى، والثانية تعني أن معرفة هذه المبادىء الأولى أن يتم ما لم يستخدم الإنسان عقله. لكن لوك يرفض هذين الإحتمالين مبرراً رفضه بفرض أن الإنسان لو استطاع أن يكتشف بعض القوانين الضرورية الأولية باستخدام عقله، ثم استنتج بعد ذلك بعض النظريات الملحقة بهذه القوانين، فلن يكون هناك ثمة فرق بين القوانين والمبادىء الفطرية، وبين استنتاجاتها التالية من حيث أن الأولى والثانية وقد نتجت عن طريق اكتشاف العقل واستخدامه لوظيفته وهذا من دواعي الخطأ.

Loke, John: **AN Essay Concerning Humaine Understanding**, Book (1), ch III sec, P 92 ch, 11, sec 2 P 90, ch II, sec 3 P 39, ch I sc 4 P 40.

(4) **Encyclopaedia britannica a new aurvey of universal knowledge**, william benton. Volume, 6 Publisher chicago - London, printed in U. S. A. 1964. P 275.

اقتصاد، وعلم، وفن، نال مذهبه الحسي في مجتمع ساده المادية شهرة واسعة كادت تدخل في صراع مع ما خلفته الديكارتية من آثار ملموسة على الفكر الفرنسي في عصره. وسوف نبين فيما سيأتي عرضاً لحياته، وظروف عصره ومؤلفاته، وأثر فكره في نظرية المعرفة، وفي العلم والفن في عصره.

الفصل الأول

حياته (١٧١٤ ـ ١٧٨٠)

١ ـ المؤثرات العصرية على فكره

٢ ـ موقفه من المذاهب.

٣ ـ أعماله.

الفصل الأول

حياته

ولد كوندياك (إيتيين بونو Condillac Etienne Bono في جرنوبل Grenoble في الثلاثين من سبتمبر عام ١٧١٤ وهو ينحدر من أسرة قضائية، فقد كان والده جابريل بونو Gabriel Bonnotيعمل مستشاراً ببرلمان جرنوبل[١]. وقد حمل إتيين إسم كوندياك منذ عام ١٧٢٠، وهو العام الذي اشترى فيه والده منطقة نفوذ وضياع في كوندياك بالقرب من رومان Romans[٢]. ومما يذكر عن حياته أنه كان يعاني من ضعف شديد في الأبصار منذ طفولته مما جعله لا يعرف كيف يقرأ حتى سن الثانية عشر.

وفي عام ١٧٢٧ توفي والده فتولى شقيقه الأكبر شئون تربيته، وكا يدعى جون بونو دي مابلى Jean Bonnot de Mably، ويشغل منصب قاضي Prevet ومدير كبير في ليون Leon[٣] ويذكر أن كوندياك قد تعرف من خلال شقيقه ذلك على الكاتب الكبير والفيلسوف جان جاك روسو J. J. Rousseau وذلك في عام ١٧٣٩[٤].

---

(1) Condillac. E. B: **Traite des sensations** 1ere partie. par Armand cuvillier, Larousse, Paris - VI P 5.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

ومنذ عام ١٧٣٠ استقر كونديياك مع شقيق آخر له يدعى القس دي مابلي L'abbe de Mably الذي كان مشهوراً وذائع الصيت في عالم الأدب[٥]، كما اهتم بدراسة التاريخ وزوال نشاطاً واسعاً في مجال الإصلاح الاجتماعي، وفي تلك الأثناء إلتحق كونديياك بمدرسة سان سولبيس الإكليركية Saint Sulpice غير أنه تعثر في دراسته واهتم بدراسة الفلسفة، كما شغف بالرياضيات أكثر من اهتمامه بعلم اللاهوت غير أنه منذ عام ١٧٤٠ سلك مجال الرهبنة فذهب إلى دير مورو L'abbay de Mureaux وشغل منصب قسيس، غير أنه لم يمارس مهام مهنته «فلم يمارس الكهنوت[٦]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الموسوعات الفلسفية تشير إلى إهتمام كونديياك الشديد باللاهوت، كما يشير بعضها إلى إنه ولد في عام ١٧١٥ وليس عام ١٧١٤ كما أشرنا من قبل، وعلى الرغم من قلة المصادر التي تمدنا بمعلومات موسعة عن مراحل تعليمه إلا أن ما قرأناه عنه يفيد كراهيته الشديدة للعلم الذي تلقاه وهو يتفق في ذلك مع غيره من علماء وفلاسفة عصره. فقد وجد في نظم التعليم التي تلقاها قصوراً شديداً فأحس بعدم جدوى تعلمه الذي كان يقول عنه: «كلما اغترفت منه كلما أحسست بالجهل والتقصير»[٧].

وكان عليه وقد نقد هذه النظم أن يعدلها ويغيرها، وأن تنفذ سهام نقده لأساليب التدريس والتعليم التي كانت متبعة في عهده، وكان أشد ما يحزنه ويثير ندمه أنه لم يكتشف بعد منهجاً جديداً، ولم يستطع إمدادنا بطريقة منهجية، أو تصور سليم للحقيقة والعلم على نحو ما فعل ديكارت عندما كتب مقاله عن المنهج وتتبع فيه مسيرة العقل الإنساني في بحثه عن الحقيقة[٨].

---

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

يتشابه موقف كونديياك في رفضه لنظم التعليم في عصره لما اعتراها من قصور شديد مع نفس الموقف الديكارتي من التعليم في مدارس اليسوعيين في عصره ونقده للمناهج المتبعة في التدريس كذلك. مما يدفع للقول بوجود روح النقد عندهما وكونها في شخصيتهما منذ مراحل تعليمهما الأولى.

(8) Dedier, Jean: **Condillac**, Paris librairie, Bloud 1911, Philosophe et penseurs, P 7.

وفي طريق البحث عن الحقيقة انخرط كوندياك في المجتمعات والصالونات فخالط الكثيرين من الشخصيات خاصة في صالوني مدام تنسين Tencin شقيقة والدته التي كان يهوى الذهاب إلى صالونها[٩]، ومدام چيوفرين Geoffrin حيث إلتقى عندها بالفيلسوف چان چاك روسو ونشأت بينهما صداقة، فقال عنه الأخير في كتابه «إميل» L'Emile «عرفت رجلاً شرفت بصداقته، كانت أسرته ترى فيه شخصاً محدود الأفق، ولم يرد بخلدهم أن نضج عقله كان يتم في صمت، أما في كتاب «إعترافات» Confessions فقد كتب بعد ذلك يقول فيه: - «... قد أكون أول من اكتشف كنهه وقدره بالقدر الـذي يستحقه»[١٠] وقد قدم روسو إلى ديدرو Diderot قائلاً عنهما: - «خلق كل منهما ليتفق مع الآخر وقد اتفقا»[١١].

ويذكر أن ثلاثتهم كانوا يتناولون أسبوعياً وجبة العشاء معاً في فندق السلة المزدهرة Hotel du Panier - Fleur في حي القصر الملكي باليه روايال - au Palais - Royal وقد أودع روسو لدى كوندياك النسخة الخطية للحوار الذي أسماه «روسو يحاكم چان چاك»[١٢]، وقد توطدت العلاقة بين كوندياك وديدرو إلى حد كبير عندما استعان الأخير بكتابي الأول: «مقال في أصل المعارف الإنسانية» و «رسالة في المذاهب» في مقالاته الخاصة بالموسوعة، غير أن كوندياك لم يشترك بالمرة في هذا العمل، وكان كتابه المفضل هو كتاب لوك الذي ترجمه كوست (فقد كان كوندياك يجهل الإنجليزية والألمانية)، كما ارتبط بعدد من الشخصيات أمثال: ديكلو، ودالمبير،وميران،وكاسيني، وبارتيلمي،وهلڤيتيوس وهم من كتاب الموسوعة[١٣]. إنتهى كوندياك بعد تفكير طويل إلى نشر أول أعماله وهو «مقال في أصل المعارف الإنسانية» وذلك عام ١٧٤٦، وكان مدار مضمونه ينطوي على تركيز الإدراك

---

(9) Ibid.
(10) Ibid.
(11) Ibid.
(12) Ibid.
(13) Ibid.

البشري في مبدأ واحد[١٤]، وفي عام ١٧٤٩ ظهر له كتاب هام بعنوان «رسالة في المذاهب» ينقد فيه المذاهب النظرية[١٥].

وكانت صلة كونديك كبيرة بكتاب الموسوعة Encyclopedistes مثل دالمبير d'Almbert ودولباخ d'holbach، وموريليه Morellet وجريم Grimm وهلفيتيوس Helvetius فضلاً عن دوكلو Duclos، وميران Mairan والقس بارثيليمي Barthelemy، والفلكي كاسيني Cassini، ولم ينصرف كونديك رغم صلته بهؤلاء الفلاسفة والأدباء عن الروحيات، كما لم يحد عن معتقداته الدينية[١٦] فقد ظل يرتدي ثوب الكهنوت لفترة طويلة من حياته[١٧] على الرغم من أن بعض الآراء ترى عكس ذلك، وتذهب إلى أنه عمل بالدين فترة وجيزة ثم ترك وظيفته واشتغل بالعلم، وقد سبق أن نوهت إلى ذلك. وفي عام ١٧٥٢ عين كونديك عضواً في الأكاديمية الملكية (رويال) ببرلين، وبعد عامين أي عام ١٧٥٤ ظهر كتابه «دراسة في الإحساسات»، كما ظهر كتاب «دراسة في الحيوان» عام ١٧٥٥[١٨].

إهتم كونديك بالتربية من عام ١٧٥٨ إلى يناير ١٧٦٧ عملاً بوصية الملكة ماري لكزنسكا Mari Leczinska فعمل معلماً ومربياً لولي عهد منطقة بارم Parm (الذي أصبح دوقاً فيما بعد)، وهو ثاني حفيد للملك لويس الخامس عشر Louis XV[١٩]، وكان هذا التلميذ يبلغ السابعة من عمره، كتب كونديك في شأن تربية هذا الطفل وتعليمه يقول: «كان ينبغي على أن أصبح بدوري طفلاً مثله لا معلماً، كنت أتركه يلعب وأشاركه اللعب، غير أنني كنت أوجه نظره إلى ما يفعله، وأوضح له كيف أتى بهذه الأفعال[٢٠]، وكانت هذه الملاحظات على ألعابه تمثل بالنسبة له

(14) Ibid.

(15) Ibid.

(16) Ibid.

(17) **Encyclopedia of philosophy** Volume (1) collier macmillan, reprint Edition 1973 - U. S. A, an Essay, Philip. P. Halie P. 108.

(18) Puchesse, baguenault de, **Condillac**, savie, son philosophie, son influence. Paris, bloud 1910 p9.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

لعبة جديدة، وقد إعترف بعجزه عن القيام بالكثير من الحركات التي كانت تبدو له حتى هذه اللحظة طبيعية، كما رأى ولاحظ كيف تقلد العادات، وكيف يكتسب الفرد الحميد ويصلح السيء منها[٢١]، ولم يمض شهر واحد أو أقل على الطفل إلا وتعلم جميع الأفكار الفلسفية الأساسية الخاصة باستاذه، وكما كان يفعل الرجال منذ فجر التاريخ فقد أخذ الأمير يحرث أرضه ويبزر قمحه، ويراقبه وهو ينمو ثم يحصده، وكان كونديلاك يُدرس له العلوم والفلسفة وكان يقول لتلميذه: «في غضون الأيام التالية سوف أعلمك تجربة عدة قرون مضت[٢٢]، ويذكر كونديلاك طريقة تعليمه للطفل وكيف أنهما قرءا معاً في أول الأمر الشعراء الفرنسيين، وخاصة راسين يقول في ذلك: أمضينا عاماً وبضع عام في قراءة راسين، وقد أعدنا قراءته إثنتا عشرة مرة لأنه يعد من أكثر الكتاب تمتعاً بخاصية تكوين الذوق الأدبي، وقد حفظ الأمير كل شيء عن ظهر قلب. ولم يتطرق كونديلاك إلى دراسة اللغة اللاتينية إلا بعد ذلك بفترة لاعتقاده بأنه لن يستفيد منها[٢٣] ما لم يكن ملماً إلماماً كاملاً بلغته الأصلية يقول كونديلاك في الإشارة إلى أهمية اللغة: «فأي جدوى في تلقينه أشياء باللغة اللاتينية وهو يجهلها في لغته الفرنسية، في حين أنه تعلمها بالقراءة لا بالقواعد أو النحو».

وبعد أن علم كونديلاك تلميذه شعر راسين، شرع في تعليمه قراءة مسرحيات كورني Corneille، وموليير Moliere ، ورونيار Regnard ، وفولتير Voltaire [٢٤].

وانتهى كونديلاك وتلميذه من دراسة الشعر والمسرح إلى دراسة التاريخ يقول كونديلاك عن دراسة التاريخ: «لقد كان التاريخ بالنسبة لي مجموعة من الملاحظات والمشاهدات تقدم للمواطنين من كل الطبقات حقائق نسبية، فيجب أن يكون التاريخ محاضرة في الأخلاق والتشريع»[٢٥].

(21) Ibid.
(22) Ibid.
(23) Ibid.
(24) Ibid.
(25) Ibid.

ويرى كوندياك أنه من بين خضم الأحداث والحقائق يجب أن تنقد تلك التي ساهمت في تكوين المجتمعات المدنية وتحسينها والدفاع عنها وتصحيح أوضاعها أو تدميرها[٢٦] والتاريخ ينقسم إلى مراحل غالباً ما تنتهي في كل مرة بثورة، وكان كوندياك قد كتب بعض أفكار حول كتاب «روح الدراسات التاريخية» L'Esprit des etudes historiques أشاد فيها بمحاسن لاسيديمون Lacedemone، والصلابة الجمهورية، وكان التلميذ يتعلم في ذات الوقت الفيزياء والرياضيات وحساب التفاضل فضلاً عن الهجوم والفرار والدفاع عن الأماكن[٢٧].

وهكذا كانت مبادىء كوندياك التربوية الممتازة تسهم في تكوين معارف التلميذ الأساسية. وهذه كانت سمة معارفه التي كانت تكوّن الأفكار الحقيقية في عقل متلقيها أكثر منها في ذاكرة القائم على التعليم، فنحن نتعلم الأشياء بصورة أفضل عندما نتمكن من خلقها بمفردنا[٢٨]، ويذهب كوندياك كذلك إلى أنه إذا ما أردتم إقصاء المتملقين عن طريقكم فليس هناك إلا سبيل واحد هو أن تكونوا أكثر علماً منهم[٢٩] ويذكر عن حياة تلميذه أنه قد مرض بعد أن قام ترونشان Tronchin بتطعيمه واستدعى ذلك أن يقوم هو نفسه بتمريضه ورعايته، فاعتنى به وأولاده رعاية أبوية حتى وقع فريسة لمرض الجدري[٣٠]. على هذا النحو الذي سلكه كوندياك مع تلميذه اتجه إلى مجال التربية والتعليم، وألم إلماماً كاملاً بوسائل تعليم الطفل[٣١] وقد أفادته مهنة التدريس في الاطلاع على تاريخ الفلسفة، وأعمال مونتسكيه Montisquet وهيوم Hume ، وقد أثمرت جهود كوندياك خلال هذه السنوات عن ظهور كتابه «محاضرة في الدراسات» Cours d'etudes الذي ألفه من أجل تلميذه[٣٢].

---

(26) Ibid.
(27) Ibid.
(28) Ibid.
(29) Ibid.
(30) Ibid.
(31) Ibid.
(32) Ibid.

تولى الأمير الصغير الحكم عام ١٧٦٥ وقد كتب دالمبير إلى ڤولتير قائلاً عنه: «علمت أنه يمضي وقته في زيارة الرهبان، وقد تزوج من نمساوية تميل إلى السيطرة، وكان كوندياك قد قام بكتابة محاضراته: النحو، فن التفكير، فن الاستدلال، التاريخ القديم والحديث للإنسان والأمبراطوريات في الفترة من عام ١٧٦٩ إلى ١٧٧٣، وقد اعترض البلاط الملكي الإسباني عام ١٧٧٥ على نشر هذه الأعمال إلا أن الكثير منها قد تم تداوله، كما ظهرت طبعة جديدة في دوبون[٣٣]. وفي الثاني والعشرين من ديسمبر عام ١٧٦٨ انتخب كونديياك عضواً في الأكاديمية الفرنسية[٣٤]، وكان قد سبق له عضوية الأكاديمية الملكية في بروسيا خلفاً لدوليڤييه d'olivet غير أنه لم يذهب، كما نشر كتابه «محاضرة في الدراسات» في خلال أعوام ١٧٦٩ - ١٧٧٣ مكتوباً في ١٧ مجلد، وكان يتضمن موضوعات في النحو، وفن الكتابة، وفن الاستدلال، وفن التفكير والتدبر... إلخ[٣٥] كما ظهر كتابه عن «التجارة والحكومة منظوراً إلى كل منهما قياساً بالأخرى».

وفي عام ١٧٧٨ ظهرت الطبعة الثانية من «دراسة في الاحساسات» كما نشر كتابه «المنطق» تلبية لطلب الأمير بوتوكي Potocki الذي كان في حاجة إلى كتاب في المنطق يدرس دور العلم في ليتوانيا Lithuanie[٣٦]. وقد وافت كونديياك منيته في اليوم الثاني من شهر أغسطس عام ١٧٨٠ في قصر فلو Flux بالقرب من بوچونسي Beaugency حيث اعتزل المجتمع بعد أن قضى حياة حافلة بالعلم والعمل[٣٧].

وبعد حوالي ثمانية عشر عاماً نشر لاروميجيار Laromiguiere أعمال كونديياك الكاملة التي تضمنت كتاب «لغة الحساب»، وهو عمل لم يظهر إلا بعد

---

(33) Ibid.

(34) Ibid.

(35) Ibid.

(36) Ibid.

(37) Condillac, E. B. : **Traite des sensations,** 1ere partie, par Armand cuvillier, larousse, Paris - VI P 5.

وفاته[٣٨]. وجدير بالذكر أن كوندياك كان يصغر بيركلي Berkely بنحو تسعة وعشرين عاماً، ومونتسكيو بخمسة وعشرين عاماً، وڤولتير بعشرين عاماً، ودوكلو Duclos بعشرة أعوام، وبوفون بسبعة أعوام، وهيوم بثلاثة أعوام[٣٩]. كما كان يصغر روسو بعامين، وديدرو Diderot بعام واحد. وكان في ذات الوقت يكبر العديد من الفلاسفة فقد كان يجاوز هلڤيتيوس وڤوڤنارج Vauvenargues بعام واحد، ودالمبير بثلاثة أعوام ويكبر شارك بونيه Bonnet بستة أعوام، وتورچوه Turgot بثلاثة عشر عاماً، كما جاوز كوندروسيه Condorcet بتسعة وعشرين عاماً، وتراسي Tracyبأربعين عاماً، ولاروميچيار باثنتي وأربعين عاماً، وكابانيس Cabanisبثلاثة وأربعين عاماً[٤٠].

كانت حياة كوندياك مثار إعجاب الكثيرين في عصره، يقول عنه بيكافيه «لقد أمضى كوندياك حياته في العمل الذي كان محل تقدير حتى من ألد أعداء نظرياته، الذين لم يجرؤا على النيل منه أو الطعن في أخلاقياته، وهو يعد من القلائل الذين يمكن الحديث عنهم بهذه الكيفية في القرن الثامن عشر مع أنه لم يمارس مهام الكهنوت بالمرة[٤١]. يقول ستيڤن ج نورين عن كوندياك في الموسوعة الأمريكية: «.... كان فيلسوفاً فرنسياً معاصراً لجان چاك روسو ودنيس ديدرو، وكان الفيلسوف الوحيد من بين الموسوعين الذي سعى لخلق نظرية نسقية في المعرفة، كما كان شديد التأثر بلوك، وساعد على إضافة الاتجاه السيكولوجي اللوكي إلى الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر[٤٢].

١ ـ المؤثرات العصرية على فكره: ـ

لقد عاصر كوندياك ظروفاً إجتماعية وسياسية وفكرية كان لها أكبر الأثر على

(38) Dedier, Jean: **Condillac** p 11.

(39) Ibid.

(40) Ibid.

(41) Ibid.

(42) **Encyclopedia Americana**, International Edition, U. S. A. V. 21, Copyright 1980 P 819 Stephen, J. Noren.

فكره خاصة منذ عام ١٧٥٤، فعلى المستوى السياسي كان لويس الخامس عشر قائماً على الحكم في الفترة من عام ١٧١٥ إلى عام ١٧٧٤، وقد خضع في خلال هذه المرحلة لسيادة وسيطرة مدام بومبادور Pompadour ، وكانت الحروب والخلافات والمنازعات الدينية تمزق أوصال فرنسا في هذه الآونة مثل (قضية أوراق الاعتراف ١٧٥٢ - ١٧٥٦)[٤٣]، كذلك وجود المعارضة البرلمانية، والصعوبات المالية فضلاً عن تزايد الكراهية للنظام الملكي من قبل الشعب (مظاهرات الأيام الأربعة في باريس - مايو ١٧٥٠)، وتزايد حالة السلام المسلح التي كانت تسود البلاد بصفة مؤقتة بعد إبرام معاهدة السلام «إكس لا شابل» عام ١٧٤٨؛ وذلك لوجود التنافس الاستعماري مع إنجلترا[٤٤].

ومن أهم الأحداث السياسية في تلك المرحلة هي اشتعال حرب السنين السبع La guerre de sept ans التي انفجرت عقب استدعاء دوبلكس Dupleix الذي نجح في فرض النفوذ الفرنسي في الهند في أغسطس عام ١٧٥٤، وقد بدأت الحرب عقب ذلك وبالتحديد في عام ١٧٥٥، وانتهت بانهيار الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية[٤٥].

أما في مجال الأدب فقد ظهرت «الرسائل الفلسفية» Lettres Philosophiques لڤولتير عام ١٧٣٤، وكذلك كتاب «عناصر فلسفة نيوتن» Elements de la philosophie de newton في عام ١٧٣٨، كما ظهر لمونتسكيو كتاب «روح القوانين» Esprit de lois عام ١٧٤٨، ونشر لديدرو «رسالة عن المكفوفين» Lettre sur les aveugles عام ١٧٤٩.

وكتب بوڤون في نفس العام مجلده الأول في «التاريخ الطبيعي» Premiere volume de l'histoire naturelle[٤٦].

---

(43) Condillac: **Traite des Sensations** Par Armond Cuivilier P 5.

(44) Ibid.

(45) Ibid.

(46) Ibid.

وفي عام ١٧٥١ ظهرت الموسوعة وبها خطاب أو حديث تمهيدي لدالمبير، وقد غادر ڤولتير بروسيا عام ١٧٥٣ واستقر في ڤرني Ferneyعام ١٧٥٥، وعاد روسو إلى جنيف عام ١٧٥٥ وأصدر كتابه عن «أصل نشأة عدم المساواة» Discours sur l'origine de l'inegalite ، كما صدر كتاب هلڤيتيوس «عن العقل» De L'esprit عام ١٧٥٨[٤٧].

وتعدت الأحداث مجالي السياسة والأدب إلى فن المسرح، فقد ظهرت مسرحية «روما المنقذة» لڤولتير على خشبة المسرح الفرنسي، أما روسو فقد ألف أوبرا «عراف القرية»، وفي الوقت نفسه ألف كريبيون Crebillon تراچيديا (مأساة) «التريومڤيرات» Le triumvirat[٤٨].

فضلاً عن المؤثرات والظروف المعاصرة للفيلسوف في فرنسا، فقد كان للفكر الإنجليزي تأثير عليه، خاصة منذ بدأت الأفكار والمعارف الإنجليزية تتسرب إلى فرنسا منذ عام ١٧٣٤ عندما نشر ڤولتير بعض الرسائل الفلسفية التي ألقت الضوء على الحضارة الإنجليزية، ومن خلال هذه الأعمال الفلسفية مدح ڤولتير كل من فلسفتي نيوتن ولوك فحظيا هذان الشخصان بإعجاب جم في المجتمع الفرنسي في ذلك الحين، فإذا أضفنا إلى ذلك ما قام به بيير كوست من ترجمات لبعض أعمال لوك عام ١٧٠٠، فضلاً عن اهتمام ڤولتير بفلسفة نيوتن والتي عبر عنها عام ١٧٣٨ لظهر لنا التأثير الإنجليزي واضحاً على الفكر الفرنسي.

وهكذا فقد اجتمعت هذه العوامل وساعدت كونديياك الذي كان على علم قليل باللغة الإنجليزية ساعدته هذه التراجم والكتابات على الإعجاب بالفلسفة الإنجليزية، والتأثر بها، ونظراً لخوضه في هذه التجربة المعارضة للأفكار الميتافيزيقية فقد انصرف قليلاً عنها، ولم يتتبع فكر ديكارت ولوك وأسلوب نيوتن البسيط الخاص بفهم الأفكار الكونية، وقانون الجاذبية، إلا إنه في عام ١٧٤٠ أظهر كونديياك ولاءه

(47) Ibid.
(48) Ibid.

الشديد لنيوتن، وهذا الأمر يجسد الأفكار المثالية لكونديلاك، وكذلك لفلسفة الحياة الخاصة به.

إلا أن كتابه الرئيسي «دراسة في الإحساسات» هو الذي وضعه على طريق الميتافيزيقا الحقيقي، فأصبح بعد نشره الرجل الميتافيزيقي الفرنسي الشهير.

٢ ـ موقفه من المذاهب: ـ

تأثر كونديلاك شأنه شأن غيره من المفكرين بروح العصر الذي عاش فيه سواء كان هذا التأثير إيجابياً أم سلبياً فعلى الرغم من معارضته الشديدة لفكر ديكارت ولفيزيقاه بوجه خاص بيد أنه لم يفلت من تأثير بعض جوانب هذا الفكر العقلي عليه، كما عمل جاهداً ـ في ذات الوقت ـ على تغيير صورته خاصة في تمييزه الشهير بين الفكر والامتداد، فاستبدل القوى التي وضعها ديكارت في الفكر بالإدراك الحسي البحت روح مذهبه المادي، وبذلك خالف تصور ديكارت في هذه الناحية[٤٩]، لكن قول كونديلاك بأهمية الإحساس واعتباره مصدراً للمعرفة وتصوره للألوان والأصوات باعتبارها إحساسات وبامتلاكها لوجود حقيقي ومستقل عن الذهن يكمن في فكرة الإمتداد[٥٠] وهكذا نرى كونديلاك ـ يحسم مثله مثل ديكارت ـ الأمر في ثنائية الفكر والإمتداد، وقد استعار كونديلاك من ديكارت فكرة الأفكار الواضحة الجلية والمتميزة، والميل إلى تفسير كل شيء بطريقة عاقلة منطقية، وكذلك استعار منه أسلوب البدء من البسيط والتدرج منه إلى المعقد، ولكن لما كانت التجربة ذات أولوية على التفكير المطلق فإن الأبسط في هذه الحالة لا يكون هو المجرد فحسب وإنما الأكثر تأثراً بالإحساس.

ولم تكن صلة كونديلاك بمذهب مالبرانش تقل عن صلته بمذهب ديكارت فقد قرأه واستوعب ميتافيزيقاه، لكنه خالفه في نظريته عن «الرؤية في اللّه» وفي بعض

(49) Ibid.

(50) Le Roy, Georges: **La Psychologie de Condillac**, Larousse, Paris 1937 P 17.

المسائل المتعلقة بمذهبه مثل موضوع الحواس والتخيل، إلا أنه تأثر بمذهبه في المناسبات Occaisions [٥١] ، وهو ذلك المذهب الذي يرى أن المخلوقات وأفعالها مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفضل قدرة الخالق، وقد اعتبر كونديال أن الظواهر الجسمية التي تصاحب الإحساس وهو ما يمثل ظاهرة أصيلة مجرد مناسبات لظهور الإحساس. أما أثر ليبنتز Leibniz على كونديال فقد ظهر جلياً في نظرياته المنطقية أكثر منه في كتابه «دراسة في الإحساسات».

وفضلاً عن ذلك فقد اطلع كونديال على مذهب سبينوزا، كما قرأ منطق بور - رويال Port - Royal ، واستوعب فيزياء نيوتن Newton التي كان لها أعظم الأثر على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، وكان هذا العالم الإنجليزي الكبير مثار إعجاب الفرنسيين خاصة بعد أن نشر له ڤولتير مع فلسفتي بيكون ولوك فصلاً كاملاً في «رسائله الفلسفية»، واتبع هذه الرسائل بكتاب خاص عن «عناصر فلسفة نيوتن»، وقد كتب كونديال عن نيوتن في مؤلفة «دراسة في المذاهب» «قبل أن يشرع نيوتن

---

(٥١) نيقولا مالبرانش Malebranche, Nicolas, de (١٦٣٨ - ١٧١٥) فيلسوف فرنسي حديث، وأحد أتباع المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت في مذهبه العقلي، وفي عقيدته المسيحية، فكان فيلسوفاً كاثوليكياً متديناً.

يرتبط مذهبه في المناسبات عن كثب بفكرة العلية Causalite التي تعنى عنده العلاقات المنظمة بين أنواع المخلوقات، وقد استمد منه الفيلسوف فكرة القانون؛ أما مفهوم العلية الطبيعية فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول، ويرى مالبرانش أن الشيء الذي يبدو علة Cause ظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن علتها الحقيقية هو الله، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هي إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة تكون كالقوابل للفعل الإلهي طبقاً لما تحدده قوانين الله وإرادته، ووفق حكمته الأبدية ومشيئته. وهكذا تفترض نظرية «العلل المناسبة» Causes Occaisionelles أن الألوهية هي العلة الوحيدة في الوجود، وأن جميع ما نسميه عللاً ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي. وهنا تطويراً لنظرية المناسبات التي أشار إليها «ديكارت» تلك النظرية التي يرجع فيها «مالبرانش» كل علة حقيقية إلى وحدة داخل إطار من المناسبات (الفرص) Occaisions المتناهية.

Malebranche, N: **Entretiens sur la Metaphysiques et sur la Religion** Par Paul Fontana, Librairie Arnauld Colin, Paris 1922, Entretien, N 4. P. P. 36. 37, 88, 89.

في تكوين العالم اكتفى بالنظر والملاحظة، وهو يختلف في ذلك عن ديكارت إلا أن ما فعله هو الأكثر حكمة»(٥٢) وهو يلحق العلم الذي ابتكره ودعا إليه نيوتن بفلسفة لوك الذي أعطى مثالاً ونموذجاً لدراسة موضوعية للفكر والعقل الإنساني(٥٣)، لقد جاء نيوتن بشيء آخر قال عنه كوندياك: «لقد بحث نيوتن بين الظواهر عما إذا كانت هناك ظاهرة يمكن اعتبارها الظاهرة الأساس، أو الظاهرة الجوهر التي يمكن بها تفسير الظواهر الأخرى»، وتعتبر فكرة تلخيص الظواهر في ظاهرة واحدة هي ما أخذه كوندياك من فلسفة نيوتن وحاول تطبيقها في مجال علم النفس، فقد كانت الإحساسات لديه هي محور نسقه، كما كانت الجاذبية الكونية جوهر نظام نيوتن. ولقد جاء أثر نيوتن على كوندياك كبيراً يدل على ذلك إهتمامه بقراءته عن طريق ڤولتير الذي تأثر كوندياك بأسلوبه الساخر اللاذع، وقد ظهر ذلك في طابع السخرية والتهكم الذي غلب على أسلوب كتابته لمؤلفه الشهير «دراسة في المذاهب»(٥٤).

وقد تأثر كوندياك بالمناخ الفكري المادي الذي ساد في القرن الثامن عشر، وهذا ما كشف عنه مذهب نيوتن المادي، وكذلك الفلاسفة الموسوعيين الذين كان من بينهم الكثير من الماديين، وكان لهذه النزعة تأثيرها على كوندياك، كما ظهرت في صورة عداء للنسق الميتافيزيقية،(٥٥) وقد أعلن كوندياك ميله الروحي، فالنفس كما يقول، هي التي تحس أي تأثير على الجسم، وقد استبعد فرضية لوك القائلة بأن المادة قد تتمتع بالقدرة على التفكير(٥٦). والروحية لا تعني المثالية، وكان كوندياك قد اطلع على نظريات باركلي القائلة بأن المادة لا وجود لها، وأن كينونة الأشياء تكمن فيما ينظر إليه منها، ولقد أفاد باركلي من كتاب ڤولتير عن نيوتن الذي أوضح فيه نظرية الرؤية الخاصة بهذا اللامادي الإنجليزي، غير أن أكثر ما لفت نظره إلى مذهبه هي

---

(52) Puchesse, Baguenaultde: **Condillac** P 28.

(53) Ibid.

(54) Ibid.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

رسالة ديدرو عن «المكفوفون» التي عقدت بها مقارنة بين مبادىء باركلي ومبادئه هو شخصياً، وكان ديدرو قد كتب أن اللامادية بها ما يستلفت نظره ليس لتفردها، وإنما لصعوبة دحضها بمبادئه، فهي نفس مبادىء باركلي، وكان كوندياك قد لاحظ وعن حق في كتابه «المقال» أننا لا نرى إلا تفكيرنا الشخصي، وهذا القول هو ذاته منهج باركلي، وبذلك نقد كوندياك اللامادية في كتابه «دراسة في الإحساسات»[٥٨].

وفضلاً عن تأثر كوندياك بديكارت، ومالبرانش، وليبنتز، واسبينوزا، وباركلي، فقد كان له حظ قراءة مونتني Montagine فاطلع على مذهبه في الشك، كما قرأ لبيكون Bacon بعد إنجاز مؤلفه الأول «مقالة في أصل المعارف الإنسانية» عام ١٧٤٦[٤٩].

أما مذهب لوك التجريبي فقد كان هو المعين الأول، والمصدر الأساسي الذي استقى منه أصول مذهبه الحسي، فقد قرأ له مؤلفاته التي ترجمها كوست Coste إلى الفرنسية عام ١٧٠٠ إذ لم يكن يتقن اللغة الإنجليزية، ولقد استحوذ منهج التجربة على اهتمامه فافسح له مجالاً كبيراً في فكره، وتفرغ لقراءته بشغف لم يثنه عن عزمه على قراءته عدم درايته باللغة الإنجليزية فكان يرجع إليه من خلال الترجمة يحذو في ذلك حذو لوك في مواضع كثيرة من فلسفته إلى أن اتجه بها اتجاهاً حسياً خالصاً، ويكفي شاهداً على ذلك قراءة كتابه «مقالة في مصدر المعارف البشرية» لكي ندرك بوضوح أثر لوك على مذهبه[٦٠]، فقد أيده في استبعاد كل نظرية في الأفكار الفطرية، واجتهد في تبيان التجربة باعتبارها مصدراً لكل معارفنا[٦١].

وقد تميز كوندياك عن الفيلسوف الإنجليزي بتوجيهه قدراً كبيراً من الإهتمام إلى اللغة، وإلى استخدام الإشارات في تكوين أفكارنا، كما فاقه من ناحية أخرى في

---

(57) Ibid.

(58) Ibid.

(59) Ibid.

(60) Ibid.

(61) Condillac, E. B: **Traite des sensations** lere partie, par Armand cuvillir, librairie larousse, Paris.

مجال التجريب خاصة في كتابه «مقال في الإحساسات»، وإذا كان كوندياك قد أضاف إلى الإحساسات مصدراً آخر للمعارف وهو نشاط الذهن في صورة تفكير أو قدرات النفس فإنه في كتابه «الإحساسات» كان قد أرجعها برمتها إلى الإحساسات، وقد أظهر كوندياك القدرات والقوى ذاتها كأشياء مكتسبة وناشئة هي الأخرى من الإحساسات، وهذا هو مذهب «الاحساسات المتحولة»(٦٢).

وفضلاً عن صلة كوندياك بلوك، فقد توطدت صلته بالفلاسفة الموسوعيين(٦٣) منذ تعرفه عليهم خاصة ديدرو وروسو الذي توطدت بينه وبينهما وشائج صداقة حميمة.

٣ ـ أعماله: ـ

كتب كوندياك عدداً من الكتب القيمة في العديد من مجالات المعرفة مثل الفلسفة، ونقد المذاهب، والمنطق، والرياضيات، والإقتصاد، كما كان له حظ التأليف في التاريخ، والسياسة، وعلم النفس، وتاريخ العلوم وفلسفتها، وفي تاريخ الفن. وسوف نبرز فيما سيأتي قائمة بأهم مؤلفاته وأشهرها مع التعليق عليها.

١ ـ مقال في أصل المعارف الإنسانية:

Essai sur l'origine des connaissances Humaines:

وقد صدر في عام ١٧٤٦ وعرض فيه كوندياك لأفكاره الرئيسية قبل ظهور كتابه «دراسة في الاحساسات»، ومن ثم فقد تشابه مضمونه إلى حد ما مع ما أورده كوندياك في كتابه «دراسة في الاحساسات» اللاحق عليه، ولكن كما سنرى فيما

---

(62) Ibid.

(٦٣) يرتبط إسم الفلاسفة الموسوعيين بحركة التنوير؛ وهي حركة سياسية إجتماعية كان هدف روادها تصحيح الأخطاء والنقائص الاجتماعية، وتغيير أخلاقيات المجتمع، وأساليبه وسياسته، وأسلوبه في الحياة؛ وذلك بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية، وتركيز حركة التنوير على فكرة الوعي التي تعد المنطلق في التغيير وتطور المجتمع، ومن ثم رأى رواد التنوير أن الجهل هو الأفة الكبرى في شيوع الأخطاء والنقائص الاجتماعية، كان من بين مفكريهم فولتير وروسو ومونتسكيو، وفي ضوء هذه المجهودات لعبت حركة التنوير دوراً كبيراً في تكوين النظرة الاجتماعية العامة للقرن الثامن عشر.

بعد فإن أهداف وإتجاهات كتابه «المقال» تبدو مختلفة بعض الشيء عن أهداف كتابه التالي.

٢ ـ دراسة في المذاهب: Le traite de systemes

وصدر في عام ١٧٤٩[٦٤]، وهو ينقسم إلى جزئين، ينقد كونديلك في الجزء الأول منه المذاهب العقلية (المجردة) على حد قوله على نحو ما فعل لوك عندما نقد الأفكار الفطرية عند الفلاسفة العقليين أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا[٦٥].

وعلى الرغم من عرض كونديلك لثلاثة من المذاهب الحديثة ونقدها بشدة بيد أنه صبّ نقده بوجه خاص على المذاهب المجردة فعرض للمذهب العقلي التصوري، ورأى أنه يستند إلى المبادىء العامة والمجردة، وهي أشد المبادىء خطورة على النفس والعقل، لاعتمادها على الكلمات الجوفاء المجردة، وهي عقيمة وخطيرة لأنها تبرز أمام الحواس ولا تعرف بها، كما يدلل على عقم المذهب العقلي بالمثال الذي يفترض فيه أن شخصاً ولد كفيفاً لكنه بعد التساؤل والتأمل عن الألوان يعتقد أن باستطاعته الكشف عن اللون القرمزي من خلال سماع صوت معين، إن طريقته هذه في التفكير سوف تصبح هي نفس الطريقة المتبعة للغالبية العظمى من الناس.. وهكذا يكون حال التابعين لمذهب الحدس العقلي الذين لا يتفقون على هدف واحد، وهو ما دفعهم إلى القول بالأفكار الفطرية[٦٦] وبعد أن ينقد كونديلك المذاهب المجردة بصفة عامة ينطلق إلى تفنيد نظرية الرؤية في اللّه عند مالبرانش، ومذهب الذرة الروحية عند ليبنتز، وكان هدفه في هذه المحاولة هو إبراز أهمية المذهب الحسي الذي يعتمد على إدراك الحواس[٦٧].

وكان إخراج هذا الكتاب ثورة في عالم الفلسفة في عصره، فقد أثار إعجاب

---

(٦٤) يوافق العام الذي صدر فيه هذا الكتاب ظهور مؤلف «رسالة عن المكفوفين»، المجلد الأول عن التاريخ الطبيعي، وبعد عام واحد من صدور كتاب روح القوانين لمونتسكيو **Traite des sensations** P 1.

(65)Cpndillac E. B, **Traite des sensations** 1ere partie, Armand Cavillier P 5.

(66) Ibid.

(67) Ibid.

الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين مثل ديدرو الذي شجع كوندياك وأذاع فكرته وتحمس لها، وقد ساعدته طرافة وإثارة هذا الكتاب على تكوين صلات وعلاقات بالكثير من الشخصيات الهامة مثل ميتران وچاسندي ودالمبير يقول م برنشفيك M Brunschvicg عن أهمية هذا الكتاب: «كان دراسة للمذاهب لكوندياك من أمهات الكتب في القرن الثامن عشر(٦٨)».

٣ ـ دراسة في الاحساسات Traite des sensations

صدر في عام ١٧٥٤، وقدم له كوندياك بمقدمة قيمة توضح الهدف منه، كما أرسله إلى الأمير دي ڤاسيه.

وقد توج هذا الكتاب مجهود كوندياك في عالم الفلسفة، وجعله يقف في مصاف فلاسفة فرنسا العظماء(٦٩).

تنصب أفكار الكتاب برمتها على فكرة الاحساسات أو الادراك الحسي، وقد أثار موضوع الكتاب الطريف نقد وهجوم الفلاسفة والمفكرين واعتبره البعض منهم عملاً غير معقول لقيامه على إفتراضات مجردة ومستحيلة لأنه من المستحيل أن يوجد في الواقع شخص يقتصر في إحساسه على حاسة واحدة، فقط فها هو ذاكابانيس (١٧٥٧ ـ ١٨٠٧) يأخذ على كوندياك تركيزه على موضوع الاحساسات الخارجية وإهماله لوجود التأثيرات المستمرة التي ترد إلى المخ من جميع الأعضاء الداخلية، والتي تبرهن على أن الشخص يولد وهو مزود داخلياً بما يؤثر على الادراكات الخارجية فيعطيها معناها(٧٠)، وأنه من المستغرب أن يهتم كوندياك بفكرة حاسة واحدة ويبين أهميتها ثم يعود بعد ذلك للإهتمام بجميع الحواس في سبيل الحصول على الأفكار، أما جريم Grimm فقد أشاد بالكتاب كما عاب عليه، أشاد بدقته وأحكامه وهدفه الميتافيزيقي، وكذلك بعرضه الفطن الواضح، وعاب على كوندياك

---

(68) Ibid.

(69) **Encyclopedia of philosophy,** Volume (1) U. S. A collier macmillan reprint edition 1973 U. S. A P 79.

(70) Condillac E. B: **traite des sensations** P 6.

قصوره في التحليل وسرعة معالجته للموضوعات الأكثر أهمية[٧١].

٤ ـ دراسة في الحيوان: **Traite des animaux**

صدر هذا الكتاب الطريف عام ١٧٥٥ في جزئين خصص الأول منهما لعرض ونقد آراء بوفون عن طبيعة الحيوان وكان الأخير قد أشار إلى الغريزة Instinct التي قدمها بوفون بعد ديكارت كعنصر محرك فطري[٧٢]، فأصبح موضوعها هو أساس كتاب كونديياك «دراسة في الحيوان» التي كان يقول عنها أنها تمتلك الإحساس بالمقارنة والحكم، كما أن لديها أفكار وذاكرة وتعد الغريزة ذاتها عادة une habitude خالية كل الخلو من التفكير[٧٣] ويحاول كونديياك في هذا المؤلف أن يعرض للحواس ونشوء قوى الحيوان.

وكان الجزء الثاني من هذا الكتاب إسهاماً في عرض فكرته عن الحيوان والإنسان، ففيه أعلى من قدر الانسان على الحيوان لأنه يدرك الحقيقة ويميزها، كما يحس الجمال، ويخلق العلوم والفنون، ويكتسب المعارف ويدرك مبادىء الأخلاق كما يعرف الآلهة ويعبدها ويحصل بفضلها على الخيرات.

٥ ـ التجارة والحكومة:

La Commerce et la Gouvernement Consideres relativement l'un a l'autre

كتاب قيم يهتم بمعالجة قضايا الإقتصاد السياسي، صدر في عام ١٧٧٦ في جزئين يشرح في الجزء الأول فيه المعاني الأساسية للتجارة التي يتحدد معها تطور علم الإقتصاد[٧٤]، ويفسر في الجزء الثاني العلاقة بين الحكومة والتجارة وتأثيراتهما المتبادلة[٧٥] ويلاحظ أن هذا الكتاب قد ظهر قبل ظهور أبحاث آدم سميث .A

---

(71) Ibid.

(72) Condillac. E. B: **Traite des animaux Dissertation sur l'existance de Dieu**, Ed, Amsterdam, 1755.

(73) Ibid.

(74) Condillac E. B: **Le Commerce et Le Gouvernement** Consideres Relativement L'un a l'autre, Amsterdam, 1776 preface.

(75) Ibid.

Smith عن الطبيعة وأسباب ثروات الأمم، وتجدر الإشارة إلى أن اهتمامات كوندياك بالتجارة والإقتصاد قد بدأت منذ عام ١٧٦٦، فقد نشر بعد ذلك «دراسة عن التجارة والحكومة منظوراً إلى كل منهما في ضوء الأخرى»، كما كان عضواً في المؤسسة الملكية للزراعة في أورليان Orleans ، وكان يتوق إلى عمل لغة الاقتصاد Langue de la science economique[٧٦] وقد رأى جريم في ذلك عقيدة هذا العلم وأساسه، وكان لهذا العمل أصداء واسعة كما أثار مناقشات حادة من جانب الفيزيوقراطيين Physiocrates لوترون le trone والقس بيدو Abbe Beudeau ، وقد نهج كوندياك في هذا الصدد نفس منهجه في الفرضيات، لنفرض وجود قوم «ملكية طروادة»[٧٧]، وقد سخر ج. ب. ساسي G. B. Sacy من هذه الثرثرة العبقرية، كما هاجم كوندياك كيستي وهو من مشاهير رجال الإقتصاد الذين علا صيتهم واستهدف نقد كوندياك له نظريته في عدم انتاجية الصناعة والمواد الخام، وكان لكوندياك كذلك فضل السبق في الوصول إلى بعض مبادىء آدم سميث الإقتصادي الكبير الذي ظهرت له في نفس العام دراسة في ثروة الأمم Essai sur la richesse des nations ويرى هنري بودريار Henri Baudrillart أن كوندياك قد تفوق في الحديث عن النقود والأموال[٧٨]، يقول كوندياك رجل الإقتصاد والسياسة: «إن قيمة الأشياء تتحدد في المبادلات وفقاً للإحتياجات وكل طرف من أطراف المعاملة يفترض فيه تحقيق فائدة ما، فلا تتم معادلة الفائدة بالفائدة، وهكذا تأتي أهمية الحاجة»[٧٩]. وبذلك تمثل الحاجة الخطوط العريضة في نظرية كوندياك الإقتصادية التي وضع فيها أسس المذهب الفيزيوقراطي[٨٠].

---

(76) Ibid.

(77) Ibid.

(78) Ibid.

(79) Dedier, Jean: **Condillac.** P 61.

(80) Condillac: **Le Commerce.**

٤ ـ اهتم كوندياك اهتماماً بالغاً بالإقتصاد السياسي يشهد بذلك مؤلفه عن التجارة والحكومة الذي وضع فيه أسس المذهب الفيزيوقراطي، وهو أحد المذاهب التي نشأت في فرنسا في القرن الثامن عشر، كان هدفه مطالبة أصحابه بحرية الصناعة والتجارة، وبأن الأرض هي المصدر الرئيسي للثروة، وقد رأى =

٦ ـ كتاب المنطق: **La Logique**

صدر في عام ١٧٨٠ بعد وفاته وكان يضم جزئين يعرض في الأول منهما للمنطق لا على الطريقة المدرسية، بل يعرض فيه قوانين الفكر، كما يستخدم التحليل في ملاحظة قوى النفس حتى تكتشف فن الحركة، وقوى الجسد، وبعد ذلك تصل إلى أصل الأفكار والقوى. أما الجزء الثاني فيتناول فيه فن التفكير في سبيل الوصول إلى لغة دقيقة ومحكمة.

وكان السبب في صدور هذا الكتاب هو طلب الكونت بوتوكي Potoki من كوندياك عام ١٧٧٧ باسم مجلس تعليم شباب بولندا Pologne منهجاً وكتاباً في المنطق(٨١) كما سبق وطلب من چان چاك روسو دراسة في حكومة بولندا Traite du gouvernement de la Pologne وقد ظهر الكتاب عام ١٧٨٧، وذلك قبل وفاة كوندياك ببضعة شهور(٨٢).

٧ ـ لغة الحسابات **La Langue des Calculs**

ظهر هذا الكتاب بعد وفاته بحوالي ثماني عشرة سنة وهو كتاب لم يتمه، غير أن خطوطه الرئيسية تشير إلى هدفه الذي كان يرمي إلى صياغة العلوم برمتها وكذلك الأخلاق والميتافيزيقا حتى تصبح على غرار الرياضيات في دقتها وإحكامها(٨٣).

= أتباع هذا المذهب أن الزراعة تمثل المصدر الأساسي للثروة، وأن الروح التجارية التي يطلق عليها ماركنتيلزم Mercantilisme وهي تمثل نظام إقتصادي نشأ في أوروبا خلال تفسخ الإقطاعية لتعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الحكومي لضمان إكتمال الإقتصاد الوطني، وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة وإنشاء الإحتكارات الخارجية، إلى جانب توافر القوانين المدينة إنما تكفل لكل مواطن حقه للتمتع بجنى ثمار عمله، ومن هذا المنطلق قام كوندياك بقضاء بعض الأعوام خارج باريس حيث شعر بالضجر لتفشي الإلحاد، وانتشار المذهب المادي الذي أذاعته النظرية القائلة بأن المادة هي الحقيقة الوحيدة، وأن مظاهر الوجود وعملياته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج مادية فضلاً عن إنشغال أتباع هذا المذهب بالشئون المالية بدلاً من الإتجاه للفكر والروح **Le Commerce, Preface**.

(81) Ibid.

(82) Ibid.

(83) Condillac: **Traite des sensations,** P 33.

وقد أفاض كونديكا في شرح نظرياته المنطقية في هذا الكتاب، وكذلك في كتاب «محاضرة في الدراسات»[٨٤] يقول في هذا الصدد: «إن المنطق يجب أن يتبع المنهج والمسار الطبيعي للعقل الذي تحدده احتياجاتنا» ووفقاً لأسلوب التحليل الذي اتبعه كونديكا في مثل هذه الحالات يبلغ المنطق هدفه. والتحليل L'analyse كما عرفه كونديكا ليس إلا الملاحظة Observation في تتابع منتظم لصفات شيء محدد، وذلك بهدف وضعه في الذهن بنظام تتبعي يماثل واقع ما هو عليه[٨٥].

وهو يجب أن يبدأ من التمثلات المحسوسة representations Sensibles التي يعدها كونديكا أبسط الأشياء وليس من التصورات المجردة Concepts abstraits، أما أداة التحليل فتكون هي اللغة Le Langage[٨٦]؛ وهي تكون في أول الأمر لغة حركة وفعل Langage d'action ، وهي فطرية وبدائية وغامضة، ثم تصبح تحليلية عندما يبدأ الإنسان في إستعمال حركات طبيعية gestes naturels مثل الإشارات Signes التي يفسر بها أهداف أفعاله حتى يفهمه الآخرون[٨٧].

يلي ذلك اللغة الكلامية Langage articule وهي الطريقة والمنهج التحليلي الحقيقي: «لا يمكننا الحديث إلا إذا جزأنا الفكرة وحللناها إلى عناصرها للتعبير عن كل منها بدوره»، والمرحلة التالية هي مرحلة اللغات الصناعية Les langages artificiels مثل لغة الحسابات أو الرياضيات خاصة لغة الجبر[٨٨] le langage algebrique التي تبين لنا أن خلق وإيجاد علم ليس إلا صنع لغة جديدة[٨٩] «creer une science n'est autre chose que faire une langue».

يقول ديديه عن أعمال كونديكا: «كان فيلسوفاً مغموراً فقد كتب عنه هوفدنج Hoffding صفحتين. بينما لم يشر إليه ابرفيج هاينز Ubrveg Heinz إلا في

---

(84) Condillac, E. B: **La Logique**, Bloud Paris 1792 P 7.

(85) Ibid.

(86) Ibid.

(87) Ibid.

(88) condillac, E. B: **Langue des Calculs leipzig 1746 p 34.**

(89) Ibid.

بضعة سطور، أما في فرنسا فباستثناء الأعمال والمؤلفات القديمة الكلاسيكية لروبيير وريتورييه Robert et de Rethore فلا يوجد إلا مقدمات الطبعات الكلاسيكية لكتابه دراسة في الاحساسات «الكتاب الأول» التي كتبها الأساتذة بيكافيه وج. ليون G. Lyon ، وكذلك كتاب «كوندياك وعلم النفس الإنجليزي المعاصر» للأستاذ ديوول Dewaule ، وقد اتسمت أعمال كوندياك بالكثرة والغموض، فقد ضمت ستة عشر مجلداً في طبعة لوكوانت دوري Le Cointe - Durey عام ١٨٢١ - ١٨٢٢ خصصت منها ثمان مجلدات للتاريخ القديم والحديث(٩٠).

---

(90) Dedier, J: **Condillac**, Preface.

الفصل الثاني

مذهبه

١ ـ مذهبه في مقابل الأفكار الفلسفية المجردة.

٢ ـ المدخل إلى المذهب (المغالاة في الاتجاه الحسي).

٣ ـ تحليل لكتاب (دراسة في الاحساسات).

٤ ـ بين (المقال في أصل المعارف الإنسانية) و (دراسة في الاحساسات).

٥ ـ نقد المذهب الحسي عند كوندياك.

٦ ـ أهمية الاحساسات كمصدر للمعرفة.

الفصل الثاني

مذهبه

١ - مذهبه في مقابل الأفكار الفلسفية المجردة)

يرى كوندياك أن العلم هو الحد المنظم للملاحظات والإستدلالات، ولكي نقيمه لا بد من جمع كل المعارف المتصلة بالمادة، أي التي نكتسبها عنها ثم نوزعها بنظام فتصبح المعارف مبادىء، أو نتائج لبعضها البعض[1] يقول كونديك على سبيل نقد الفلسفات النظرية لقد ظللنا فترة طويلة غير قادرين على عمل الملاحظات، أو معرفة الإستدلال في ضوء الملاحظات الموجودة أو القدرة على تصنيفها بنظام، وقد وصلتنا معارفنا مركبة لم يميز فيها القدماء الأجناس والأنواع، كما ضموا العلوم والفنون والفلسفة لبعضها البعض تحت مسمى واحد مثل الشعر، البلاغة، الموسيقى، التاريخ، الأخلاق، السياسة، الدين، الفلسفة، وعندما دفعت الإنسان حاجته إلى ملاحظة الطبيعة تصور أنه توصل إلى وسائل تقدمه، وصنع تجربته التي تبين له الصواب من الخطأ، كذلك أدت حاجته إلى التقدم في الفنون اللازمة لحياته إلى اكتشاف العلوم المفيدة مثل علم الفلك الذي كان ضرورياً لقيام الزراعة، وعلم الهندسة الذي كان ضرورياً للفلك، كما كان من الضروري للناس كذلك وجود فن

(1) Traite des sensations P 37.

الحرب، وفن الحكم[٢].

وبمرور الزمن لم يتمكن الإنسان من ملاحظة أخطائه، ولم يفكر الفلاسفة في تنظيم موضوعات ملاحظاتهم للطبيعة، كي يدرسوها بنظام فوزعوا اهتماماتهم على موضوعات شتى ودراسات متباينة، وميزوا بين القليل من العلوم بطريقة عقيمة وغير مجدية[٣].

لقد ظن القدماء أن في مقدرتهم معرفة العالم وإدراكه من مجرد النظر إليه فقالوا بالمعرفة الكلية، ودارت تساؤلاتهم الكثيرة عن العالم وحقيقته بدون أن يعرفوا مدى إمكانها أو استحالتها، كما مجدوا اكتشافاتهم، وهم جاهلون بوسيلة العمل في بحوثهم، بل وبدون معرفة بها.

وقد وضع أرسطو الميتافيزيقا وجمع فيها الأفكار المجردة مثل الوجود، الجوهر، المبادىء، العلل، العلاقات، وغيرها من أفكار تعالج ما لا يمكن إدراكه، وكان التحليل مقصد أرسطو فتحليل أفكارنا كان بغيتة الأولى؛ ولذا فلم تنفصل الميتافيزيقا عن العلوم، وبالمثل لم ينفصل التحليل عن علومنا. لقد صار يحتل في العلوم مكانة الميتافيزيقا، يسبقها ويبحث في كيفية نشأتها. إن هذا هو ما نسميه علم النفس Psycologie ؛ ذلك العلم الذي يدرس نشوء ومصدر معارفنا[٤].

لقد اهتم القدماء بمعرفة الأفكار المجردة التي لا تكفي وحدها لقيام العلم إذ لا بد من أخذ نتائج الأفكار المحسوسة في الاعتبار لأنها تكون الميتافيزيقا، وهي العلم الذي يمثل أفضل موضوعات معرفتنا. وهكذا يدرس العلم بالحقائق المجردة ما هو محسوس فينا مثلما تدرس الفيزياء العالم المحسوس الخارجي، وعن طريق هذه الدراسة تكتشف المبادىء وتتكون المذاهب، ويطبق منهج الإدراك أو الفكر[٥]. وهكذا تتصدر الميتافيزيقا على نحو ما يفهمها كوندياك . بوصفها الإدراك الحسي . معرفتنا برمتها،

---

(2) **Traite des sensations** P 49.

(3) Ibid.

(4) Le Roy, Georges: **La psychologie de condillac**, paris 1937.

(5) condillac, E. B: **Traite, des systems** P. 11 Amsterdam leibzig 1746.

فتعرف النفس الإنسانية، وتعالج العلوم النسبية باستخدام منهج الإدراك، كما تمدنا بمنهج العلوم الطبيعية[٦]، وتفهم الأخلاق التي يصبح الإدراك قاعدتها الأساسية وتؤسس الرياضيات نفسها، وعن طريقها ندرك التمييز بين النفس والجسد، وخلود النفس، كما ترتقي بنا حتى نبلغ معرفة اللّه[٧].

ورغم أن كوندياك يسلم بقدرتنا على إدراك وجود النفس، واللّه على غرار إدراكنا للأشياء الخارجية، بيد أنه يسلم من جهة أخرى بعجزنا عن الحصول على ماهية النفس، أو الموجودات المادية أو الطبيعية؛ لأن كل ما يستطاع معرفته عن الموجودات المادية، وكل ما هو مركب في الحياة الواقعية حتى معرفة اللّه ذاتها إنما تستمد من خلال العالم الحسي[٨].

وتنقسم ميتافيزيقا الإنسان عند كوندياك إلى قسمين أولهما يشمل علم النفس الذي يبحث في أفكارنا ويفحصها وبين كيفية تكونها، وثانيهما هو الميتافيزيقا الخاصة، أو فن التفكير أو (المنطق). ثم الميتافيزيقا.

٢ ـ المدخل إلى المذهب (المغالاة في الاتجاه الحسي): ـ

هل يحق لنا أن نقول أن فلسفة كوندياك تبدأ حين تنتهي تجريبية لوك، وهل غالى كوندياك في الإتجاه الحسي، فاستبعد أفكار التأمل التي أفسح بها لوك مجالاً للتأمل العقلي كان مستغرباً على نزعته الحسية التي اتسم بها مذهبه التجريبي.

إن كوندياك يستبعد هذه الأفكار برمتها، ويؤسس مذهبه الحسي على الإحساس الظاهري، فيرجع إليه جميع قوى العقل والإرادة، ويتصور أنه الطريق الوحيد للمعرفة، وبذلك يستغنى عن التفكير باعتباره مصدراً أساسياً للمعرفة، ومن ثم يذهب كوندياك في الحسية إلى أبعد من لوك[٩] ولكن إذا كان كوندياك قد استغنى عن العنصر الأساسي في العملية الفكرية وهو التفكير العقلي الخالص أو التأمل، فكيف

---

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(٩) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ص ١٨٤.

تسنى له أن يؤسس مذهبه في المعرفة عن طريق الاحساسات Sensations.

لقد تصور أن الاحساسات الظاهرية هي علة قوى النفس برمتها (عقلية وإرادية) بحيث أن انتباه النفس إلى أي إحساس منها يكون كافياً لتوليد جميع القوى النفسية.

ومن الطريف في مذهب كوندياك أن يتصور في سبيل تفسيره تمثالاً Statue حياً داخل تمثال من الرخام، ويبدأ في تفسير قوى الإنسان Facultes عن طريق الاحساسات مدللاً بذلك على ما يحدث للتمثال من إحساسات فيقول إننا لو كسرنا أنف التمثال الرخامي Statue فإننا نعطيه الفرصة في داخله لكي يستنشق، أو يشم وبذلك فإنه يكون قادراً على إستخدام حاسة الشم - وهي أدنى حاسة من الحواس: -

وعندما يبدأ التمثال في استخدام هذه الحاسة فإنه سوف يشم أية رائحة مثل رائحة الزهرة مثلاً. فلو استطاع التمثال أن يشم رائحتها لملأت هذه الرائحة كل حواسه، وتملكت قواه وعندئذ ينتبه، والانتباه attention هنا هو الإحساس برائحة معينة، ويظل هذا الإحساس برائحة الزهرة مستمراً في الإحساسات إلى أن يحس التمثال برائحة مغايرة، أي مختلفة عن رائحة الزهرة، وهنا يحدث الإنتباه وتأخذ هذه الرائحة في تملك قوى النفس، غير أن إحساسه بالرائحة التالية يشكل قوة الذاكرة memoire عند التمثال.

وسوف نوضح من خلال هذا الجدول أمثلة للقوى العقلية وعلاقتها بالاحساسات الظاهرة كما وردت عند كوندياك

يبين لنا هذا الجدول كيف استطاع كوندياك أن يفسر قوى العقل عن طريق الإحساس الظاهر المنصب في حاسة الشم Odorat على وجه الخصوص فالإحساس الممثل في شم رائحة الزهرة مثلاً يجعل الإنسان أو (التمثال) - على حد قوله - في حالة إنتباه فإذا ما أحس التمثال برائحة أخرى مغايرة، فإن موقفه الحسي من الرائحة الأولى والثانية يعطيه إحساساً بالذاكرة، أي يولد فيه قوة الذاكرة، وإذا ما حاول أن يقارن بين الرائحتين الأولى التي حدثت في الماضي، والثانية التي تحدث في الحاضر فإن هذا الإحساس يولد لديه قوة المقارنة Comparaison ، وإذا ما أدرك التمثال

جدول رقم (١)

الإحساس الظاهر	القوى العقلية الناجمة عنه
إحساس الشم	القدرة على الانتباه
إحساس برائحة مغايرة للرائحة الأولى	القدرة على التذكر
المقارنة بين الرائحتين مع إحساس بالحاضر والماضي	القدرة على المقارنة
إدراك الفوارق بين الرائحتين	القدرة على الأحكام الموجبة والسالبة
تكرار المشابهة والحكم	القدرة على الإستدلال
إحساس مؤلم مع تذكر إحساس باللذة	القدرة على التخيل

الفوارق بين الرائحتين؛ فإن ذلك يعطيه إحساساً بقوة الحكم، ويُكوّن لديه حاسة الأحكام الموجبة أو السالبة، أما تكرار المشابهة والحكم فيولد لديه قوة الإستدلال Raisoning ، وإذا أحس التمثال بإحساس مؤلم مع تذكر إحساس آخر باللذة كان ذلك سبباً لإفساح مجال المخيلة Imagination وذلك عندما يتذكر التمثال كيف كان متألماً ثم كيف أصبح غارقاً في اللذة.

وهكذا تفسر جميع قوى العقل من إنتباه، وذاكرة ومقارنة وقدرة على تكوين الأحكام الموجبة والسالبة بالحواس الظاهرة وخاصة حاسة الشم sens du odorat ويضيف كوندياك قوى الإرادة إلى قوى العقل ويجعلها نابعة هي الأخرى من الاحساسات (أي من إحساس الشم)، وهي تنبع من الإحساس باللذة de plaisirs والألم de peine فإذا ما تذكر التمثال رائحة لذيذة وكان في ذلك الوقت منفعلاً بإحساس مؤلم، فإن ذلك ينشأ بقوى التذكر الذي ينشأ عنه الدفع إلى الإشتهاء Les Passions ، فإذا ازداد الإشتهاء وقوي، تحول إلى إحساس الهوى (الحب) L'amour ، وعن طريق هذه الاحساسات والانفعالات تتولد إحساسات الحب والكراهية La Haine ، وكذلك الخوف La Crainte والرجاء esperance ، فإذا ما حصل التمثال

على موضوع شهوته بلغ حال الرضا أي الإحساس بالرضا، أما إرادته فإنها تتحقق نتيجة حالة الرضا التي تولد فيه عادة الحكم بأنه لن يصادف ثمة عقبة في سبيل تحقيق شهوته، وعلى هذا النحو تمثل الشهوة مع الإحساس بالقدرة على تحقيقها أو الإحساس بها قوام الإرادة.

وسوف نبين في الجدول التالي الاحساسات والقوى الإرادية التي تدفع لها أو تخلقها في النفس علماً بأن قوى الإرادة تنبع من الإحساس باللذة والألم.

جدول رقم (٢)

الإحساسات والقوى الإرادية التي تنبع من الإحساس باللذة والألم

الإحساس	القوى الإرادية
تذكر رائحة لذيذة مع وجود انفعال بإحساس مؤلم	الدافع للشهوة
سيطرة الشهوة	الدافع للهوى
جموح الهوى	دوافع الحب والكراهية والخوف والرجاء
إشباع الشهوة	الرضا والإشباع
الشهوة المدفوعة بقوة النفس على تحصيلها	الإرادة
تذكر رائحة لذيذة مع وجود إنفعال بإحساس مؤلم	الدافع للشهوة

على هذا النحو الذي بيّنه كوندياك تعلو الاحساسات وتصبح المنشأ الأصلي لقوى النفس العقلية والإرادة على حد سواء. ثم يبدأ بعد ذلك السؤال عن العلاقة بين

التمثال والعالم الخارجي، حيث يطرح كوندياك في ضوء هذه العلاقة التساؤلين التاليين:

أ ـ كيف يدرك التمثال المقادير والمسافات؟

ب ـ كيف يدرك أن شيئاً موجوداً خارجاً عنه؟

إن التمثال في تصوره ليس له علاقة البتة بالعالم الخارجي، كما أنه لا يعلم أن جسده موجوداً، وأن إحساساته لا تخرج عن كونها انفعالات ذاتية، يقول كوندياك في القسم الثاني من كتابه «دراسة في الاحساسات»: «إن الأكمة الذي يستعيد بصره لا يميز بين كرة، وبين مكعب؛ لأنه كان يعرفها بطريق اللمس، لأن اللمس يدرك الأشكال أولاً ثم يدركها البصر بفضل علاقاته باللمس، ومن ثم يستغنى عن الاحساسات اللمسية المساعدة له»[١٠] وهو يتفق مع لوك في مسألة إدراك المقادير والمسافات distance . أما بالنسبة للمسألة الثانية المتعلقة بإدراك العالم الخارجي، فإنه يرى أن المعرفة بالأشياء الخارجية Connaissance des objets exterieurs ترجع إلى تقارن الاحساسات الخاصة باللمس Toucher مثال ذلك أن يحس التمثال بحرارة في إحدى الزراعين وبرودة في الأخرى. في ذات الوقت فضلاً عن ألم في الرأس. ويرى كوندياك أن الاحساسات اللمسية يمكن أن تتقارن فقط، ولا نجد لها صدى في الخارج، أما فكرة الخارج فإنها تنشأ من مقارنة العالم الخارجي لحركتنا، ومن ثم فإننا نضيف جسدنا إلى نفسنا ثم نقوم بالتمييز بينه، وبين سائر الأجسام الأخرى.

ولكن ما الذي يشعرنا بأن إحساساتنا خارجية؟ إنه اختلافها في القوة فالاحساسات التي تنشأ عن الروائح والأصوات والألوان في قوتها فتعطي الإنطباع بأنها أحوال خارجية في حين أنها ليست كذلك، ومن ثم ترجع أحكامنا الخارجية إلى إحساسات فحسب.

وبعد أن يفرغ كوندياك من تفسير قوى العقل والإرادة عن طريق الإحساس الظاهر المرتكز على حاسة الشم يصبح التمثال قادراً على توليد الميول من الإنفعالات،

---

(10) Traite des sensations 2eme partie p 32.

ولكن هل يصبح قادراً على تصور المعاني أي تجريدها وتعميمها.

إن كوندياك يعطي للتمثال القدرة على التجريد والتعميم فكونه يميز بين ما يحصل له من حالات يجعله قادراً على تحصيل معنى العدد، وقدرته على تغيير الرائحة التي يحسها وعودته إلى حالته الأولى بدون إحساس بها هي قدرة على تحقيق معنى الممكن، في حين أن قدرته على الإحساس بالزمان تنتج عنده من إدراكه للتعاقب بين الإحساسات المختلفة Succession de sensation ، كما تتبلور شخصيته وتتكون من خلال إحساسه بمجموع الاحساسات التي يحسها، ويرى كوندياك أن الطبيعة تخلو من الماهيات والأنواع والأجناس وتبقى الألفاظ الكلية هي الوسيلة التي تعبر عن وجهات نظر الذهن عندما يدرك التشابه والتمايز بين الأشياء.

وسوف نوضح في الجدول التالي الأحوال التي تحدث للتمثال وما ينجم عنها من معاني.

جدول رقم (٣)

جدول يوضح قدرة التمثال على تصور المعاني

الأحوال التي يحس بها التمثال	المعنى الناتج
تمييز التمثال بين ما يحصل له من حالات مختلفة	الحصول على معنى العدد
قدرته على تغيير الرائحة التي يحسها وعودته إلى حالته الأولى بدون إحساس بها	الحصول على معنى الممكن
إدراك التعاقب بين الاحساسات	الحصول على معنى الزمان
إحساسه الكلي بمجموعة الاحساسات التي يحسها	الحصول على معنى الشخصية

ويقسم كوندياك المعاني إلى بسيطة، ومركبة يكشف عن عناصرهما التحليل. والإستدلال لا يتأدى من الكلي إلى الجزئي بل ينصب عنده في أحكام الكلمات وهو

إستدلال حساب Calcul مثل حساب الجبر الذي ترجع إليه كافة أنواع الإستدلال Raisonnement .

ويبرز كوندياك أهمية اللغة عندما يشير إلى المعاني المجردة باعتبارها ألفاظاً، بحيث تصبح اللغة هي الوسيلة الوحيدة لتخيلها، فالإسم هو أصل المعنى المجرد، وبالتالي يصبح الإسم هو أصل معاني أجناس وأنواع وبالتالي نعجز عن الإستدلال ما لم نتمكن من إستيعاب اللغة وتحديد مصطلحاتها[١١] وألفاظها. وهو هنا يتفق مع لوك على ما سنرى فيما بعد.

٣ ـ تحليل لكتاب «دراسة في الاحساسات»

إن أفضل تحليل لهذا الكتاب الرئيسي عند كوندياك هو الذي قام به كوندياك نفسه في «النبذة العقلانية» أو الملخص العقلاني الذي أضافه للطبعة الثانية وهو الملحق بهذا التحليل المفصل للجزء الأول[١٢].

ينقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء يعالج الجزء الأول فيه الحواس التي تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية، وتبين الفصول من الأول للسابع ما تضيفه حاسة الشم[١٣].

الفصل الأول: يبحث في اقتصار قدرات التمثال على الشم، وبالتالي فهو لا يميز إلا الروائح، وهذه الروائح تعني بالنسبة له تحولاته وصور تواجده، فالتمثال هو ذاته رائحة الورد أو القرنفل أو الياسمين، والتمثال في هذه المرحلة ليس لديه أي فكرة عن المادة[١٤]. أما **الفصل الثاني** فيبين فيه قدرة التمثال على الانتباه؛ لأن كل إحساس منفصل بذاته عن الإحساسات الأخرى. كما نجده على الإحساس بالسعادة والعذاب، فاللذة والألم هما المبدأن الوحيدان والمحركان المتحكمان في كل عمليات النفس Operations de l'ame ، ولن يكون التمثال قادراً على تكوين رغبات Desires إلا حين يزود بالذاكرة. والذاكرة تنشأ من الإنتباه الذي يحتفظ بإحساس

---

(11) Ibid.

(12) **Traite des sensations p** 9.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

الرائحة مع الإنطباع Impression المصاحب لها قوياً كان أم ضعيفاً[١٥]. وسوف تكون الذاكرة بالنسبة له عادة habitude ، أما القدرة على التذكر بدون معاناة فسوف تمكن التمثال من مقارنة الاحساسات الحاضرة بالماضية، وهذا يعني القدرة على الحكم jugement ، ويصبح تعريف الحكم هو الإنتباه الموجه المرة تلو الأخرى لفكرتين، وإختلاط اللذة والألم بالذاكرة يتولد عنه الحاجة besoin ، وهي المتعة السابقة التي تمت مقارنتها بألم حرمان Privation حاضر، والحاجة تنشط الذاكرة. ونتيجة لهذا ينشأ الخيال، والخيال ذاكرة حية تجعل التمثال وهو تحت تأثير الحاجة يستمتع بالمضي، كما لو كان حاضراً، ويمكن للخيال أن يغير في تسلسل وترتيب الأفكار[١٦]. فليست الفكرة الأخيرة هي بالضرورة أفضلها وأعذبها، ومن هنا تظهر إلى الوجود العلاقات المختلفة بين الأفكار، كما يمكن للتمثال كذلك أن يتعرف على الاحساسات التي سبق له الشعور بها، فالرائحة المألوفة بالنسبة له ترتبط بجزء من أجزاء سلسلة الأفكار التي اعتادت الذاكرة استعادتها. جميع هذه العادات مثل عادة الانتباه، والتذكر، والمقارنة، والحكم، والتخيل، والتعرف على الاحساسات تتلذذ وتقوي بعضها بالبعض الآخر لنشوئها بالتكرار، وفي ضوء مصلحة ما[١٧]. ورغم كل ذلك يظل تمييز discernement التمثال محدوداً إلى حد أنه لا يستطيع تمييز عدة روائح في آن واحد. أما موضوع **الفصل الثالث** فيشير إلى الرغبة التي هي حركة قوانا وقدراتنا عندما تتجه إلى شيء نحس بالحاجة إليه، والرغبة العارمة هي رغبة مسيطرة طاغية، ومن هنا تنشأ عاطفة الحب بكل درجاتها (الإختيار ـ الميل ـ الرغبة)، وكذلك الكراهية بكل درجاتها الإبتعاد والإحتقار والإمتعاض)، كذلك ينشأ الأمل والخوف فضلاً عن الإرادة التي تعني الرغبة المطلقة التي تجعلنا نشعر بقدرتنا على الحصول على الشيء المرغوب[١٨].

ويبحث **الفصل الرابع** من «دراسة في الاحساسات» في القدرات العقلية

(15) Ibid.
(16) Ibid.
(17) Ibid.
(18) Ibid.

للتمثال، وفي قدرته على التجريد والتعميم وغيرها من قدرات عقلية(١٩) فالتمثال المحدود بحاسة الشم يحس بالرضا والسخط، وتصبح هذه الأفكار مجردة لامكان فصلها عن أي تغيير خاص. والتجريد هو فصل فكرة عن أخرى تبدو علاقتها واتحادها معها طبيعياً، وتصبح هذه الأفكار عامة؛ لأنها مشتركة بين أحوال عدة(٢٠). ويمكن للتمثال الوصول إلى مفهوم العدد عندما يميز بين الحالات المتعددة التي يمر بها فتصبح الذاكرة هي مصدر هذا المفهوم؛ لأنها تميز بين رائحتين في آن واحد. ومن ناحية أخرى نجد أن التمثال لا يستطيع المضي طويلاً في هذا الشوط فهو لا يملك إلا الرمز «واحد» فالرموز هي التي تساعد على الإستمرار في الفروض، وهكذا تصبح للتمثال فكرة عن الممكن والمستحيل، كذلك نجده يعي الزمن الماضي، والذي لم يأت بعد إلى جانب الزمن اللامتناهي، غير أن فكرة الديمومة duree ليست مطلقة بل نسبية فلا يحكم أحد عليها إلا بتتابع أفكاره وتواليها(٢١).

وفي **الفصل الخامس** يغشى القدرات والملكات التعب والإرهاق فتنشأ حالة النوم حين لا تثير الذاكرة أو الخيال أي إحساسات، أما حالة الرؤى والأحلام فتتكون من إيقاظ الخيال لبعض الأفكار وسكون البعض الآخر، ولا يصبح التمثال قادراً على التمييز بين هاتين الحالتين لاقتصار قواه على الشم فقط. وموضوع **الفصل السادس** يبحث في عجز التمثال في أول لحظات وجوده عن قول: «أنا»(٢٢) وتلعب الذاكرة الدور الأساسي في تكوين شخصيته المستقلة(٢٣)، لكن بمجرد أن يتذكر لا يستطيع أن يكون رائحة ما إلا بتذكر تكوينه لرائحة أخرى في مرحلة سابقة. وعلى هذا النحو

---

(19) Ibid.

(20) Ibid p 11.

(21) Ibid.

(٢٢) يُلمح كونديلاك بتصوره عن بحث التمثال عن قول «أنا» يلمح بطرف خفي - إلى الأنية التي تثبت الوجود وتثبت معها الذات (النفس) والتي تشير من بُعد إلى المرحلة الأولى في الكوجيتو الديكارتي، وفي محاولة إثبات الذات والعالم والله.

(23) Ibid.

تتكون ذاتيته من مجموعة الاحساسات التي يشعر بها، وتلك التي تذكره الذاكرة بها[٢٤].

وفي **الفصل السابع** يلخص كوندياك الأمر فيقول: بأنه حتى لو اقتصرت النفس على حاسة واحدة، فإنها إنما يكون لديها نواة كل القوى والقدرات التي تغطيها الإحساسات بعد ذلك. ويصبح عاملي «اللذة والألم» هما المحركان الأولان والوحيدان اللذان ترتكز عليهما تطور هذه القوى[٢٥].

ويدرس كل من **الفصلين الثامن والثاني عشر** الإضافات التي تأتي بها الحواس الأخرى كالسمع والتذوق والبصر باستثناء حاسة اللمس، أما **الفصل الثامن** فيصور فيه كوندياك التمثال وقد أصبح كل صوت يسمعه عندما اقتصرت حواسه على السمع، كما يكتسب نفس الإمكانيات والقدرات التي اكتسبها مع حاسة الشم، ويصل الأمر بالتمثال إلى تمييز الضجة وتسلسل الأصوات وتتابعها والغناء إذا ما اجتمعت كل هذه الأشياء معاً[٢٦] ويكون مدار البحث في **الفصل التاسع** حول إجتماع حاستي الشم والسمع، وكيف أنه لا يعطي أي فكرة عن الأشياء الخارجية فالتمثال لا يمكنه تمييز الصوت عن الرائحة التي يحس بهما في ذات الوقت. إلا إنه وفي مرحلة تالية يمكنه تمييزهما عن بعضهما البعض بفضل الذاكرة لكنه عندئذ يستشعر بإزدواجية وجوده. وتصبح ذاكرته في هذه الحالة أكثر اتساعاً وامتداداً وأكثر قدرة على تكوين الأفكار المجردة[٢٧].

أما موضوع دراسة **الفصل العاشر**[٢٨] فتنصب على أهمية حاسة الذوق التي يرى كوندياك أنها تعطي وحدها للتمثال نفس القدرات التي منحها إياها الشم، غير أنها تساهم مساهمة أكبر من الحاستين السابقتين في إشعاره بالسعادة أو الشقاء

---

(24) Ibid.
(25) Ibid.
(26) Ibid.
(27) Ibid.
(28) Ibid.

فالحاجة إلى الغذاء تحدد الاحساسات وبالتالي الرغبات القوية[٢٩].

واتحاد الحواس الثلاث «الشم، السمع، الذوق» يكسب التمثال قدرة أكبر على توسيع شبكات أفكاره، وتزيد إلى جانب ذلك عدد رغباته؛ إلا أننا لا نستطيع التأكيد على قدرة التمثال على التمييز بين ما تساهم به كل حاسة على حدة في التغييرات التي تطرأ عليه. ويتمثل **الفصل الحادي عشر** في بيان أهمية حاسة الابصار وارتباطها بحاسة اللمس، فحاسة النظر «الابصار» لا تختلف عن الحواس الأخرى في قدراتها على توصيل معنى الأمتداد الخارجي الذي يجاوز أجسامنا. وباعتبارها حاسة فهي لا توسع معارفنا إلا فيما يتعلق بالضوء والألوان. ولا تستطيع الإيعاز لنا بوجود امتداد L'etendue، أو عالم خارجي إلا بمساعدة حاسة اللمس، وهذا ما يشهد به رد لوك المتعلق بمشكلة مولينو Molyneux «فالذي يولد مكفوف البصر، لا يمكنه إذا ما استعاد القدرة على الابصار دفعة واحدة التمييز في الضوء بين شكلين من أشكال التكور[٣٠]، وقد أقر هذا الرأي وأثبت صحته الجراح شيسلان Cheselden فالضوء والألوان بالنسبة للتمثال ليست إلا صورتين من صور الحالات التي يمكنه أن يكون عليها. والأمر بالنسبة لحاسة الابصار مثله مثل الحواس الأخرى.

ونظراً للعلاقة التي تربط بين اللون والمساحة فإن التمثال يحس ذاته بفضل الابصار امتداداً ملوناً لا يتسم بسطح أو مساحة محدودة. ولا يحصل التمييز بين الوجوه والأشكال عند التمثال إلا في مرحلة لاحقة نتيجة للأحكام التي يضيفها إلى حاسة الابصار، والتي لا نستطيع تمييزها لاعتيادنا عليها، وباقتصار التمثال على حاسة الإبصار لا يحصل لديه فكرة عن الموقف أو الحركة.

وفي **الفصل الثاني عشر** من «دراسة في الاحساسات» يناقش كوندياك قدرة حاسة الابصار وأهميتها بالنسبة للتمثال في حالة إنضمامها إلى حواس الشم والسمع والتذوق، فيرى أنها لا تسمح له حتى في هذه الحالة بإدراك أي شيء يتجاوزه، ولا

(29) Ibid p 12.

(30) Ibid.

تشك في أن حالتها ووجودها متعلقين بأسباب خارجة عن نطاقه.

أما الجزء الثاني من الدارسة فيعالج حاسة اللمس باعتبارها الحاسة الوحيدة القادرة بذاتها على الحكم على الأشياء الخارجية. في حين يعالج الجزء الثالث كيف تعلم حاسة اللمس الحواس الأخرى كيفية الحكم على الأشياء الخارجية. ويعالج الجزء الرابع الحاجات والأفكار، وكل ما يتعلق برجل مزود بكل الحواس، وبمعزل عن المجتمع.

تعليق وتحليل:

لقد بدأ كونديياك في الفصل الأول من حاسة الشم، وهي من أبسط الحواس التي لا تحتاج إلا إلى عامود من الهواء به رائحة، ولكنه يستطيع من هذا الإحساس بالشم الذي هو إحساس بسيط غير معقد أن يفرع عليه جميع الاحساسات المعقدة الأخرى وصولاً إلى أعلاها وهو الإبصار، ومن ناحية أخرى فإن هذا يدل على أن كونديياك أراد وهو يقيم بناء المعرفة على أساس حسي أن يضمن توافق المعطيات الحسية المباشرة، وتآلفها لكي تخرج موضوعاً حسياً متآلفاً متسقاً، ولكن من أين يجيء هذا الإتساق عنده؟

إنه يأتي من هذه الرابطة التي أشار إليها فيما يختص بالمعطيات الحسية المباشرة، إذ أنه يمكن الانتقال من كل المعطيات من بعضها إلى البعض الآخر نتيجة لتفرع أعضاء الحس الخاصة بها، كما لو كانت نابعة من شجرة واحدة.

وعلى هذا النحو يمكن أن ننتقل في ترابط من إحساس الشم إلى سائر الاحساسات التي يتكون منها موضوع الإدراك الحسي، وهكذا تتأكد وحدة المحسوس أو المدرك الحسي عن طريق تآلف المعطيات الحسية التي تتلقاها أعضاء الحس المترابطة بيولوجياً.

وتجدر الإشارة إلى أن كونديياك لم يفهم طبيعة العلاقة بين الاحساسات والأشياء الخارجية فبالغ في ذاتيتها حتى بلغ به الأمر إلى المثالية الذاتية، فالإحساسات في رأيه هي نتاج الأشياء الخارجية التي ليس بها شيء مشترك يربطها بها، ولما كان

الإحساس هو الصلة أو الرابطة الوحيدة بين العالم الحسي، والعقل فمن ثم كان موضوع العقل هو المحصلة الكلية للإحساسات وأكثر من العالم الموضوعي.

٤ ـ بين «المقال في أصل المعارف الإنسانية»، و «دراسة في الاحساسات»: ـ

يختلف موضوع كتاب كونديلاك «المقال» عن «دراسة في الاحساسات» بعض الشيء. وكان كونديلاك قد أرجع الحياة النفسية في كليهما إلى الاحساسات غير أن ذلك الإتجاه يبدو في «المقال» بصورة أكثر إيجازاً.

لقد حاول كونديلاك أن يبدأ في كتابه «دراسة في الاحساسات» من منطلق فلسفة باركلي اللامادية التي تذهب إلى «أننا لا نرى إلا ما يدور في داخلنا» حتى نصل إلى مفهوم حقيقة العالم الخارجي، وبذلك نتفادى مثالية بيركلي. في حين كانت الاحساسات كما عبر هو عنها في كتاب «المقال» تبدو في شكل صورة للأشياء، وبينما كانت كل الاحساسات قادرة على التعريف بالأشياء الخارجية، نجد أن الأمر على العكس من ذلك في كتاب «دراسة في الاحساسات»، فالاحساسات في هذا الكتاب شكل لما نحن عليه، كما تعتبر حاسة اللمس هي الحاسة الوحيدة القادرة على إعطاء مفهوم حقيقة الأجسام. وقد وجد كونديلاك نفسه مضطراً إلى بيان ضرورة تدريب الحواس الأخرى التي لا تستطيع أن تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية بواسطة اللمس، في حين أغفل هذه الفكرة في كتابه «المقال»، يزيد على ذلك أنه في الطبعة الثانية لكتابه «دراسة في الاحساسات» إعتبر حاسة اللمس هي إحدى حالات الذات طالما بقي الجسم ثابتاً في مكانه، ويفسر كونديلاك وجهة نظره مؤكداً أن اللمس النشط فقط هو الذي يوجد مفهوم ما هو خارجي، وحركة اليد وحدها من مجموع ما يمكن للجسم تحريكه هي التي تجعل الإنسان يحس ويشعر أن هناك خارج نطاق ومحيط جسمه امتدادات لعناصر هي في ذاتها امتداد لأشياء أخرى وأن هناك إمتداد، أو في كلمة واحدة هناك أجسام.

وقد استخدم كونديلاك منهجاً وطريقة طريفة للمعالجة، إن لم تكن عبقرية ومبتكرة؛ فقد افترض وجود تمثال مجهز ومعد من الداخل على شاكلتنا، ومزود بعقل

خالي من الأفكار، له غلاف خارجي من الرخام الذي يحول دون أي إتصال مع العالم الخارجي بواسطة الحواس، والمرحلة التالية هي تزويده بالحواس حاسة بعد الأخرى مع البدء بأكثرها ذاتية، وهي حاسة الشم.

وقد اجتهد كوندياك في تبيان كيفية اكتساب التمثال في الوقت نفسه لكل الأفكار والقدرات الخاصة بالنفس الإنسانية. وهذه الطريقة لم تكن مبتكرة بالمعنى الخالص للكلمة، وقد اعترف كوندياك بفضل مدموازيل فيران في إقتراح فرضية التمثال، كما أشار كذلك إلى فضل ديدرو الذي سبق كوندياك وتعرض لفكرة مماثلة في رسالته عن الصم والبكم عام ١٧٥١، وهي تجزئة الجسم لمعرفته عن قرب، وكان «بوفون» هو الآخر قد أشار إلى مثل هذه الفكرة فقد تخيل الإنسان باعتباره من صنع يد الطبيعة، وهو يحاول اكتشاف الأشياء واكتشاف ذاته، ويمكن إضافة إسم شارل بونيه الفيلسوف السويسري إلى قائمة من واتتهم نفس الفكرة.

وتشبه طريقة معالجة كوندياك لهذا الفرض في تفصيلاته لعلم النفس الحديث فقد حاول جاهداً أن يبين أن ما نعتقده فطرياً هو في واقع الأمر مكتسباً، وأن ما نعتقده بسيطاً هو في الحقيقة معقد ومركب لإهمالنا وإغفالنا لكيفية تحققه، ويجب ملاحظة أنه ليس هناك ثمة صلة بين الوراثة. بمفهومها لدى علماء النفس المعاصرين، وبين طريقته[٣١]، ففرضية التمثال ليست إلا حيلة أو وسيلة تسمح لكوندياك بتوضيح المسار المنطقي لأفكارنا من لحظات ميلادها أي من صورتها البسيطة إلى صورتها الأكثر تعقيداً. أما أسلوب كوندياك في معالجته لهذا الموضوع فيشبه أسلوب روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» فقد أعاد حالة إجتماعية مثالية من فرض وجود صورة إجتماعية معينة[٣٢]، فكوندياك يعيد بناء قدرات النفس وملكاتها بدءاً من حالة يكون الذهن فيها خالياً من أي نوع من الأفكار؛ ولذلك يعد منهجه ثقافياً في المقام الأول

(31) Ibid p 9.
(32) Ibid.

وهذه الطريقة هي التي أطلق عليها ف، ديلبو V. Delbos إسم «الصورية المنطقية» Panlogisme[٣٣].

٥ ـ نقد المذهب الحسي عند كوندياك:

قد قوبل كتاب كوندياك «دراسة في الاحساسات» بهجوم ونقد شديدين من الكثيرين من فلاسفة وعلماء ولاهوتي عصره. فقد اتهمه الراهب دي ليناك Labbe de lignac بالمادية ويقول عنه «... سوف يتخذون إقتراحك بأننا لا نرى الإمتداد إلا في إحساساتنا كبديهية أولية وينتهوا إلى أنهم يرون في الواقعة لثلاثة أبعاد التي توجد في أحوال النفس، ورغم اتهامه بالمادية فقد وجد من ناصره وبرءه من تهمة المادية مثل: روابيه كولار Colar، ولانج Lange ، وج ليون G - Lyon الذين يرون في كوندياك همزة وصل بين لوك ولامتري[٣٤].

لقد نظر إلى كوندياك باعتباره فيلسوفاً حسياً، فقد وضع لوك مصدرين للمعرفة الإحساس والتفكير، لكن تلميذه اكتفى بالحواس، وحول الإدراك برمته إلى الاخساسات بعد تحولها وهذا يكفي، لكن هذه الرؤية السطحية لأعمال كوندياك لا تكفي وتشير إلى أن أعماله لم تقرأ بالقدر الكافي، لقد كتب كوندياك بدءاً من كتابه «المقال» أنه في إمكان النفس وبدون مساعدة الحواس إكتساب المعارف، غير أن الخطيئة الأصلية جعلت النفس تابعة للجسد[٣٥]، وهنا نشأ الجهل، وسادت الشهوة وتغيرت الأشياء بهذا العصيان، وهنا يبرز الإتجاه الحسي عند كوندياك من خلال هذه الفكرة التي استعارها من لوك ـ فالنفس سلبية ولا دور لها في إنتاج وخلق الأفكار البسيطة، ولكن هذا ما يصححها ـ ولكن النفس إيجابية في عملية توالد وظهور الأفكار المركبة، لكن هل يعني ذلك أنها سلبية في إنتاج الأفكار البسيطة؟[٣٦] لقد كتب كوندياك يقول في كتاب النحو: «... يجب التفكير والتعقل لاكتساب الأفكار

---

(33) Ibid.

(34) Dedier Jean: **Condillac.** P 63.

(35) Ibid.

(36) Ibid.

حتى تلك الأولية التي تنقلها لنا الحواس، ويشرح ذلك قائلاً: إن كل الأفكار الي تصل إلينا باللمس تفرض وجود تشبيهات»[٣٧] وأحكام، بذلك يمكننا أن نصبح سادة على الحواس فالبصر ينشط اللمس، وتعد الأعضاء مهيئة لوجود الحواس، وهكذا فبدون الإدراك يصبح تأثير الأشياء على الحواس غير مجدى، ولا تكتسب النفس أي نوع من المعارف. ومن ثم فإن الإدراك (فن التفكير) هو أول لبنات المعرفة[٣٨].

ويرجع القول بسلبية النفس في الاحساسات إلى حالة التشبع بالإحساس التي تكون عليه حينئذ، ومثلما نقول بأنه لا يملك اللذة إلا من يستطيع أن يحس، فإننا نقول بأنه لا يملك الإحساسات إلا النفس فهي إذن تحس برد فعل خاص بها بواسطة الأعضاء.

وبمجرد وجود الاحساسات فإن النفس تحولها بنشاطاتها، يقول كونديلك في «المقال»: «عندما أقول بأن الحواس هي مصدر جميع معارفنا، فلا يجب أن ننسى أن ذلك يكون بقدر ما نجتذبها من الذهن بالتفكير، واستخراجنا لها من الأفكار الواضحة الجلية، وهنا تعمل الذاكرة، كما يعمل الخيال على تنمية الانتباه النشيط، أي يحولا الأشياء الخارجية دون تبعية النفس، وفي النهاية يصبح الإنتباه هو الذي يوجد الصلة بين الأفكار»[٣٩] واستناداً لما أقر به مين دي بيران Maine de Biran ، فقد خلط كونديلك بالإحساسات ذلك العنصر العقلي الذي يبقى ثابتاً في بوتقة التحليل[٤٠].

٦ ـ دفاع كونديلك عن مذهبه (أهمية الاحساسات كمصدر للمعرفة):

يبلور كتاب «دراسة في الاحساسات» هدف كونديلك من المعرفة وبيان مذهبه الحسي، فهذه الدراسة تبين كيف ترجع معارفنا وكل قوانا إلى الحواس[٤١] Senses وإذا توخينا الدقة إلى الإحساسات، لأن الحواس كما سبق أن بينّا ليست إلا العلة

(37) Ibid.

(38) Ibid.

(39) Condillac: **Essay**. P 199.

(40) Dedier, jean: **Condillac**.

(41) **Traite des sensations** P 140.

العرضية لأنها لا تحس، وتترك للنفس وحدها مسألة الإحساس الذي يواتيها كلما حانت المناسبة في الأعضاء، وتجذب هذه الإحساسات المتحولة جميع معارفنا وتتميز «دراسة في الإحساسات» في ضوء ما يراها كوندياك بعدة مميزات هي:(٤٢).

١ - أنها تسهم في تقدم فن التفكير.

٢ - أنها تساعد على الوصول إلى كيفية تكوين أفكارنا؛ لأنها تعرفنا بكيفية تكونها.

٣ - تعمل على دحض دعوى القائلين بالغريزة لجهلهم بها، وعجزهم عن تحديدها.

٤ - تنقد هذه الدراسة المذهب العقلي لأرسطو، وتأخذ عليه إعلانه للحقيقة دون معرفتها، كما تعيب على المذاهب الأخرى انقياد الشخص فيها لرأي دون آخر، أو لرأي الأغلبية فتنشأ المذاهب على ضلال.

يقول كوندياك: «لم يطور أرسطو من مبحثه في مصدر المعرفة، لقد كان شغله الشاغل هو البحث عما يخالف به أفلاطون»(٤٣) كما ينقد المذهب التجريبي للوك، لاعتماده على التأمل، يقول في مقدمة موجز الجزء الأول من «رسالة في الاحساسات»: «... لقد ميز لوك مصدرين للمعرفة أو لأفكارنا هما الحواس والتأمل. ولكن لم يعرف بالتأمل، واقتصر على المبدأ الأول فكان أكثر واقعية، لأن التأمل مصدر ضعيف للأفكار، كما أنه القناة التي تمر من خلالها أفكار الحواس، وقد أسدل هذا المبدأ الظلام على مذهبه بعد أن بين عجزنا عن تطوير المبادىء(٤٤).

إن كوندياك يرى أن «رسالة في الاحساسات» هي العمل الوحيد الذي أعطى الإنسان كل عاداته من خلال ملاحظة الإحساس في مولده، فإنه ليس من الضروري أن نستخدم كلمات غامضة مثل الغريزة أو الحركات الميكانيكية؛ ذلك لكفاية

---

(42) Ibid.

(43) Ibid P 139.

(44) Ibid P 147.

ملاحظة الإحساس والقوى[٤٥].

تعليق وتقييم:

لقد استطاع كوندياك أن يجسد الأفكار الرئيسية لفلسفته من خلال مؤلفه الأول «مقال في مصدر المعارف الإنسانية» فذهب إلى أن النفس تعتمد على الجسد في تحصيل المعارف، وذلك لا يحدث إلا عندما تتأثر النفس بالتفاعل الداخلي والخارجي للأشياء، ذلك التفاعل الذي ينتهي بالموت، وبالتالي أصبح كل منا يعرف الكثير عن جسده من خلال عنصرين هامين للإدراك هما: الإنطباع النفسي والعقلي، وهما يتأثران بأشكال متنوعة للإنطباعات التي تصبح إما ذكريات طيبة أو غير ذلك.

إن أحكامنا تستند في المقام الأول على إنطباعين أساسيين، فلو إننا قلنا على سبيل المثال أن هذه وتلك الزهرة بيضاء، فإن ذلك سيشير إلى سلسلة من الأحكام تعتمد على المنطق والإستدلال والفهم الذي يقوم به العقل، هنا يخرج الإنطباع ذاتياً ليصدر الحكم النهائي على الأشياء بواسطة اللغة ، أو الإشارات التي تساعد على التذكر.

ولقد قام ديدرو في عام ١٧٤٩ بنشر بحث خاص باسم «رسالة في المكفوفين» وهو يتعلق ببحث كوندياك للفهم والإدراك، وقد تشابه البحث من الناحية الموضوعية مع مثاليه بيركلي، وكان ديدرو قد طالب كوندياك بالتخلي عن هذه المثالية الذاتية المستترة في المذهب، ودفعه إلى العمل على تعديل تعريفات العقل، ومن ثم فقد كان على كوندياك أن يثبت ما افترضه لوك من قبل عن وجود عالم خارجي مادي، هو الذي يسبب إنطباعاتنا أو إحساساتنا، وهكذا أصبح كتاب كوندياك الرئيسي «دراسة في الاحساسات» يشير إلى هدفين مزدوجين: أحدهما يشير إلى التحولات النفسية العقلية، والآخر يشير إلى الإنطباعات المستنبطة من خلال الإحساس الذاتي الذي لا يعتمد على روح الأفكار العقلية الخاصة بالعالم المادي، ولقد ساعده تعمقه في الدراسات اللاهوتية على هذا الأمر؛ لإنها ترفض الإفتراض

---

(45) Ibid P 141.

والتأثر بالعالم المادي الذي حاول كونديياك إثباته للعقل، لذلك كان كونديياك يفترض أن التمثال الرخامي قد يشبه الإنسان، ولكنه حرم من العقل الذي يحتوي على الأفكار والحس، وقد ساعد على هذا الأمر تحليل العلاقات بين الإحساسات المختلفة والمتنوعة، فضلاً عن الإفتقار إلى التفاعل الداخلي مع البيئة. لكن صانع التمثال كان على النقيض مما صنعه فهو إنسان عاقل، يتفاعل مع البيئة داخلياً وخارجياً، ويتعامل معها من الناحية الموضوعية، لذلك فإن التمثال يجسد إحساس وجود الإنسان ذاته، والرغبة في تحقيق أمر ما . ومن ثم استغل كل حواسه ومداركه لخوض هذه التجربة التي تقوم على الإرادة، والإحساس، والذكريات، والحكم، والعلية التي تشكل تفهمه للأمور.

ولكن يكف استطاع كونديياك أن ينتقل في ضوء مذهبه من تحولات النفس إلى عقيدة الإيمان بالعالم الخارجي؟؟ إن كونديياك يقدم الإجابة المناسبة من خلال تحديد، أبعاد أصل تجربة الوعي والإدراك الحسي، كما يحاول في ذات الوقت إستعراض وجود العامل المؤثر في جميع هذه الأمور، وهو الذي يتجسد في العلة الناجمة عن هذا الإحساس، فيقول: أن العلة تكمن في المقام الأول في الوظيفة أو الوظائف العقلية، وهي تلك العمليات أو الوظائف التي قد تؤدي إلى اختلاط الأمور إذا لم يكن هناك وضوح كافي، لكن كونديياك يؤكد على أن الوضوح دون الخبرة المسبقة لا يكفي لوصف واستيعاب ودراسة مثل هذه الظواهر التي باتت تخضع الآن إلى إيديولوجية القرن التاسع عشر التي أشار إليها كل من ديستوت دي تراسي Destut de tracy وبطريقة خاصة عند مين دي بيران.

ولكن يبرز كونديياك كيفية إدراك الظواهر Phenomenologie فقد تطرق إلى توضيح حاسة اللمس للتمثال الرخامي، وضغط الأجسام، ورؤية الأشياء التي تعكس الإنطباعات، وبطبيعة الحال فقد افترض كونديياك هذه الأمور التي ينظر إليها الفيلسوف على أنها لو توافرت باعتبارها عوامل هامة لاستطاع التمثال الرخامي أن يصبح مثل الإنسان تماماً، تتوافر لديه حواس مثل الإحساس باللمس والتحرك، والتذوق، والسمع.

ويرى كوندياك أنه لو توافرت للتمثال الرخامي هذه الأمور لاستطاع المقارنة بينه، وبين الأشياء الأخرى، خاصة عندما يلمس التمثال صدره أو يديه وسوف يشعر على الفور بالفرق بينه وبين الآخرين، كما سيدرك وجود ما يسمى بالعالم الخارجي، وهذا الشعور لا يمكن إدراكه من الداخل، ولكن يشعر به من خلال نظرة مجردة خارج الجسم، ومن هذا المنطلق استطاع كوندياك أن يكتشف الوجود الخارجي من خلال الفراغ والمادة.

كما يرى أن هذه التحولات تستمر بذاكرتنا الخاصة باللمس، وترتبط بعوامل الحس الأخرى التي تساعدنا على التمييز والمقارنة بين الأشياء، وأهمها حاسة اللمس التي اعتمد عليها كوندياك، واستطاع أن يفرض للتمثال الرخامي من خلالها لغة خاصة للتخاطب. وقد استطاع كوندياك بمنهجه ونسقه الخاص تقديم السمات الخاصة لكل من الإنسان والحيوان، وإثبات وجود اللّه، وكذلك الإشارة إلى كيفية ظهور الإنسان، والإيمان باللّه خالق البشر والأشياء.

ومن خلال هذه المقالات استطعنا أن نلاحظ كيفية ظهور الأخلاق باعتبارها مبدأ التعامل بين الأفراد، ومن ثم استطاع كوندياك أن يكمل فلسفته بالتأكيد على أن اللّه هو المصدر الأول والآخر الذي يستمد منه قوة الأخلاق والفهم والإدراك.

الفصل الثالث

علم النفس

١ ـ الإتحاد بين النفس والجسد

٢ ـ دور المخ في تكوين الاحساسات

٣ ـ أهمية الذاكرة في إكتساب المعارف

٤ ـ الحرية بين الإرادة، وتحولات الإحساس

تمهيد:

لقد اتسمت فلسفة كوندياك باتجاهها العملي، خاصة وقد أفرد كوندياك مبحثاً من فلسفته لدراسة علم النفس، وكان أول موضوعاته هو الصلة الوثيقة بين النفس، والجسد ودورها في المعرفة.

١ - الإتحاد بين النفس والجسد:

يتجه كوندياك في دراسة علم النفس إلى تأكيد الإتحاد الوثيق بين النفس والجسد فيسلم بحصول النفس على الأفكار الفطرية التي لا تكتسب بالحواس قبل إرتكابها الخطيئة، وقدرتها على اكتسابها بعد هذه الحياة، غير أنه يفترض عجزها عن معرفة القوى الخاضعة لها، والموهوبة لها من قبل الله وهو في - ذات الوقت - ينكر افتراض وجودها في الطفل استناداً لعجزه عن إنجاز الأعمال التي يريدها لعدم إمتلاك الأفكار المفطورة فيه، ومن ثم فنحن نسلك مثل الطفل تماماً، عندما نظن أننا اكتسبنا فيما مضى كثيراً من المعارف أو حصلنا على الأفكار بمعزل عن حواسنا الحاضرة، ويمضي كوندياك في تفسير وجهة نظره فيقول: «.... إننا نعتقد عندما تتشابه الأفكار بيننا وبين أقراننا أنها نفس الأفكار التي فطرت فينا قبل الإحساس، واكتسبناها قبل عصر العقل، ولا نقدر على ملاحظتها في الوقت الحاضر لامتلاكنا لها.

إنه لضرب من ضروب الخيال أن نؤمن بنظرية الأفكار الفطرية Idees innes عند ديكارت، ونظرية الرؤية في الله Vision en Dieu عند مالبرانش أو نظرية التذكر Reminiscence عند أفلاطون، وأن نعرف أن النفس قد وهبت المعارف قبل اتحادها

بالجسم بحيث لا نفعل في عالمنا الحاضر إلا ما نتذكره عما عرفناه في العالم الآخر[1] ولكن هل كان رفض الأفكار الفطرية هو محور نظرية المعرفة والقوى الإنسانية عند كونديك، يقول في هذا الصدد: «إن كل ما نكتسبه من عادات ومعارف وقوى ترجع برمتها إلى الحواس أو بالأحرى - إلى الاحساسات لأن الأولى علة عرضية، أما الثانية فهي إحساسات متحولة تكون جميع معارفنا وقوانا» وهنا نتساءل إذا كانت الحواس لكونها علة عرضية ليست هي الطريق المباشر والأساسي لمعارفنا، فما هو إذن دور الإحساسات المتحولة التي تكوّن المعارف والقوى في الإنسان؟

يجيب كونديك: «بأن قوى النفس لا تحصل فيها عن طريق الحواس، لكنها تحصل فيها كخصائص فطرية»[2]، ولهذا ينبغي علينا تجريد النفس من عاداتها كلهما بحيث لا نرى غير الإحساسات التي تشبه الإنطباعات الناتجة عن الأعضاء وجميع قواها الأخرى.

وعلى الرغم من عدم وجود إحساسات متباينة (ملائمة أو غير ملائمة) إلا أن الاحساس غير الملائم لا يترك أثراً للانطباعات التي تنطبع عليه، ويتبع ذلك امتناع المعرنة أو الحصول على قوى الاحساس الأخرى.

يعطي كونديك لقوى النفس عدداً من التعريفات النفسية مثل نشاط النفس، الحاجة، الإنتباه، قوى الذاكرة، المقارنة ، التخيل، فنشاط النفس هو حرمانها من موضوع سعادتها، أما القلق فإنه الحاجة أي حاجة النفس، وهي قابلة للتكرار وللتكوين من جديد، وتتميز بالعمل على إثراء معارفنا وقوانا[3] والانتباه يعنى به الاحساس النشيط فما هي خاصية هذا الاحساس؟

يقول كونديك: «أنه إذا افترضنا أن مجموعة من الإحساسات تدرك في ذات الوقت بنفس الدرجة من النشاط؛ فإن نشاط وقوة الإحساسات تقل لكثرة الإنطباعات التي تنطبع على كل فعل للنفس، ويظل الإنتباه محتفظاً بحالة نشاطه

(1) **Traite des sensations p 60.**

(2) **Ibid P 61.**

(3) **Ibid.**

وفعاليته باعتباره الإحساس الوحيد الذي تتشكل به النفس، فإذا ما حصلت على إحساس جديد أكثر نشاطاً وفعالية من الأول فإن الانتباه يتحول إليه في حين يظل الإنطباع الناتج عن الإحساس الأول محتفظاً بكل قوته. ولكن هل تستمر قدرتنا على الإحساس على حالة واحدة؟

يرى كوندياك أن قدرتنا على الإحساس تنقسم إلى حالتين: حالة الإحساس بالماضي، وحالة الإحساس بالحاضر، ويعني ذلك إحساساً امتلكناه، وإحساساً نمتلكه وبهما معاً تتكون قوى الذاكرة إنها ليست إلا الإحساس الذي لم نحسه في الحاضر وتقدمه لنا الذاكرة، فإذا ما وجهنا إنتباهنا إلى شيئين في ذات الوقت كانت المقارنة التي تصبح هي والحكم إحساسين متحولين. أما التأمل فيأتي من تركيز إنتباهنا على عدة أشياء، وعدة أجزاء في ذات الوقت، أو عدة خصائص وعندما تصبح فكرتان بفعل التأمل فكرة واحدة، فإنها تسمى في الأول والثانية بقوى التخيل، وإذا توصلنا إلى ثلاثة أحكام يتضمن الثالث منهم في الحكمين الأولين فهنا تكون قوى التعقل، ويصبح التأمل، والتخيل، والتعقل إحساسات متحولة.

وهكذا تتكون عمليات الإدراك من قوى الإنتباه، والمقارنة، والحكم، والتأمل والتخيل والتعقل وبنفس المقدار فإن عمليات الإرادة ليست إلا تحولات من الإحساس. أما الحاجة - كما سبق القول - فما هي إلا القلق أو المعاناة الناجمة من الحرمان من شيء يعتقد بضرورة وجوده، وتلعب الحاجة دوراً أساسياً في توجيه قوى النفس نحو موضوعه، ويتحول هذا التوجيه إلى الرغبة التي تصبح نشيطة ومستمرة توجه قوانا بصفة دائمة إلى موضوعها متخذة معنى الشهوة، أما الرجاء فإنه يتأتى من حكمنا بالحصول على موضوع، ما في المستقبل، في حين تظهر الإرادة إذا اعتقدنا في عدم وجود عقبات، وأنه ما من شيء يحول دون تحقيق إرادتنا لأننا نقاوم ونتغلب[٤].

إن الإرادة هي التي تحدد جميع العمليات وليدة الحاجة كالرغبة والشهوة والرجاء وهي تمثل الرغبة الجامحة التي لا تعوقها عقبات[٥].

---

(4) Ibid P 63.

(5) Ibid p 66.

أما الفكر فإنه يتكون من إجتماع الإدراك والإرادة في حين يكون الإحساس هو الانتباه، المقارنة، الحكم، التأمل، التخيل، التعقل، التذكر، الحاجة، الرغبة، الرجاء، وتتولد قوى التعقل والإرادة بتحول الإحساسات فنفوسنا تحس أولاً الإنطباعات المجردة من خلال كل حاسة على حدة، ثم من خلال الحواس مجتمعة، ولكن إذا كانت نفوسنا بصفة عامة تحس عن طريق انطباعات الحواس. فكيف يفسر كونديياك إذن دور الحواس في معرفة قوى النفس؟

يرى كونديياك إننا يجب أن نتصور نجاحنا الدائم في الحركات التي تولد اللذة وتتجنب الألم، قبل أن نكتسب الحركات التي تنبهنا وتحرك إرادتنا، فعن طريق حاسة اللمس نستطيع إكتساب الأفكار عن الشكل، المسافة، المكان، ومن ثم يصبح لهذه الحاسة دوراً في إرشاد الحواس الأخرى في الحكم على الموضوعات الخارجية(٦)، فنكتشف عن طريقها عضو الشم فعندما نقرب زهرة ما، أو نبعدها نشعر أول ما نشعر برائحتها، ونحكم على صدورها من الزهرة أولاً، كما نجعل الرائحة خاصية للأجسام، تماماً مثلما نجعل الأصوات خاصية لها.

إن حاسة اللمس تفيدنا في الحكم بواسطة السمع على المسافات والأوضاع مما يوقعنا أحياناً في الخطأ، كما نحس الألوان بطرف عيوننا، مثلما ندرك موضوعات اللمس بأطراف الأصابع، كما نلمس الجسم الذي تراه عيوننا في تكوينات السطح، فإذا ما اخفينا جزءاً منه بزراعنا، لم ندرك منه سوى الجزء المرئي، كما نبدل لون ما بآخر(٧).

وتبعاً لذلك ننسب ما نراه ونحسه إلى هذا الجسم، وعندما نمرر أيدينا مع عيوننا على الأجسام، والأخيرة على عيوننا فإننا نقيس المسافة، ثم نعمل على تقريب أز إبعاد هذه الأجساد، كما ندرس الإنطباعات التي تلاحظها العين في كل مرة، ونحن نتعود على ربط هذه الإنطباعات مع المسافات المعروفة باللمس فنرى كل من

(6) Ibid p 64.

(7) Ibid p 65.

الموضوعات القريبة والبعيدة، لأننا نرى حين نلمس(٨)، وعلى هذا النحو تميز العيون الكرة عن الملعب، وتحكم على المسافات والأحجام، وقد نحجم عن الحركة في الخلاء الذي توجد فيه أيدينا، ثم نمد ذراعنا لنأخذ ما نراه حتى نصل إلى شيء نلمسه، ونكرر هذه الملاحظة فنتعود بالتدريج على رؤية الجسم خارج أيدينا.

أما الرؤية فتحدث بسبب التغيرات التي تحدث للإنطباعات البصرية، فمهما ابتعدت مسافة الجسم أو اقتربت، فإننا نرى الضوء والألوان الناتجة عن الموضوعات تمر باللمس لارتباط الأحكام المختلفة بالإنطباعات المختلفة للضوء، وكلما تكررت الإنطباعات، كلما تكررت أحكامنا من جديد، وتعد حاسة اللمس بما لها من قدرة على التمييز بين الظروف المختلفة هي الحجة التي تدفعنا إلى الثقة في شهادة الحواس، وتصبح التحولات الأولى التي تجربها النفس لكل حاسة مماثلة لما تجربه عن طريق حاسة اللمس(٩).

لكن ما هي العلل الطبيعية التي تنتج هذه التحولات؟ إنها تبدو عند كوندياك شيء مجهول لا يعرف مصدرها، هل توجد في أرواح الحيوانات، هل تتمثل في الأعصاب، أم في نسيج العضلات وغيرها، إن كوندياك لا يعرف غير الحركة إنها مبدأ النمو والإحساس، وهي أصل حياة الحيوان بدونها يموت، والحركة تقل بالنوم، ويتكون الجسد من الدم، الأحشاء، الغدد التي تمثل الوظائف الحيوية والضرورية لحفظ الجسد وإصلاحه.

ولكن ألا توجد ثمة قوانين تحكم هذه الحركة، إن هذه القوانين مجهولة كذلك، ونحن لا نعلم غير تلك التي تتحكم في حياة الحيوان، خاصة في مروره من حياة النمو إلى حياة الإحساس. هذا وتعمل الموضوعات المؤثرة على الحواس إلى تغيير الحركات التي تنمي الحيوان وتبث فيه الحركة الحسية(١٠).

---

(8) Ibid P 66.

(9) Ibid P 60.

(10) Ibid p 67.

٢ - دور المخ في تكوين الإحساسات:

إن الإدراك الحسي الذي يعرّفنا بالعالم الخارجي يأتي محصلة لتآذر الإحساسات التي تشير إلى الأشياء الخارجية، وعمل المخ فينتج الإحساس الحالي بالعالم.

وتعتمد معرفة العالم على الإحساس، فنحن لا نحس إلا بقدر ما تلمس أعضاءنا أو يكون ملموساً من خلال الموضوعات التي تؤثر على الأعضاء، فالحواس ترتبط بالمخ الذي يؤثر تبعاً لذلك على العضلات، ويعمل الإحساس باللذة أو الألم على دفع الجسم إلى عمل ما، أو تجنب حركات معينة لكي تتعود الحواس على عادات معينة، بحيث تتحرك من تلقاء نفسها، وتصبح النفس في غير حاجة إلى من ينبهها دائماً إلى تنظيم حركاتها، ولكن ما هي الإحساسات المكتسبة بتتابع العادات؟

يرى كوندياك أن الإحساس بالألم الحاضر هو نفسه الإحساس الحاضر للذوق، والسمع، والبصر، والشم، ويتدخل عضو اللمس لتهذيبه وتنظيمه فتتكون لدينا فكرة عن الألم(١١). وإذا كانت الإحساسات تكون أفكاراً أو قوى، فكيف يقسم كوندياك الأفكار الناجمة عن الأحساس(١٢) إنه يقسمها إلى نوعين بسيطة ومركبة، الأولى هي الإحساسات الحاضرة التي يمكن أن يعطيها إسم الأفكار عندما تؤخذ منفصلة. أما المركبة فهي التي تتكون عن طريق إجتماع عدة إدراكات حسية أو أفكار بسيطة، ونحن لا نستطيع التمييز بدقة بين فكرة بسيطة وأخرى لعدم قدرتنا على تقسيمهم، في حين أننا نستطيع التمييز بين فكرتين مركبتين عندما تجتمع الإدراكات الحسية في نمط واحد فتكون إدراكات حسية بسيطة مختلفة، وفي هذه الحالة تظل النفس سلبية في إنتاج الأفكار البسيطة، إيجابية في إنتاج الأفكار المركبة.

ويجب التمييز بين المعاني المكونة من الإدراكات الحسية المختلفة، وبين الجواهر والموجودات، أو بين هذه التي تقدم الموضوعات المحسوسة، وتلك التي تكون المعاني

---

(11) Ibid p 69.

(12) Ibid.

المجردة التي تشكل موضوع الرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا، فالأولى تتكون وفق نموذج من الجواهر بحيث لا تقدم إلا الخصائص المتضمنة فيها أصلاً. أما الثانية فتتكون بطريقة مختلفة جداً لأنها تقدم لنا أفكاراً جديدة عن معنى معين مكونة معاني ذات تعريفات(١٣). وتظل الأفكار البسيطة أو المركبة منعزلة أو فردية لأن الحواس لا تمدنا إلا بالمفردات التي نستطيع تسميتها بالمحسوسات، لأنها تنتج عن الموضوعات المؤثرة على الحواس في الحال(١٤).

ولكن متى كان الموضوع غائباً فإن التذكر يقدمه لنا تحت إسم الأفكار العقلية، أي الأفكار التي تقدم لنا الموضوع الغائب من جديد، وهذه المعارف العقلية التي يجلبها التذكر هي ما تكون قاعدة معارفنا، وتكون الأفكار المحسوسة هي الأصل في إيجادها. وفي إستطاعتنا بعد ذلك أن نعتبر الأفكار الفطرية موضوعاً لتأملنا، ونقتصر عليها دون أن نستخدم حواسنا حتى يصل بنا الحال إلى الإعتقاد بأنها مثل الأفكار الفطرية، وأنها سابقة على الإحساس، كما تأتي من جديد عندما نريدها ونحكم بها على الموضوعات التي تقدم إلينا(١٥) وفي مقارنة الأفكار المحسوسة نكتشف النتائج التي تؤدي إلى نتائج جديدة معقولة.

وهكذا فنحن نتأذى من الأفكار الفردية إلى الأخرى الأكثر عمومية، لكن الأفكار المجردة والعامة ليست إلا تسميات ضرورية بالنسبة لنفوسنا المحدودة ولا تتطابق مع أي شيء موجود.

وهكذا يهاجم مذهب كوندياك الأسمى قوى النفس والأفكار عن العدد والأجناس والأنواع والصور والجوهرية.

وماذا عن التصور الكوندياكي عن الجواهر الروحية؟

إنه يسلم بوجود شيء ما يقع تحت إحساساتنا، أو ما يعرف بالجواهر الروحية

---

(13) Ibid p 70

(14)Ibid p 71.

(١٥) ينوه كوندياك بذلك إلى مذهب الأفكار الفطرية، فهو المذهب الذي يعترض عليه، ويقيم مذهبه المادي الحسي بدلاً منه مسبقاً الإحساسات على التأمل كما يتضح من فلسفته.

لكنه يعتقد بعجزنا عن معرفة طبيعتها الداخلية، كما يعتقد بأنها علة الحركات التي ننتجها وتصدر منا، بينما توجد علة للحركات التي تحدث في الخارج، وأن اللّه هو العلة الأولى للعالم. ونحن نعجز عن معرفة القوة التي تنتج الحركة، أما معنى الخلاء فهو المكان المجرد من الامتداد، والامتداد هو الفكرة التي تنتج من معايشة الإحساسات(١٦).

أما الزمان فهو الفكرة التي تأتينا من التتابع لأن فكرة الأول والأخير تأتينا من التجريدات التي تقتصر على تحليل إحساساتنا، وكذلك فنحن لا نملك أي فكرة عن العدد اللامتناهي. نعم لقد وقع الفلاسفة في التناقض عندما رأوا اللامتناهي في كل جزء من المادة، من الخلاء، وفي كل لحظة من الزمان، لكن ذلك جعلهم متناقضين(١٧).

وإذا كان الإمتداد هو الفكرة الناتجة من معايشة الإحساسات، والزمان هو الفكرة الآتية من التتابع، فما هو التصور الكوندياكي عن فكرة وجود اللّه؟ ـ وهل بامكاننا إمتلاك فكرة عنه؟

يقول: «إننا لا نملك على الإطلاق أي فكرة عن اللامتناهي في الصفات، في حين أن المعاني الكاملة التي نمتلكها عن اللّه لا متناهية».

وبعد أن ينتهي كوندياك من تعريف أفكار الإمتداد والزمان واللّه يبحث عن مصدر أفكارنا الأخلاقية، فيرى أنها تصدر عن الحواس بفعل القانون الطبيعي الذي خلقه اللّه ووضعه فينا قبل الخليقة فأخضعنا له، وجعل مصدره الإرادة، ونحن نتلمس هذا القانون في أنفسنا، ويكفي تأثيره على حاجاتنا ولذاتنا وآلامنا برهاناً يشهد على مقدار احتياجنا لمساعدة اللّه «وفي هذا النطاق تتبلور الأخلاق في القوانين التي تشرع الممنوع والمسموح، وإكتمال الأخلاق بهذه القوانين يكون بمثابة الإرتفاع بالمعارف إلى اللّه مصدر تشريعاتنا وواهبنا جميع القوى للقيام بواجباتنا تجاه خالقنا وحافظنا»(١٨).

---

(16) Ibid P 62.

(17) Ibid P 73.

(18) Ibid P 77.

٣ ـ أهمية الذاكرة في إكتساب المعارف:

تستطيع النفس إكتساب المعارف عن طريق واحد من العمليات إلا وهي الذاكرة التي تشكل مصدر معارفنا، وتكون الأفكار العقلية، ثم يبحث كوندياك عن الأسباب الطبيعية للمحسوسات والذاكرة، فيرى أن النفس ليست في حاجة إلى من ينظم حركتها؛ ذلك أن الأعضاء والحواس تعتاد على الحركة بذاتها، فأنسجة المخ مثلاً تكتسب من خلال مرونتها الحركية الإستجابة المستمرة لنتائج الحركات المختلفة المجددة مثل الأصابع تماماً، كما أن المخ يكتسب الحركة بذاته وبسهوله؛ ومن ثم نستطيع تذكر الموضوع الخاص بالذاكرة(١٩).

أما الانتباه فإنه يبقى في النفس حتى في أثناء غياب الموضوعات، والإدراكات الحسية التي تكون بمثابة مناسبات عرضية، ويقتصر دور التخيل على الحصول على الإحساس بشيء سمعناه إذا ما تخليناه. أما التذكر (الذاكرة) فيقتصر عملها على تذكر الإشارات أو شيء ما من الظروف المحيطة بالإدراكات الحسية، في حين يرتبط الإنتباه بالأفكار الخاصة بالحاجات لأنه لا يجذب غير الأشياء التي تحتاج إليها(٢٠).

وعند سماع الأسماء أو في ظروف معينة، تتيقظ إدراكاتنا الحسية بسبب الترابط الذي يخلقه الإنتباه بين هذه الأشياء، وما ينتج عنها من حاجات؛ وهي من ثم تختلف من فرد لآخر بحسب حاجته، مما يعطي صورة واضحة لحصول المخ على الحركات، وقوة النفس في ربط الأفكار بعضها البعض؛ وذلك لمرونة الأعضاء المختلفة. ويلعب ترابط الأفكار دوراً رئيسياً في قوة أو ضعف نمو الذاكرة، وبالتالي في إزدياد أو قلة عدد الأفكار التي تكون مصدر معارفنا، ولكن كيف تترابط هذه الأفكار بعضها البعض لكي تكون المعرفة؟

يرى كوندياك أننا نستخدم الإشارات لربط الأفكار وترتيبها، وبالتالي تكوين المعرفة. أما إنطباع الموضوعات على الحواس وحدوث المعرفة، فيحدث من ترابط

---

(19) Ibid P 75.

(20) Ibid.

الذاكرة مع عمل المخ، وتلعب مرحلة الشباب دوراً في نمو المعرفة، في حين نضعف الشيخوخة من مرونة أنسجة المخ فتختل الذاكرة وتضعف[21].

ويتوقف نمو الذاكرة وقوتها على ترابط الأفكار داخل المخ، مما يؤدي إلى زيادة أو قلة عدد الأفكار العقلية التي تترابط بواسطة الإشارات فتكون معارفنا، وتنقسم الإشارات gestes إلى ثلاثة أنواع هي:

(أ) إشارات عرضية:

هي نوع غائي من الإشارات تكون الموضوعات التي يستحيل علينا منع أفكارها، وتتعلق بتلك التي ترتبط مع إحدى أفكارنا بظروف خاصة فتذكرنا بها[22].

(ب) إشارات طبيعية:

وهي تلك التي تكون إحساسات اللذة، الخوف، الألم.

ولما كنا عاجزين عن التنبه إلى الفكرة حين نصادف سماعها، فمن ثم نصبح غير قادرين على الذاكرة عن طريق الإشارات العرضية أو الطبيعية، فلا بد إذن من وجود إشارات مساعدة هي ما يسميها كونديياك بالإشارات المرتبة، وهي التي تمثل النوع الثالث.

(جـ) إشارات مرتبة:

هي تلك الإشارات (المنتقاة) التي يختارها الإنسان وتتميز بالفطرة لصدورها عن لغة الحركة التي تسهم في النظام، وتتكون من الأصوات أو الإشارات التي ترتبط بالأفكار التي نكررها. وتأسيساً على ما سبق تكون الأجناس والأنواع والعمليات الناتجة عن ترابط الأفكار مصحوبة بالإشارات بأنواعها المختلفة مع ترابط حركات المخ.

٤ ـ الحرية بين الإرادة، وتحولات الإحساس:

بعد أن يعرض كونديياك للقوى والعمليات العقلية والإرادية التي تحصل للتمثال

(21) Ibid P 76.

(22) Ibid P 77.

يذهب إلى التساؤل عن حرية التصرف؟ أي حرية الفعل؟ وكيف نميز ين الإنسان والحيوان؟

إن كونديياك لم ينوه في دراسته في الإحساسات إلى مفهوم الحرية، فهو لا يرى في الإرادة إلا تحولات للإحساس وما يستتبعه من عدم حرية التصرف، ومن جهة أخرى فنحن نرى أن كونديياك يسهب في تفنيد مالبرانش في مؤلفه «دراسة في المذاهب» لعجزه عن تفسير ما إذا كانت النفس هي المادة التي تستطيع تحديد الإنطباع الذي أعطاه اللّه لها أم لا؟

ورغم أنه لم يكتب صراحة عن فكرة الحرية في مؤلفه «دراسة في الإحساسات» بيد أنه أشار إليها فيما عرضه عن حالة التمثال بعد أن أصبح حراً وأمدته التجربة بوسائل تقليل أو منع حاجاته بعد إختيار فوائدها ومضارها حتى يتسنى له البحث عن موضوعاتها، أو النفور منها[٢٣]، كما أنه يتذكر الأخطاء التي وقع فيها حتى يحدد الكراهية الزائدة، كما يطيع الحركة الأولى من شهواته طاعة عمياء، كما يندم على فقدانه للقيادة الجيدة، ويحس بتبعيته عندما ينظمها طبقاً للمعارف التي اكتسبها واعتاد على استخدامها، كما اعتاد بالتدريج على مقاومة رغباته مما يجنبه الألم ويقلل من سيطرة الشهوات، وهنا يظهر هذا الذي يدين له العقل بإراداته وتجربته.

لقد تحول كونديياك عن هذا الموضوع فتصور أن التمثال يتحدث عن حالته بعد إستخدام حواسه كلها على التوالي ويخبر بالتجربة بقوله: «أنا أجرب، أنا أتروى قبل الفعل، أنا لم أطع شهواتي طاعة عمياء، إنني أقاومها وأسير تبعاً لأفكاري إذن أنا حر، ولقد استخدمت حريتي على أفضل ما يكون واكتسبت أكثر المعارف».

ولكن إذا كان كونديياك قد تحدث عن الحرية في «دراسته » بعد أن عرض لمذهبه في إستخدام الحواس، فهل يعني ذلك أنه تناقض مع نفسه؟ لقد أشار كونديياك إلى أن غرضه الأساسي من تأليف هذا البحث هو بيان مزايا المنهج الذي اتبعه في هذه

---

(23) Ibid P 79.

الدراسة، ومن ثم فإنه يكرر الأفكار الموجودة على مرحلتين[24]، ويشرح ظهور جميع القوى في التمثال على التوالي، وظهور الحرية.

وهكذا فقد تعلم التمثال وأحس باللذة والألم، كما تعلم أن يندم على سلوك ما، وأن يتروى قبل التصميم على فعل شيء، ولهذا فإنه يقارن رغباته المنقسمة بين الوسائل إرضائه والعوائق في التغلب على اللذات الممتعة، ولا يبحث في ذات الوقت عن الموضوع الذي يقدم لذة كثيرة، بل عن آخر حاصل على القليل من الألم، والكثير من اللذة، فضلاً عن مقاومته لرغباته، كما يعرض أحياناً لشهواته، ويفضل من يقاومها قليلاً.

أما الشهوات فتسلبه القدرة على التروي، لكنه يكتفي في كل الحالات الأخرى بالمعارف لیندم ويتروى، وهكذا أصبح حراً فالحرية إذن هي إمكان عمل ما لا يمكن عمله[25].

ويرى كوندياك أنه من غير المعقول أن يجبر التمثال على عمل فعلين متناقضين يريد أو لا يريد، يتنزه أو لا يتنزه، إن الإختيار بين أعماله يؤثر على الحرية، لكن التمثال بالضرورة يريد أو لا يريد يتنزه أو لا يتنزه، إن ممارسة الحرية يفترض المعارف، ونحن نكتسب أدقها.

وفي حين جاء ت إشارة كوندياك إلى الحرية مبهمة في «دراسة في الإحساسات» نجده يؤكد عليها في مؤلفه «دراسة في الحيوان» فيقول «إن حريتنا تتضمن ثلاثة أمور هي: أي معرفة بما يجب أو ما لا يجب عمله، وتعريف الإرادة، ثم إمكان عمل ما نريده».

إن الإدراك والإرادة مصطلحان مجردان ينقسمان إلى التفكير وعمليات النفس، وتمثل قوة العادة عند الحيوان قوتي الإدراك والإرادة، فهي تتأثر مثلنا وهذا هو جوهر الإرادة. لكنها لا تتأمل[26] (لا تفكر بعمق) ومن ثم لا تعرف الإختيار الذي

(24) Ibid P 80.

(25) Ibid P 81.

(26) Ibid P 82.

يأتي محصلة التأمل، وهكذا تقود الحيوان الظروف، في حين تقود الإنسان الأحكام التي يستعد لها، ويتجاوب معها بالرفض، والقبول، والإرادة فهو إذن حر.

والحرية عند كونديياك مركبة تفترض إجتماع الإدراك الذي يحكم الإرادة التي ترغب مثلما تحتار النفس تماماً، ولما كان الإدراك والإرادة من المجردات، فإن عمل النفس ينحصر في الإختيار بين الموضوعات التي ترغبها وتميل إليها من معارفها المكتسبة.

لكن هل بوسع النفس أن تنفذ ما عزمت عليه؟

إن بوسعها ذلك طالما استطاعت الفعل الذي يستثير حركتها أو قوتها، وهي ما نتأثر به جميعاً، فنحن نتنزه لأننا نريد أن نفعل ذلك، ثم نحول تحول هذه الأفعال إلى عادات(٢٧).

ويرى كونديياك أن المعرفة في الحيوان هي الوسيلة التي نحصل بها على أفضل معرفة لنا به، وهذا التشابه هو الذي يسهل لنا معرفتهم بدون النفاذ إلى طبيعتهم الداخلية. فالحيوانات ليست هي الآلات كما قال الديكارتيين(٢٨) لأنهم ينتبهون

---

(27) Ibid P 83.

(٢٨) شاع مفهوم الآلية في القرنين السابع والثامن عشر، فقد تصور ديكارت أن الحيوانات آلات خالية من النفس، ووضع لامتري الإنسان في تصنيف واحد مع الآلة.

وهكذا استند إنكار ديكارت لوجود عقل لدى الحيوان على ثلاث حجج أبرزها في مؤلفه «مقال في المنهج» وهي على النحو التالي:

١ - إفتقار الحيوانات لوجود العقل واللغة، ومن ثم تصبح في مرتبة أقل من المخلوقات العاقلة.

٢ - عجزها عن القيام أفعال مغايرة لما تقوم به على الرغم من وجود قدراتها مما يدل على افتقارها للعقل. أما أفعاله فتنتج مقدماً بفعل الطبيعة التي تحددها، وهنا فإنه يشبه الآلة التي تحسب الوقت، وتتركب من عجلات ولوالب فتعمل بصورة أفضل، وبجهد أكبر منا.

٣ - إن الحيوان لا يستطيع التفكير مثل الإنسان وإلا كانت له نفوس خالدة Descartes , R: Discours de la Methode A. T. Partie 5. P 56 - 59. وفق هذا التصور الآلي أخذ ديكارت في تشريح الحيوانات، واعتبرها آلات معقدة تتكون من لوالب وأنابيب وأجهزة، ورفض فكرة وجود النفوس عند بعضها مثل الإسفنج والمحار، وقد بين لنا في مؤلفة «الخواطر الخاصة» في المجلد العاشر من أعمال ديكارت، مدى إهتمامه بصناعة تماثيل تتحرك آلياً، كما بين في كتابة «مقال في الإنسان»: - «إن =

ويتحركون بإرادتهم ويحصلون على ما هو خاص بهم، ويتحاشوا الرفض، كما تنظم الحواس كل من أفعالهم وملكيتهم، لكننا لا نستطيع منحهم قوى الحس أو نشرح آلية أفعالهم على نحو ما فعل بوفون؛ لأن ذلك يعني أنه إذا أحست الحيوانات فإنها تحس مثلنا.

إن الإنسان يملك أعضاء الجسد التي تحدد طريقه، والنفس التي تقدر على الإحساس، والموضوعات التي تؤثر عليه، كما يجرب اللذة أو الألم، وهو يستطيع تنظيم حركاته، ويقارن الحالات المتتالية، ويلاحظ مرورها من واحدة لأخرى، وينتج الإنطباعات التي تلاحظها نفسه، ويكتشف بالتدريج وبالعلاقة الداخلية بين نفسه، وجسده عادات الحركة، كما يكتسب عادة الحكم في ذات الوقت وتتكون الحاجات نتيجة الأفكار ونتيجة للحركات المتطابقة.

والحيوان مثل الإنسان يسلم بترابط الأفكار السهلة التي تمر بالمعارف وتكون مجموعات أخرى للحاجات[٢٩] فالحيوانات من نفس النوع، والأعضاء من نفس المادة لها نفس الحاجات، ولها نفس الإشباعات وبنفس الوسائل، كما يشتركون فيما يصلون إليه من قواعد عقلية عن طريق عقلهم، إلا أن إشاراتهم الفكرية تتمثل في الألفاظ غير المنطوقة والحركات، وهي تشبهنا في التكوين الخارجي الذي يكون الأفكار والوسائل للفعل المشترك مع الإنسان، فيكتسب الذكاء حين يسمع الأصوات المنطوقة، ويتعلم الكلب إطاعة صوتنا.

وفي حين يصبح الإنسان وحده هو الذي يملك الكلام، تصبح الغريزة بدرجاتها المختلفة هي بداية المعرفة عند الحيوان طبقاً لعدد الحواس والحاجات، وهي

= جسم الإنسان يشبه الآلة فيما يقوم به من عمليات مثل الغذاء، وهضم، اللحوم، وضربات القلب، وحركة الدم في الشرايين، ونمو الأعضاء، وعملية التنفس، والتغذية، والنوم، واستقبال الصوت والضوء والشم والتذوق والحرارة، وصفات الحواس الخارجية، والتخيل، وعملية انطباع الأفكار في الذاكرة، كذلك يصف لنا هذه الآلة في إحساسها بالعواطف، وهكذا يتصور ديكارت وجود هذه الصفات الطبيعية في الآلة التي يشبهها في ترتيب أعضائها بالساعة أو الآلة وقد عبر عن ذلك في مؤلفة «العالم
Descartes, R: **le Monde, traite de l'homme** Oeuvres, A. T. V, XI P 201.

(29) **Traite des Sensations** P 84.

تسدد الطريق أمام التفكير (التأمل)، أو تكون عادة الحرمان من التأمل[٣٠].

والمعرفة الحيوانية لا تلاحظ إلا عدداً قليلاً من الخصائص في الموضوعات، ولا تتضمن إلا المعارف العملية، ولا تشكل المجردات والأفكار العامة.

أما الإنسان فهو الذي يتأمل عاداته، ويملك الإشارات، ويقدر على التجربة والتعميم، ويكتسب وحده المعرفة اللّه، وبمبادىء[٣١] الأخلاق، ويخلق . وحده . العلوم والفنون، ويكون حراً[٣١]، ويستطيع تحويل عاداته لأنه الوحيد الذي يفضل الإشارات الحاصلة على المعرفة بدرجة عالية، وهي ما نسميها العقل[٣٢].

وبذلك تقدر النفس بفضل التجارب على الإحساس والتنظيم.

وبعد فإن الحاجات، القوى، الأفكار، الحركات التي تربط فيما بينها هي التي تكن الأنا، في حين تكون الغريزة المعرفة عند الحيوان، لكن الإنسان قادر على التأمل والحركة، والصعود إلى اللّه ومعرفته، والحصول على مبادىء الأخلاق بفضل قوة عالية ألا وهو العقل، وها هو العقل، وها هو ذا الذي يحدث له طالما ارتبط بالجسد.

وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة هامة، وهي أنه على الرغم من محاولة كوندياك تقويض إيديولوجية الكنيسة الكاثوليكية بيد أن بدايته في سلك اللاهوت، وعمله قسيساً كان له أبلغ الأثر على إحتفاظه الشخصي بالإحترام للدين وخشيته، فقد ظل رغم ظاهر مذهبه، ورغم ما وقع فيه من منزلقات تتعلق بالمثالية الذاتية، وموقفه من الإحساسات، وأفكاره في بعض الأحيان لوجود الدافع الرئيسي للحركة، أو تعتيم علتها، ظل على وفاء خفي وخشية مستترة للاهوت، فنجده يذكر اللّه، ويعتبره علة الأخلاق، وواضع الشريعة. كما يلقي الضوء على فكرة الحرية في مواضع أخرى فيراها متضمنة في الواجب وتعريف الإرادة، وإمكان العمل، وهو إذ يشير إليها

(30) Ibid 84.

(٣١) تزعم بعض الآراء أن فكرة الحرية تبدو غامضة في كتابات كوندياك، مع أنه ذكرها صراحة في بين الإحتمالات المعنوية. لكن الحقيقة أن الحرية قد تنصب على دروب من الإحتمالات المرتبطة بأفعال محسوسة.

(32) Ibid P 85.

هنا إنما يعترف بوجودها، فيظل محتفظاً بموقفه اللاهوتي بين السطور، وكذلك بصلته اللّه، فاعترافه بالحرية والإرادة يؤدي به إلى الجنة أو النار؛ ومن ثم يصبح مقدراً تماماً للمثوبة أو الجزاء. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فنحن نلمح في فكرته عن الحرية فيما يجب أو لا يجب عمله أثراً للفكر الكانتي عن الواجب، كما نلمح في عبارته عن إمكان عمل ما نريده أثراً من موقف كانت في إمكان المعرفة مما يؤكد أثر كانت عليه، وعلى فلسفته التي أطلق عليها إسم فلسفة الظاهرات أو ميتافيزيقا الوضوح والجلاء Phenomenologie على ما سوف نرى فيما بعد.

الفصل الرابع

المنطق

١ ـ اليقين وقوى المعرفة.

٢ ـ التحليل أو منهج الكشف.

٣ ـ ترابط الأفكار والإنطباعات.

٤ ـ اللغة أو المنهج التحليلي.

٥ ـ ميتافيزيقا الحس أو ميتافيزيقا الرمز وفلسفة اللغة.

٦ ـ تعليق وتقييم.

١ ـ اليقين، وقوى المعرفة:

تمثل المعرفة عند كونديياك إحدى قوى النفس الي تساعدنا على تحديد الطريق الواجب اتباعه للكشف عن الحقيقة وعرضها وتجنب الخطأ، ويرى كونديياك أنه لا يوجد في الحقيقة إلا علم بالطبيعة يستحيل تقسيمه؛ لأننا نتناوله ككل واحد، وبالمثل لا يوجد غير منهج واحد نطبقه على جميع العلوم.

أما مصادر اليقين فتنقسم إلى ثلاثة أنواع أو درجات هي: يقين العقل، يقين الإحساس ويقين الفعل[١].

فنحن نحصل على يقين العقل عندما نتيقن من الأعمال بملاحظاتنا الخاصة، أما يقين الإحساس فنحصل عليه من خلال ما نلاحظه في نفوسنا من معرفة خاصة بالظواهر، في حين نحصل على اليقين الثالث من العقل وهو يعتمد على الذاتية. في ضوء ما سبق تصبح لدينا ثلاث وسائل لليقين هي: الإدراك الحسي الخارجي، والشعور، والعقل الذي وضع كونديياك يقينه في حقيقة الذاتية[٢].

والمعرفة عند كونديياك تنقسم إلى قسمين هما: الأفكار البسيطة، والأفكار المركبة.

تمثل الأولى ما تمدنا به الحواس من إدراكات حسية، وهي من ثم منفصلة، وتأتي الثانية إلينا من إجتماع الأفكار البسيطة.

---

(1) **Traite des sensations** P 87.

(2) Ibid P 91.

وفضلاً عن مصادر اليقين ودرجاته يشير كونديناك إلى ثلاثة وسائل مترابطة نحصل بها على أكثر معارفنا وهي:

الوضوح في الإحساسات، والوضوح في العقل الذي نميز به بين النفس، والجسد، والوضوح، والسجد، والوضوح في الفعل الذي يمدنا بوجود الموجودات الخارجية. وفضلاً عن وجود الأفعال، والإحساسات، والإستدلالات، يوجد الحدوس والتماثل لكن الحدوث لا تنطوي على وضوح كاف(٣).

٢ ـ التحليل أو منهج الكشف:

بعد أن عرض كونديناك لليقين في مصادره ودرجاته، وللمعرفة البسيطة والمركبة، يبحث في موضوع التحليل فيعرفه بأنه: الحقيقة أو السر الوحيد للكشف، أو هو منهج الإكتشافات، وسيصبح هذا المنهج فيما بعد هو المنهج الذي طبقه كونديناك على كل أعماله بعد ذلك(٤).

ويعزى الفضل للتحليل في تقديم التعريفات الدقيقة وترتيب الأفكار، ومقارنتها من جميع الجوانب التي يكتشفها؛ فهو منهج المعرفة الوحيد، وغالباً ما يكون مصحوباً بالنقد التركيب، وهو ما كان يبدو عقيماً من وجهة نظر كونديناك.

أما القياس فهو الوسيلة إلى التركيب، وهو يتكون من الإستدلال في صورة جدل، وهو منهج لا فائدة منه. والتركيب منهج معتم يبدأ بما يجب أن ينتهي به(٥).

ويرى كونديناك إننا نعمل اليوم على التوفيق بين طريقتي التحليل، والتركيب ونسير باتحادهما قدماً نحو الحقيقة.

فالتحليل يركب أو يحلل أفكارنا فنكتشف بمقارنتها ما ينتج عنها من نتائج وأفكار جديدة، فلو أننا أردنا معرفة باطن ما هو ظاهر فسوف نوضح أو نحلل أو نرتب بنظام كل أجزاءه أمامنا، ونفحص طريقة صنع كل واحد منها بمفرده، وكيف

---

(3) Ibid.

(4) Ibid P 91.

(5) Ibid P 94.

يؤثر كل منها على الآخر، فنحن في التحليل والتركيب نحاول الوصول إلى النتائج بين الأشياء مثل من يريد معرفة الآلة فيفصل كل جزء من أجزاءها ويحاول دراسته بدقة[٦]، ثم يتصور كمال هذه الآلة لأنه يحلل ويركب، وفي ضوء ما سبق يكون التحليل عند كوندياك هو منهج تحليل وإعادة تركيب فمثلاً يطلعنا تحليل الماء على أنه مكون من عنصري الأوكسجين والهيدروچين[٧] وعند إعادة تركيبه يتكون الماء.

يقول مين دي بيران تحت إسم التحليل يكون التركيب الحقيقي، وهكذا يرى كوندياك أن التحليل هو المنهج الوحيد والمفضل عنده، إستخدمه في سائر العلوم الجزئية، وفي الرياضيات، كما طبقه في الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة، وكذلك في قواعد اللغة، والإقتصاد، والسياسة، وفي التاريخ، والفيزياء ثم انتهى منه إلى عرض موضوع هام آخر هو موضوع الترابط.

٣ ـ ترابط الأفكار، والإنطباعات:

يخلص كوندياك من عرض موضوعي اليقين والتحليل وصلتهما بالمنطق والمعرفة إلى عرض موضوع ترابط الأفكار الذي يعده السر الوحيد للتحليل بل أول إكتشاف، وهو يختلف عن تداعي المعاني، ويخضع لقوانين واحدة في سائر اللغات، ولا يختلف إلا في ترجمة الإشارات المختلفة[٨].

وينتج ترابط الأفكار من الإنطباعات المتتالية على الإنسان، مما يسمح بتفسير قوى النفس مثل التحليل، والتأمل، والذاكرة، كما يكون علة لها وللإنتباه.

ويمثل ترابط الأفكار قوة في الشخص الذي يبلغ سناً معينة من النضج والعقل والقدرة على الإستدلال، وهو قوة تحفظ وجودنا، وخصائص نفوسنا، كما أنه مبدأ لفن التفكير والكتابة يُخلق بفضله أعظم كاتب، وعالم وفيلسوف. وبفضل الترابط نحصل على الأشياء، فنحن لا نحصل على شيء ما لم يكن الترابط كبيراً؛ لأنه

(6) Ibid P 94.
(7) Ibid P 96.
(8) Ibid P 101.

يساعد على سهولة التحليل. ولكن كيف تترابط الأفكار في ظل قوى وحاجات النفس؟

الترابط يأتي عن طريق الحاجات التي يخلقها العقل، وهذه الحاجات ترتبط مع إدراكات الحاجات التي ترتبط فيما بينها[9]، يقول كونديياك: «ونحن نعلم أن مجموعة الأفكار الجوهرية تتداعى طبقاً لترابطها الكبير نتيجة إحساسات اللذة والألم[10]».

٤ ـ اللغة أو المنهج التحليلي:

بعد أن يعرض كونديياك لليقين والتحليل وترابط الأفكار يشير إلى موضوع اللغة باعتباره من الموضوعات الهامة في المنطق، وانطلاقاً من إيمانه بأن اللغات تمثل المناهج التحليلية، ويأتي موضوع لغة الحركة Langue de Mouvement في مقدمة الموضوعات التي يعرض لها. فما هو معناها؟

إن لغة الحركة تعنى العناصر المكونة للأعضاء التي منحها اللّه خالق الطبيعة وهي فطرية وسابقة على الأفكار[11].

وقد لاحظنا أن تطور أفكارنا ونموها وكذلك ملكاتنا لا يتم إلا بواسطة رموز لا يمكنه الإستغناء عنها، كما لاحظنا أن طريقتنا في التفكير لا يمكن تصحيحها إلا بتصحيح اللغة وأن كل الفن يتلخص في إجادة لغة كل علم.

وقد أثبتنا أن اللغات الأولى في أول نشأتها قد أجيد صياغتها، لأن الميتافيزيقا التي أشرفت على وجودها لم تكن علماً مثلما هي اليوم، وإنما غريزة منحتها الطبيعة لنا.

لقد خلقنا اللّه وكوننا ضمن مجموعة لكي يحفظ وجودنا، ووضع تكويننا الخارجي وحدده لكي يشير ويقدم كل ما يمر بالنفس، كما يحدد إحساساتنا

---

(9) Ibid P 108.

(10) Ibid.

(11) Ibid.

وأحكامنا، ونحن عندما نتحدث إنما نتحدث بلغة الحركة التي نحسها، كما نحتاج السمع كذلك كي نستقبل العون من أمثالنا، ونلاحظ حركاتهم وأفعالهم وخصائصهم على الدوام ثم نكرر هذه الحركات(١٢).

على هذا النحو تصبح لغة الحركة بالنسبة لنا هي لغة التحليل؛ فهي تحلل أفعالنا التي تكون لوحة فكرنا، كما تحلل فكرنا ذاته، كما تحلل فكرنا ذاته بواسطة الإشارات الأولية.

يقول كوندياك: «لغة الحركة هي ما ترجع إليها جميع أفكارنا لكن الإنسان يسد الطريق أمام الحركة أو الإشارة، ويستبدلها بلغة الألفاظ ويتكلم بالصوت فحسب قبل أن يتروى»(١٣) وهكذا يرى كوندياك أن اللغات تبدأ قبل الشروع في الفعل، وتصبح بعد ذلك المنهج التحليلي الذي يخدم المعرفة تماماً مثل لغة الإشارات «ولا شك في أن اللغة هي وسيلتنا إلى التغير، وهي منهج التحليل الذي يعبر عن حاجتنا الأولية والضرورية؛ فهي تساعد على تقدم العلوم، وهي الوسيلة الأولى للعلم الكامل. والتحليل إذن هو المنهج الحقيقي الوحيد الذي يعمل على ترابط الأفكار، وإفتراض

---

(12) Ibid P 105.

(13) Ibid P 105.

• تعد إشارة كونديباك إلى أهمية اللغة رجوعاً منه إلى جون لوك واسيمداد من أفكاره باعتباره المنبع الأول لفلسفة كونديباك، فقد رأى الأخير أن دراسة اللغة تؤيد رد المعرفة إلى الإحساس فاللغة هبة زود اللّه الإنسان بها، وهما شيء مصنوع بالرغم من توارث الناس لها، ومع ذلك فهي اختيارية لعدم وجود حيلة ضرورية من أي لفظ وما يشير إليه من أفكار، واللغة ما هي إلا علامات حسية معينة ترمز أو تشير إلى الأفكار الموجودة في الذهن، ومن ثم تصبح الأفكار التي تشير إليها هي الدلالة الحقيقية المباشرة لها.

وقد ساد إعتقاد قديم عن معنى «الكلمة» يحدد دورها فيما تشير إليه فحسب فإذا قلنا كوب فهذا يعني أنها تشير إلى شيء خارجي موجود في الواقع هو الكوب، وجاء لوك وطور هذا الإعتقاد مشيراً إلى أن الكلمة تشير إلى الفكرة الموجودة في الذهن عن الشيء والوقعي التي تشير إليه، وهكذا أصبحت الكلمات لا تشير في دلالتها المباشرة الأولية إلا إلى الأفكار الموجودة في ذهن قائلها، وهكذا يرتبط وضوح الكلمة بوضوح الفكرة التي ترمز إليها.

Locke - John: **AN Essay Concerning Human understanding** V, 2 Book II ch X (of the obuse of worols) P. P 140 - 147 by, Alexander campell fraser Dover publication, New York 1959.

الكلمات التي تحدد، وتقارن، وتربط الأفكار»[١٤].

والخلاصة فقد كان التحليل هو منهج كوندياك الذي أوصى بتطبيقه قبل دراسة الظواهر، وأطلق عليه إسم منهج التحليل والتركيب[١٥]، وأشار إلى أهمية ترابط الأفكار (المعاني)، كما درس نتائج الفكر واللغة بدقة، وطبق منهجه في مجالات مختلفة مثل دراسة التاريخ والإقتصاد السياسي، وقواعد اللغة، كما حاول تطبيقه في مجال علم النفس، وترتيب الظواهر. ونجح وما زال معمولاً به حتى الآن.

٥ ـ ميتافيزيقا الحس أو ميتافيزيقا الرمز وفلسفة اللغة:

عندما نبحث عن ميتافيزيقا الحس عند كوندياك هل يجدر بنا أن نبدأ من المنطق أو من الميتافيزيقا؟ هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع.

إن كوندياك يبحث في المنطق، في التحليل، كما يذكر أهمية اللغة والرمز فما هي الصلة إذن بين ميتافيزيقاه الحسية، وميتافيزيقا الرمز وفلسفة اللغة من جهة أخرى؟

لقد أثبت الباحثون والمفكرون في الفلسفة الحسية لكوندياك أن كتاب المنطق قد وضع اللغة الأساسية لكتاب «المقال»، مما يدل على سبق المنطق وأهميته في بناء المعرفة فكل من قاعدتي «الإقتراحات المشابهة» «والقاعدة التحليلية» تفترضان أن نمو المعرفة والتطور التدريجي للفكر لا يتم إلا بتعديل وتركيب مادة كانت تقبل التعديل في الأصل. فهذه هي الإحساسات مادة أولى، يتولد عنها عند تحويلها وتركيبها وضمها إلى غيرها جميع المعارف.

إن فكرة التعارض بين المادة، وطرق عملها هي المحور الرئيسي الذي يدور حوله كتاب «المقال، فالإحساسات وعمليات النفس هي المادة الأساسية لجميع معارفنا لأنها تتفاعل بالتفكير من خلال البحث في تركيبات العلاقات والصلات التي بداخلها»[١٦]، وهكذا نصل إلى أن عمليات الإدراك ليست إلا الإحساسات نفسها

---

(14) **Traite des sensations** P 107.

(15) Ibid P 131.

(16) Condillac, E. B: **de l'Art de Raisonner,** Bloud - Paris 1749 P 32.

التي تتحول إلى إنتباه ومقارنة وحكم وتفكير.

من هنا يمكننا القول بأن هذه المادة الأولى الخرساء، هي نواة متواجدة تطرأ عليها تعديلات ثانوية، كما تدخل في تركيبات وعلاقات وصلات، ومن ثم تتحول هذه الميتافيزيقا الحسية Metaphysique Sensualiste إلى ميتافيزيقا الرمز، Metaphysique du signe وفلسفة اللغة، Philosophie du langage ، وعلى هذا النحو تبرز لنا فلسفة كوندياك من خلال ميتافيزيقا الرمز وفلسفة اللغة في رؤية جديدة مستمدة من البعد الخفي لنصوصه الظاهرة التي تركز على الحس.

وإذا أردنا أن نجد حلولاً للأمور المتعارضة التي تتكون أو تطرأ يجب أن نصل إلى المنطق والتماثل الذي ينمي الحسية ويطورها في شكل رموز، فالحاسة تنمي لا لكونها عنصراً أولياً بسيطاً فحسب، وإنما لكونها بذرة صالحة للإنبات، وبروز التشبيه المجازي البيولوجي والحيوي أمر متعارف عليه عند كوندياك. ففي مقدمة كتابه «فن التفكير»[١٧] نجده يدرس ويطور ويزيد في الجملة التي تعد نواة الكتاب: «إن بذور فن التفكير في إحساساتنا»[٢] وتطور الجملة وتوسيعها هو وصف تماثلي لنمو الفكر يشبه وصف الحيوان، ولتفسير كتابه «المقال» يفسر لنا كوندياك نظرية في الرموز واللغة كنظام ينمي البذرة أو النبتة الأساسية موضوع الجزء الأول في كتابه وهو يقول : «ظننت أن نظرية اللغة ستشغل حيزاً كبيراً في كتابي هذا لأنها من جهة لا يمكن النظر إليها وتناولها بطريقة جديدة وأكثر اتساعاً، ومن جهة أخرى لأنني مقتنع تماماً أن استعمال الرموز هو المبدأ الذي تنمو وفقه نبتات، أفكارنا كلها»[١٨].

والتعارض بين النبتة وتطورها يعني ذلك الذي يوجد بين الشكل والمضمون، ونعني بالأول طريق العمل، أما الثاني فنعني به المادة، ويلعب مبدأ التماثل أو التحليل التماثلي دوراً رئيسياً في ضمان المرور والإتحاد والقوة بين شقي هذه المعارضة. من هنا يجب أن يكون التسائل حول هذا التماثل؟[١٩].

---

(17) **De l'art de penser** lebzig 1748.

(18) **«Le germe de l'art de penser est dans nos sensations».**

(19) Condillac: **Essai** P 103.

ولو كان التعبير المجازي مبنياً على مفهوم التماثل فنحن لا نضيف شيئاً عندما نقول أن النبتة مثلاً تعد تعبيراً مجازياً. ولمزيد من التوضيح يجب النظر إلى علم العروض والنظم وفلسفة النظم الخاصة بكونديك.

تعليق وتقييم:

لقد انصب المنطق عند كونديك في ضوء المذهب فتأسس على إفتراض أن المعرفة إنما تقوم أولاً على الإحساس، وعلى إدراك المعطيات الحسية فأي معرفة إنما تنصب منذ البداية على وحدة المحسوسات، أي على المعرفة الجزئية المحسوسة، فالفيلسوف الحسي يبدأ معرفته من الوقائع الجزئية أي من الجزئي لكي ينتهي إلى تفسير المركب الداخلي وإلقاء ضوء على تجميع أجزائه وترابطها فليس كونديك سوى واحد من هؤلاء الفلاسفة الذين يحاولون تفسير الوجود من الجزئي المحسوس إلى المركب المحسوس، وقد حمل كونديك هذه الرسالة مؤمناً بالإحساس المنطقي لمنطق أرسطو القياسي، ومنطق بور . رويال فنشأ المنطق في ظل موقفه من الحسي والمحسوسي.

لقد أبرز كونديك في كتابه المنطق العديد من الموضوعات الهامة لكن أكثرها وضوحاً كان ذلك المتعلق «بالتماثل»، analogie والإقتراح المشابه (المماثل) la proposition identique ، وتاريخ العلم L'histoire de le science وهو يشرح فيه كيفية التماثل مع أخذ مبدأ إختلاف الدرجات في الإعتبار (يجب أن نميز في التشابه بين الدرجات المختلفة)، كما يشرح كيف يستلزم الأمر ضم هذا المبدأ إلى مبدأ إقتصاد القوة والحيوية le principe economique de force vivacite وكمية الصلات (تنوع الصلات بين الأفكار طبقاً لنوعية التراكيب وتنوعها، وأستطيع تبعاً لذلك تحيل تركيبة تعظم فيها الصلة وتكبر إلى أقصى درجاتها. فإذا لاحظت في شيء جانباً على علاقة بالأفكار التي أبحث عنها فسوف أكتشف كل شيء[٢٠].

وهكذا يمكن أن يفهم في ضوء فلسفة ومنطق كونديك أن التركيبي

---

(20) Condillac La Logique P 283.

element taxinomiques طاقة، وأن عناصر علم قوانين التصنيف Combinatoire تعد طاقة مجددة. ويفترض التشابه (والأمر هنا متعلق بالثورة الثنائية للأرض) أن النتائج المتشابهة لها نفس الأسباب، وهذا الفرض supposition يؤكده تماثلات وتشابهات وملاحظات أخرى مما يجعل من الصعب التشكيك فيها «وعلى هذا النحو كان يفعل كبار الفلاسفة فإذا ما أردنا محاكاتهم في طريقة تفكيرهم فإن دراسة الإكتشافات التي تمت بدءاً من جاليليو حتى نيوتن تعد من أفضل السبل لذلك» la logique ويذهب كونديك في مبحثه في المنطق إلى أن الطبيعة هي المعلم الأول لنا فقد راقبناها ولاحظناها وتعلمنا منها التحليل. وبنفس هذا المنهج درسنا أنفسنا، وبعد العديد من الأراء توصلنا إلى أن أفكارنا وملكاتنا ليست إلا إحساسات قد أخذت أشكالاً مختلفة مما أكد، لنا نشأة هذه الأفكار وخروجها من بعضها البعض.

وهكذا فقد انصب إهتمام كونديك على دراسة المنطق (منطق بور - رويال) بشكل كبير، كما جاهد في سبيل تقدم النظريات اللغوية الحديثة[٢١].

ولقد استطاع كونديك وهو يدرس العقل الإنساني أن يثبت صحة بعض التعريفات الأساسية مثل الإنتباه، والحكم، والإستدلال فأخضعها للتحليل، واستخدم المنطق لتحديد نظام خاص منتقلاً من إفتراض إلى آخر حتى انتهى به الأمر إلى ما هو أكثر تعقيداً.

يقول لوك عن كونديك: «لقد استطاع الأخير أن ينهج وسائل خاصة للتحليل فقسم العقل إلى أجزاء متنوعة مثل قطع الآلة، ومن ثم فعليك لكي تعرف هذه الآلة أن تعرف أجزاءها وتركيباتها، وتحديد إتجاه حركتها»[٢٢].

ومن جهة أخرى فقد رأى كونديك أن عقل الإنسان يعمل في ضوء مرحلتين: أولهما هي الفهم، وثانيتهما هي معرفة حدود قوى العقل الإنساني، وهو يستخدم لذلك الأمر القياس عن طرق التحليلات الخاصة بالرياضيات حيث تساعد جميع هذه العمليات على فهم الإنتباه والإحساسات التي تخضع للتحليلات المناسبة، ويشبه

(21) **Petit Larousse,** Robert 2, Saint Germain. Paris 1975 P 448.

(22) Locke, John. An Essay Concerning Human understanding V. II, P. P. 11, 18.

ذلك الإنتقال من الشكل البسيط إلى الأفكار المنطقية، وقد استطاع كوندياك أن يؤمن إطار الفهم الصحيح لطبيعة، وحدود العقل البشري فاستخدم اللغة بشكل أساسي في فلسفته، بعد أن رأى أنها بشكلها وعناصرها البسيطة تساعد على إكتمال إدراك الفكر الإنساني، وهذه هي الوسيلة الرئيسية التي تعتمد في حد ذاتها على إطار اللغة، وتفهمها بواسطة العقل الذي يمكن أن يدرك الأشياء من خلال أسلوب محدد معتمداً على التجارب المسبقة وهذا منحى فلسفة كوندياك في اللغة، فقد كان يسعى لتشكيل لغة التفاهم.

وفضلاً عن ذلك فقد استفاد كذلك من التحليل عند ديكارت، عندما استخدم التحليل من البسيط إلى المعقد، ومن الجزء إلى الكل، واعتبر التحليل هو الغاية الرئيسية لنجاح الأفكار، وتقدم المعرفة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أمر هام برز من خلال ميتافيزيقا كوندياك فقد تكشفت فلسفته عن جمع بين الضرورة المنشأة exigence generative والضرورة المركبة exigence combinatoire لكن ذلك يبدو في ظاهره وكأنه يحدث إخلالاً أو نقصاً في المذهب، كما يفتح باب أساطير مبحث العلوم، لكن هذا المظهر الذي يبدو من فكر كوندياك لا يستلفت سوى نظر هؤلاء الفلاسفة الذين يرفضون التفكير في مثل هذه الضرورات ولا يقرونها إلا على سبيل الإستثناء. ومن جهة أخرى فإن مفهوم أسطورة مبحث العلوم لا يعنى هذا المفهوم السلبي. فما هو إذن وضع جميع أساطير مبحث العلوم في تاريخ العلم؟

إن هذه الأساطير لا تتمسك بالضرورتين، وبشكل جدلي فإنها تعارض ميتافيزيقا الحساب calcul والتكون genese وهنا يبرز لنا تساؤل هام وهو ما هي الشروط التي يجد النص بواسطتها ـ من خلال ما سبق وفي حدود محاوره المعروفة ـ موافقاً وملائماً لفورات التقدم العلمي (علم الأحياء، والهندسة الوراثية وعلم اللغويات، وعلم التحليل النفسي على سبيل المثال) علماً بأن كاتبه، ووقت نشره وظهوره ليسوا معاصرين؟ إن ما يفصل نص عن كاتبه ووقت ظهوره هي تلك الضرورة وذلك الإلتزام القوي بمبحث علوم أسطوري mythique episteme.

الفصل الخامس

الميتافيزيقا

١ ـ كوندياك ميتافيزيقيا

٢ ـ ميتافيزيقا كوندياك ومكانتها من المذاهب الحديثة

(أ) النفس

(ب) العالم

(جـ) الله

١ ـ كوندياك ميتافيزيقيا:

هاجم كوندياك الأنطولوجيا ontologie هجوماً مريراً واعتبرها عبثاً لجمعها بين الأفكار المجردة كالوجود والجواهر والمبادىء والعلل والعلاقات واهتمامها بما وراء الظواهر، لكنه أشار في ذات الوقت إلى الميتافيزيقا الخاصة، وعلم النفس والكوزمولوجيا والألوهية[١].

وقد اتفق كوندياك والإتجاه الدجماطيقي الذي أخفى الكائنات، والجواهر والعلل وراء الظواهر فانتهج منهج أتباعه فتصور أن طبيعة الموجودات تظل دائماً مجهولة لنا فلا نعرف جواهر الأشياء أو النفوس أو اللّه إن العقل وحده هو الذي يعرف الأشياء، كما هي كائنة ويستطيع أن يؤكد وجود الموجودات المادية ووجود النفس واللّه[٢]، ومن ثم فإنه يخالف الماديين والمثاليين، والألوهيين، كما يختلف عن الوضعيين الذين يدرسون العلاقات بين الظواهر[٣].

ولكن لما كان كوندياك ليس مادياً أو مثالياً أو وضعياً أو من أتباع الألوهية فما هو موقفه من الميتافيزيقا في ضوء تصوره عنها؟ إن كوندياك في ضوء موقفه يندرج ضمن قائمة الميتافيزيقيين فهو لم يقتصر على تأكيد وجود النفس، واللّه، والعالم، لكنه أشار إلى وجود النفس والأجسام، كما سعى إلى معرفة علاقة اللّه بهم[٤] وقد جاءت

(1) **Traite des sensations** P 108.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid P 109.

آراؤه متفقة في هذا الصدد مع آراء الميتافيزيقيين عن طبيعة النفس والأجسام والله.

وفي سبيل تعضيد آرائه الميتافيزيقية ينتهج كوندياك المنهج النسبي، وهو المنهج الذي استخدمه الوضعيون في معرفة الظواهر فحسب.

٢ ـ ميتافيزيقا كوندياك ومكانتها من المذاهب الحديثة:

في ضوء عرض فلسفة كوندياك، ومن خلال تفسير قوى التمثال العقلية والإرادية، وحريته والتمييز بين الإنسان، والحيوان، والصلة بين النفس، والجسد نتساءل عن المكانة التي تحتلها هذه الفلسفة الطريفة من تاريخ المذاهب الفلسفية(٥)؟ خاصة في ضوء تفسير المذاهب للصلة بين النفس والجسد، فهل كان كوندياك فينومنولوجياً يسلم بخدمة المادة للفكر؟ هل كان مادياً يميز المادة بصفة مطلقة عن الجسد؟ هل كان روحياً، أم وضعياً؟؟

ـ وكما اشتمل المنطق عنده على أربعة مباحث هي اليقين، والتحليل، وترابط الأفكار، واللغة، فقد اشتملت الميتافيزيقا عنده على ثلاثة أقسام هي النفس، والعالم المادي والله.

(أ) النفس:

يعرض كوندياك في بحثه في طبيعة النفس آراء أربعة مذاهب هي المذهب المادي، والفينومنولوجي، والوضعي، والروحي، فالأول هو الذي يجعل الظواهر النفسية تتجه للجوهر الجسماني، أما المذهب الثاني فينكر وجود جوهر مادي أو روحي يكون علة لهذه الظواهر النفسية، في حين اقتصر الوضعيون على دراسة هذه الظواهر فحسب دون الإشارة إلى وجود جواهر روحية أو مادية، أما الروحانيون فقد أشاروا إلى وجود جوهر مغاير للجسد قائم بذاته بسيط غير متجزئي. ترجع إليه جميع الظواهر النفسية.

في ضوء ما سبق هل يمكن اعتبار كوندياك فينومنولوجياً عندما قال: أن الفكر

(5) Ibid.

الأساسي ليس هو الناتج من تحولات النفس، بل القادر على جميع أنواع التحولات[٦].

هل يمكن أن يكون وضعياً عندما يقول: «أننا لا نستطيع فهم طبيعة وجودنا لعجزنا عن النفاذ إلى طبيعة الجواهر لا من خلال الإحساس، ولا من خلال التجربة»[٧].

إن منطوق مذهبه يتجه به لأن يكون مادياً؛ بيد أنه يشير إلى الروحية عندما يدحض الإنتقادات التي تضعه في مصاف الماديين[٨].

ولكن كيف يصبح كونديياك روحياً؟! والروحية تمثل لاتباعها مبدأ للفكر، فالنفس معروفة من خلال الشعور ككائن مميز عن الجسد، كما تمثل قوة بسيطة، فعالة، وحرة، وخالدة.

ولكن ألا يصبح كونديياك أقل جرأة عندما يقترب من هذا المذهب الروحي، إن النفس عنده هي الجوهر الذي يحس، وهي مغايرة للجسد، كما يعدها الإيمان بحياة أخرى، ويثبت العقل أبديتها لقدرتها على الفعل الحسن والسيء، وأنها لا تتلقى في هذه الحياة ما يتناسب مع أعمالها من ثواب أو عقاب[٩] كما أنها تحتاج الجسد لتحصل على الثواب والعقاب عن فضائلها ورذائلها، كما ندرك أن لها إدراكات حسية تقوم باختيار شيء ما عندما ينطبع على الحواس، كما نحس أنها تخلق فينا مبدأ أفعالنا، وتوجد فينا فكرة القوة.

على هذا النحو تصور كونديياك النفس، نراه يميز منذ البداية بينها، وبين الجسد، وهو يختلف عن لوك الذي يلقي بمسئولية المعرفة على ما يمنحه الله للتفكير

---

(6) Ibid P 111.
(7) Ibid.
(8) Ibid.
(9) Ibid P 113.

من موضوعات معينة، كما يؤكد بطلان الإستدلال القائم على الجهل بماهية وطبيعة المادة[١٠].

إن الجسد عنده علة عرضية لاحساسات النفس، فهي تتحد به، وتملك الشعور بذاتها، ومع ذلك فحين تستقل عنه يكون لا علم لها، مع أن النفس المفارقة له وجدت وشعرت بذاتها قبل أن تكون في الجسد[١١].

وهذا يعني أن الشعور والإحساس مرتبط بالجسد، فالنفس التي تشعر الآن تحصل على شعورها لوجودها مع الجسد؛ ومن ثم فنحن لا ندرك بدون نفوسنا لأننا ندركها في أجسادنا، ونشعر بإدركاتها الحسية.

كل ما سبق هو كل ما يمكن معرفته عن النفس؛ ولكننا مع ذلك نعجز عن معرفة طبيعتها، أو ما تفعله عندما تملك الإدراكات الحسية، أو معرفة قدرتنا على الإدراك كذلك لأنها تظل قوة مجهولة، ففكرتي القوى والحركة معروفتين لدينا لكننا عاجزون تماماً من تحديدهما أو معرفة علة حركة الجسم، وإحساس النفس. وهكذا تظل ماهية وطبيعة النفس مجهولة لنا شأنها شأن بقية الموجودات الأخرى فنحن عاجزون عن إدراكها لا بطريق الحواس، ولا التجربة لأنها لا تعرف إلا بواسطة قوة روحية عالية، وعقل متعالي يقدر على معرفة الأشياء[١٢].

يقول كونديك: «إننا نبرهن بقوة على روحانية النفس، بيد أننا نعجز عن تحديد ماهيتها وطبيعتها، فأبحاثنا تشير لنا بحالتنا الحاضرة وتبين لنا عجز الإنسان عن معرفة ما كان يعرفه قبل حصول الخطيئة. وهبوطه إلى عالمنا الأرضي، وقد استتبع ذلك ضعف ونقص معرفتنا[١٣].

إن الإنسان يحس بذاته حينما يحس بالإحساس الحاضر، ويتذكر الإحساسات الماضية التي تصبح بمثابة إحساسات متحولة، وتصبح الأنا بالنسبة له

---

(10) Ibid P 113.

(11) Ibid P 114.

(12) Ibid P 115.

(13) Ibid P 116.

مثل الأنا بالنسبة للتمثال: هي مجموعة من الإحساسات التي نختبرها، ومنها من تعمل الذاكرة على استدعائه وتقدمه، كما يبدو لها، لا كما يبدو في الواقع، وتظهر مجموعة هذه الإحساسات من مناسبة تطبع هذه الأشياء على الأعضاء من خلال العالم الخارجي[14] والنفس عند كوندياك خالدة لأنها خلقية، وأنها لا تحصل في الحياة الدنيا على ما يناسب أفعالها من ثواب وعقاب[15].

(ب) العالم:

بعد أن يعرض كوندياك لتصور النفس الإنسانية يشير إلى فكرته عن العالم المادي فيعرض لموضوع النفس والجسد؛ يقول عن الجسد: إنه جوهر ممتد، والإمتداد هو الخاصية التي تميزه وحده، ولا تنطبق على الأشياء الأخرى[16].

ولقد انفصل كوندياك عن الفينومنولوچين عندما أثبت وجود الإمتداد كموضوع للخصائص الجسمية، والإمتداد هو الإسم الذي يعطي الوجود للأشياء التي نعرفها، ولا نملك عنها فكرة مطلقة، وبهذا التأكيد ينفصل كوندياك عن الفينومنولوجين[17].

أما النفس فهي لا تحكم ولا تنفعل، لا ترغب، ولا تريد إلا لأنها تملك الإحساسات التي تصبح خاصية للنفس، وجميع القوى الأخرى ما هي إلا تحولات. وهكذا تصبح النفس هي الجوهر الذي يحس[3] كما يصبح الإحساس والإمتداد خاصيتين متناقضتين[18] لكي نؤمن بأن جوهري النفس والجسد مختلفان بصفة مطلقة، ونحن نلمح في هذا التمييز أثراً للفكر الديكارتي الذي اتجه إلى الفصل بين جوهري النفس والجسد.

ألسنا نرى بعد ذلك أن كوندياك يقترب من الوضعيين حين لا يجد العلم

---

(14) Ibid 117.
(15) Ibid.
(16) Ibid P 117.
(17) Ibid.
(18) Ibid.

الثابت إلا في الظواهر وعلاقاتها، ومع ذلك فهو يذهب مع الميتافيزيقيين إلى وجود الجواهر ويؤمن بها دون أن ينفذ إلى ماهياتها، كما يستطيع الحكم باختلافها المطلق من خلال ما يعرفه عنها من خصائص معلومة. ومن جهة أخرى يظهر أثر فكر لوك واضحاً خاصة فيما يتعلق بإيمان كوندياك بالجواهر دون النفاذ إلى ماهيتها، وكذلك في حكمه عليها في ضوء ما يعرفه عنها عن خصائص[١٩] وقد انتقل كوندياك متدرجاً من معرفة النفس إلى معرفة العالم، ومنه إلى معرفة اللّه، وكان بذلك يحذو حذو ديكارت في خطواته لإثباته وجود نفسه والعالم واللّه. فما هو تصوره إذن عن فكرة وجود اللّه؟

(جـ) اللّه:

تعد الميتافيزيقا عند كوندياك هي السبيل الوحيدة إلى معرفة اللّه وطبيعته عن طريق العقل.

وهو يرفض وجود الأفكار الفطرية لتفسير إيمان الناس باللّه، لأنه لو سأل شاب أبكم في الثالثة والعشرين من عمره عن فكرة الألوهية فسوف لا نجد لديه فكرة عن اللّه، ومن ثم فنحن لا نستطيع معرفة طبيعة اللّه[٢٠].

كيف إذن نكتسب المعرفة باللّه؟

إن هذه المعرفة لن تأتينا إلا إذا أقصينا البراهين الديكارتية القائمة على فكرة الكمال، واللامتناهي، وأخذنا بدليل العلة الفاعلية (السبب الكافي)، والعلة الغائية، وهي أدلة لم يعتقد ديكارت في وجوبها، وإن كان كوندياك مع ذلك قد اعتقد مثلما اعتقد ديكارت في وجود اللّه كحقيقة مؤكدة واعتقد في أهمية العقل.

وفكرة الألوهية معقدة تنطوي على عدد معين من الأفكار الجزئية، ولا نستطيع تكوين فكرة عنها، أو نبرهن عليها إلا بطريق الأبحاث المتطورة وتأملات النفس، فنكتسب فكرة مركبة جوهرية نستطيع بفضلها البرهنة على وجود اللّه بدون إعتراض

---

(19) Ibid P 121.

(20) Ibid P 121.

الملحدين ودعواهم بأننا نبرهن بمقتضى أفكار خيالية.

ويرى كوندياك أن المخلوقات ترتبط بعلة أولى تسببت في وجودها وحفظها في كل لحظة، فماذا عن إرتباط العلة بالمعلول في مسألة الألوهية؟ يجيب كوندياك على ذلك: بأن الإنسان لا يشك في إرتباطه بالعلل التي تؤثر في الحال على وجوده(٢١).

ويقول كذلك أن لكل موجود علة تحدثه، ومحال أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية فلا بد أن نقف عند سبب أول، أو علة أولى للموجودات وهذه العلة الأولى هي المبدأ الأول لجميع الموجودات، وعلى هذا النحو فنحن نصل إلى وجود اللّه، أو العلة الأولى عن طريق وساطة العلل الثانية(٢٢).

ويسأل كوندياك عن بعض صفات اللّه فيقول هل هو متخيل، عاقل، حر، فيجيب بأنه لا يعرف التخيل لأنه لكليته يتضمن في ماهيته، وهو لا يستطيع التخيل لاختلاف مصدر أفكاره عن تلك التي لدينا، وهو في غير حاجة إلى الإشارات، وليس لديه ذاكرة؛ لأنه حاضر دائماً، ويرى جميع الموجودات ككل، ويرى الطبيعة، ويعرف خصائص الظواهر، وما سوف يستتبعها من نتائج تتعلق بالإنسان الكائن المحدود. أما عن صفة العقل فإن اللّه عاقل؛ ودليل ذلك هو نظام وترتيب الموجودات من الضرورية إلى الثانوية في نظام دائم بحيث لا يختل نظامه وإلا حلت الفوضى في عمله(٢٣).

وفضلاً عن حضور اللّه الكلي ومعقوليته فهو حر. كذلك، ولما كانت الحرية تغلق الطريق أمام الإرادة، وإمكان الفعل والسلوك والتريث، وكنا نعترف للّه بالقدرة

---

(21) Ibid P 123.

(22) Ibid.

(٢٣) يتفق مضمون هذا النص الكوندياكي مع نص لمالبرانش يتحدث فيه عن نظام العالم، وقدرة اللّه على التنظيم بقوله: «لقد خلق اللّه نظاماً عجيباً قائماً على الكمال، والجمال، والدقة، لكن خللاً بسيطاً يقع في هذا النظام يمكن أن يغيره فمجرد نمو نبت صغير عى الأرض في جهة اليمين بدلاً من السيار، أو نموه بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شيء في الكون».

Malebranche. Nicolas: **Entretiens sur la Metaphysiques et sur la Religion**. Entre. N 6 par paul fontana librairie Arnauld colin paris 1922 P 125.

المطلقة والإستقلال والذكاء فإنما نعترف له بالحرية، فهو حر في خلق مخلوقات لها حرية محدودة لتغير ونهائية هذه المخلوقات، ولله كذلك القدرة على تغيير مسار كل جوهر، وعلى خلق وإفناء المخلوقات، وهو أبدى أزلي[٢٤] وتتولد طبيعة الله من العقل والحرية والألوهية، كما يتولد عدله ورحمته[٢٥].

على هذا النحو تكون العلة الأولى مستقلة، واحدة، أبدية، قادرة، خالدة، عاقلة حرة تكمن فيها العناية الإلهية، وهي تميز بين الإنسان، والحيوان لأن الأول هو الوحيد القادر على تمييز الحق والإحساس بالجمال، وخلق الفنون والعلوم، ومعرفة الله وعبادته وطاعته من خلال قانون الطبيعة الذي فرضه علينا حين خلقنا[٢٦].

في ضوء ما سبق يتضح لنا إيمان كوندياك بالله الذي يبرهن العقل والإيمان على وجوده، خالق الطبيعة (العالم)، والنفس، الموصوف بصفات العقل والقدرة، والعدل الذي نعجز عن النفاذ إلى ماهيته. أما الجوهر المادي فنحن لا نعرف عنه شيئاً غير الصفات التي تظهر لنا. والنفس موجودة، وهي روح خالدة، ولكن ليس في مقدورنا الوصول إلى ماهيتها.

---

(24) Ibid P 128.

(25) Ibid.

(26) Ibid P 129.

الفصل السادس

الميتافيزيقا الجديدة بين الفلسفة والعلم

١ ـ تقسيم اليمتافيزيقا

٢ ـ الميتافيزيقا الجديدة

٣ ـ الميتافيزيقا واللغة

٤ ـ فلسفة كوندياك بين ميتافيزيقا التفكير، وميتافيزيقا الإحساس.

٥ ـ الميتافيزيقا وعلم النفس.

٦ ـ نحو المنهج وفلسفة العلوم

* ـ تعليق وتقييم

يذهب كوندياك إلى عرض مفهوم الميتافيزيقا في الفصل الخامس من كتابه «المقال» فيقول: أنه كان خليقاً بهذا الكتاب أن يقود إلى علم بدون عنوان غير أن ذلك لا يمكن إلا بنقد اليمتافيزيقا[1] Metaphysique الذي سعى إلى إبرازها عندما أسس ميتافيزيقا جديدة لم يتوانى عن مهمته في إتمامها. فكيف استطاع ذلك؟

١ ـ تقسيم الميتافيزيقا:

يميز كوندياك بين نوعين من الميتافيزيقا هما ميتافيزيقا الجوهر essence والعلل، Causes وهو يقترح إحلال ميتافيزيقا الظواهر والعلاقات بدلاً منها. وميتافيزيقا الأشياء الخفية (المختبأة)، Metaphysique du cache ويضع بدلاً منها ميتافيزيقا الوضوح والجلاء Metaphysique de l'ouvert أو ما يمكن تسميته بفينومنولوجيا الأشياء (علم الظاهرات)[2] Phenomenologie وسوف نرى أن هذا العلم الجديد الذي تم إيجاده لوضع مسميات للأفكار يجد صعوبة جمة في إيجاد إسم لنفسه، فأي إسم يمكننا إطلاقه على علم عام غير محدود بمكان، يسعى إلى تحليل كامل وشامل متنقلاً بين جميع حقول المعرفة، كما يقودنا إلى أكثر الأفكار بساطة وبديهية ملخصاً قوانين ارتباطها بعضها بالبعض الآخر. وكذلك قوانين اختلاطها وتعقدها وتكرارها وإحلالها محل بعضها البعض، كما يلخص أكثر قوانينها صعوبة وهو قانون ظهورها ذاته[3]،

---

(1) Condillac: **Essai sur l'origine des connaissances Humaines** jacques Derrida, Edition Galilee 1973, P 15.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

والسؤال هنا، هل يمكن اعتبار هذه النظرية العامة ميتافيزيقا؟

ويبدو أن كوندياك قد صمم في مطلع كتابه «المقال» على الإحتفاظ بالإسم القديم للميتافيزيقا وهو Paleonymie[٤] ولكن بشرط التمييز بين نوعي الميتافيزيقا، والتقابل أو التضاد بين النوعين يماثل التقابل بين الجوهر الخفي، والظاهرة الواضحة. وبالعودة إلى الظاهرة نوضح النشأة، ونعيد رسم الأصل والمنبع، ونصل إليه مكررين ومحللين[٥]، وقد يداخلنا شعور بأن أفضل ميتافيزيقا هي علم الأصول والبدايات الحقيقية (وهي تعلن عن لغة الحسابات والرياضيات) «أنا أبدأ من البداية»... «لهذا السبب أبدأ من حيث لم يبدأ أحد من قبلي»[٦] ولهذا يجب أن تقدم كأول فلسفة، لكن الأمر ليس كذلك ألبتة، فعلم البدايات وميتافيزيقا البساطة والخلط والظهور، هذه الفلسفة الجديدة موقعها بالضرورة في المرتبة الثانية، وهذا هو وضعها.

لقد ظل كوندياك لفترة حريصاً ومتحفظاً خاصة بعد ظهور كتابه «المقال» بشأن استخدام كلمة «ميتافيزيقا». وكان مرجع حرصه هو الخوف والرغبة في تجنب شباك وفخ Philosophia prote[٧] وهكذا فلن تصبح ميتافيزيقا كوندياك فلسفة أولى، أو علماً للاّهوت، لقد كان عليه أن يفعل ما لم يفعله. ديكارت، أن ينفصل عن تقاليد أرسطو يقول كوندياك: «سوف يبدو لك غريباً بعض الشيء أن أنسى سرد تاريخ الميتافيزيقا، غير أنني لا أعرف معنى هذه الكلمة، وقد حرص أرسطو معتقداً أنه يخلق علماً[٨] على جمع كل الأفكار المجردة والعامة مثل الكون، والمادة والمبادىء، والعلل، والعلاقات، وأفكار أخرى مشابهة درسها جميعاً في دراسة تمهيدية أسماها «الحكمة الأولى أو الفلسفة الأولى وعلم اللاهوت». وقد تبعه ثيوفراسطس وهو أحد

---

(4) Ibid.

تعني كلمة باليونيمي عند كوندياك التاريخ الخاص بالأجيال القديمة أو المجتمعات البدائية. باليو Paleo: بادئه تعني قديم، وبصفة إجمالية تعني الكلمة Paleonymie (علم الدراسات القديمة).

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

كبار الأرسطيين فقد أعطى لهذه الأفكار المجردة إسم ميتافيزيقا[٩].

وها هي ذى إذن الميتافيزيقا: هي علم يحاول معالجة كل شيء بصفة عامة، قبل ملاحظة أي شيء بصفة خاصة، أي يتحدث في كل شيء، قبل أن يتعلم شيئاً على الإطلاق؛ ومن ثم فهو علم لا جدوى منه، فلا موضوع فيه، ولا غاية يطمح إليها، وبما أننا نتدرج من الأفكار الخاصة إلى المفاهيم العامة؛ فمن ثم لا تصلح أن تكون موضوع أول للعلوم[١٠] ولن تكون اليمتافيزيقا الجديدة في المرتبة الثانية إلا بالعودة إلى المصدر الحقيقي، وإلى الظهور الفعلي للمبدأ، ومن ثم ستبدو كعلم تجريبي غير أن ما أخذه كوندياك على فلسفة أرسطو الأولى هو هذا التجريب المقنع الذي يأخذ العموميات المشتقة كمقدمات، والنتائج كبذور فلسفة من المرتبة الثانية، وتجريب غير مسئول[١١].

٢ ـ الميتافيزيقا الجديدة:

يرى كوندياك أنه يقلب الأمور من مواضعها، فإن هذه الميتافيزيقا الجديدة ستتمكن بتقدمها كفلسفة من المرتبة الثانية من إعادة المبادىء والأصول الأولى التي تنطلق من حالات فردية حقيقية وصولاً إلى العموميات، ولن تحتفظ باسم ميتافيزيقا هذا إلا تماثلاً وتشابهاً «يترتب على هذا أن التماثل يشبه رمزه الأساسي، تماثل العرف الخاص بأرسطو، ومن هنا يظهر لنا أساس مشكلة لا تنتهي، وسوف يمكن إطلاق إسم تحليل أو طريقة تحليلية عليها»[١٢].

وبتتبع أصول المعارف الحقيقية تبدأ مرحلة من التحليل يمكنها هدم وتفكيك الفلسفة الأولى[١٣]. (وهذا يعني أن هذه الميتافيزيقا الجديدة تحل محل الميتافيزيقا الأولى وترث إسمها (نجد كلمتين أساسيتين في كتاب كوندياك وهما: العودة إلى،

(9) Ibid P 17.
(10)Ibid.
(11) Ibid.
(12) Ibid P 18.
(13) Ibid.

والإحلال محل) ونظراً لضرورة تحليل الأشياء للارتفاع والوصول إلى المعارف الحقيقية يجب أن ننظم أفكارنا بتوزيعها في مراتب مختلفة، مطلقين على كل منها إسماً خاصاً بها يسهل التعرف به عليها، وسوف تقودنا التحليلات من إكتشاف لأخر إذا أحسن عملها. لأنها توضح لنا طريق النجاح وتقودنا إليه. فطابع التحليل هو إستخدام أقصر الطرق وأبسطها في الوصول(١٤).

لقد حاول كونդياك أن يقدم لنا رؤية جديدة حول الميتافيزيقا، لكن هذه الرؤية بطبيعة الحال لم تكن مثل نظرة اليمتافيزيقى الأول، أقصد أرسطو. ومع هذا وجدناه يصف التحليل بأنه ليس علماً منفصلاً عن باقي العلوم، فهو جزء منها كلها، وهو الطريقة المثلى وأساس العلم، ولهذا السبب كان كونديا‌ك يصف التحليل بأنه علم لكن هذا لا يعني أن نخلط بين فكرة التحليل عند كونديا‌ك وفكرة المماثلة عند أرسطو، لا شك أن رؤية كونديا‌ك حول هذه النقطة بالذات كانت لها أهميتها الخاصة، فالعصر الذي عاشه هو عصر التحليل، سواء أكان هذا التحليل ينصب على الميتافيزيقا، كما كان الحال عند ديكارت أم على المنهج العلمي وتصوراته كما نألف ذلك عند فرنسيس بيكون أم على تطبيقات هذا المنهج العلمي الجديد قبل إبعاده في الفلسفة الطبيعية عند نيوتن.

٣ ـ الميتافيزيقا واللغة:

وسوف يتطور الأمر بين الميتافيزيقا واللغة حتى يصل إلى لغة الحسابات والأرقام وهي لغة متعارف ومتفق عليها، كما أنها تحكمية وقطعية غير أن أمر القواعد الخاصة بها سوف يسند إلى الميتافيزيقا، لا إلى تقنيات علماء الجبر، ويتم وهذا ما سوف يبرز حينما يتعلق الأمر باستخدام اللغة وقواعدها(١٦).

إنني أتوقف طويلاً أمام مسائل لم يتخيل علماء الرياضيات أن يعالجوا مثلها، لأن مثل هذه المسائل تتبع الميتافيزيقا، وعلماء الرياضيات ليسوا ميتافيزيقيين، فهم

---

(14) Ibid.

(15) Ibid.

(16) Condillac, **de L'art de Penser.** P 34.

يعرفون أن الجبر ليس إلا لغة، وأن هذه اللغة ما زالت بدون قواعد، وأن الميتافيزيقا وحدها. هي التي يمكن أن تمنحها وتوجد لها القواعد(١٧).

ولكن من ناحية أخرى، إذا كان على الميتافيزيقا الصحيحة أن تعبر عن نفسها من خلال قواعد صناعية ومختلفة، ألا تحاول بذل التشبه وحذو حذو ميتافيزيقا أخرى صحيحة وأكثر طبيعية لسبقها كل اللغات(١٨)؟

إنها محاولة إستخدام اللغة لإصلاح مساوىء لغة، والعودة بالشيء المختلق إلى الطبيعة والتلقائية، وهنا تكمن فائدة الجبر الذي سيجعلنا نتكلم كالطبيعة، وسوف يجعلنا نتخيل أننا قمنا باكتشاف كبير، فعلى لغة الرياضيات أن تعيد بناء الركيزة اللغوية الطبيعية للميتافيزيقا، فالميتافيزيقا الصحيحة طبيعية وخرساء: إنها الطبيعة.

الميتافيزيقا الصحيحة بدأت قبل اللغات، وإليها تدين اللغات بكل وأحسن ما لديها. غير أن هذه الميتافيزيقا كانت غريزة أكثر منها علماً، كانت الطبيعة تقود البشر بدون أن يعلموا، ولم تصبح علماً إلا عندما أصبحت غير صحيحة(١٩).

فالعلم يجب أن يشفى بكل ما في هذه الكلمة من معان، العلم يجب أن يشفى من العلم، من هنا تظهر الثنائية، وسوف يكون هناك نوعان من الميتافيزيقا في داخل هذا العلم الجديد(٢٠).

٤ ـ فلسفة كوندياك بين ميتافيزيقا التفكير، وميتافيزيقا الإحساس:

وقد ذهب كوندياك إلى محاولة تقسيم الميتافيزيقا الجديدة إلى نوعين فالميتافيزيقا التي تصورها والتي تنصب على الذهن الإنساني، إنما توجد حين ترفض معرفة الجوهر والعلل، وحين تنصب على تجربة الأفكار، وهنا تصبح الميتافيزيقا الواحدة نوعين(٢١) والتفرقة بينهما لا تعنى أن تكون هذه صحيحة وتلك رديئة،

---

(17) Ibid.
(18) Ibid.
(19) Ibid.
(20) Ibid.
(21) Ibid P 19.

ولكن المقصود بالميتافيزيقا تلك التي تمثل أصلاً سابقاً على الوجود اللغوي، أي ميتافيزيقا الغريزة instinct والإحساس sentiment، أو الميتافيزيقا الخاصة بالتفكير reflexion واللغة الجديدة nouveau langage، والفنية اللغوية العالية l'extreme elaboration linguistique.

ويبين لنا كتاب كوندياك «فن الإستدلال» de l'art de raisonner هذا النظام المزدوج، كما يوضح القاعدة التي تقرب ميتافيزيقا الغريزة الطبيعية من الميتافيزيقا الخاصة بالعلم الشافي[٢٢]. فالأخيرة تنمي الأولى وتسمو بها، ولا تدحض من شأنها، أو تنحدر بها، وعليها كذلك أن تقيم الصلة بين اللغة التي تمثلها هي، وتلك المرحلة السابقة على كل اللغات، وتتولى قيمتا الإحساس والتفكير صياغة هذه الصلة حيث نكتشف من صياغتها أن الثانية تسبق الأولى[٢٣].

وتنقسم الميتافيزيقا إلى إتجاهين حينما يكون موضوعها الوحيد هو العقل الإنساني، وهذان الإتجاهان هما: «إتجاه خاص بالتفكير وآخر خاص بالأحاسيس، يختص الإتجاه الأول بالنظر إلى قوانا كل على حدة ويتتبع مصادرها، ويملي ترتيباً على القواعد التي تحكمها، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا بالدراسة. أما النوع الثاني فيحس بقوانا، ويخضع لحركتها، وهو يتبع مبادىء نجهلها نجدها بداخلنا، ولا نعرف كيف ولجت إلى أعماقنا؛ لأن هناك ظروف قد جعلته يبدو طبيعياً تلقائياً وهو نصيب وقدر النفوس العادلة، أو قل هو الغريزة إن أردت»[٢٤].

وميتافيزيقا التفكير Metaphysique de reflexion ليست إلا نظرية تنمو وتتطور في أصولها وآثارها كل ما تمارسه ميتافيزيقا الإحساس، فهذه الأخيرة مثلاً تصيغ اللغات أما الأولى فتشرع نظامها إحداهما تكون وتشكل الخطباء والشعراء بينما تعطي الأخرى نظرية اللباقة والشعر[٢٥].

---

(22) Ibid (Science qui guerit).

(23) Ibid.

(24) Essai.

(25) Ibid P 20.

وسوف نلاحظ أن هاتين الميتافيزيقتان تتعارضان، ولكنهما في الوقت نفسه تتعاقبان وتنموان معاً كالشق النظري والشق التطبيقي اللازم له، ومن ثم يعد الطابع العملي هو السمة الأساسية في هذه الميتافيزيقا الجديدة والناقدة. غير أنها أميل في الشبه من فلسفة التطبيق العملي Praxis(٢٦) منها إلى ميتافيزيقا العمل أو الفعل Fait(٢٧) والنتيجة الأولى طبقاً لما جاء في كتاب كوندياك «المقال» عن ميتافيزيقا التفكير هي: لأنها ليست علماً من المرتبة الأولى، وليست طريقة مسبقة كذلك، فهذه النظرية العامة تأتي بعد وفي المرحلة اللاحقة حتى تتخلص النتائج أو تستشفها، وتبين تطور أو كيفية إكتساب معرفة ما (وذلك بإيضاح كيفية نجاحنا في عمل الشيء حتى يمكننا تكراره) وهي تتبع تاريخاً ما خاصاً بالعلم، وبصدد الفعل كما بصدد القانون نجدها تفترض أن الواقعة العلمية مثلها مثل الفكرة العامة idee generale تبنى بدءاً من الأفكار الخاصة des idees particuliere.

والعام generale مثله مثل النظري theorique له أصل يتولد عنه، وإخضاع كل منهما للتحليل هو العودة إلى الظروف العملية للنشأة وطريقة التكوين(٢٨).

ولا يقتصر الأمر هنا على تحليل المركب إلى عناصره الأولى، أو الفصل بين مكونات وجزئيات كتلة، ولكن الأمر يشمل أيضاً وفي نفس الوقت بيان سلسلة العمليات النفسية التي تحدث بدءاً من النشأة(٢٩).

٥ ـ الميتافيزيقا وعلم النفس:

إنصب إهتمام كوندياك على تحليل سلسلة العمليات النفسية في نشأتها فما هو موقفه من دراسة علم النفس في ضوء ما جاء بكتابه «المقال» إنه يرى أن كلمة علم نفس عملي مثلها مثل كلمة ميتافيزيقا لم تستعمل بعد بالقدر الكافي، ولم يألف

---

(26) Philosophie de la Praxis.

(27) Metaphysique du Fait.

(28) Ibid.

(29) Ibid P 21.

الناس استعمالها في موضعها فهذه الميتافيزيقا ليست العلم الأول، لأنه من غير المعقول أن نحلل أفكارنا تحليلاً جيداً دون أن نعرف ما هي هذه الأفكار، وكيف تكونت؟ يجب إذن وقبل كل شيء معرفة أصولها، وكيفية تكوينها غير أن العلم الذي يهتم بهذا الأمر لا إسم له حتى الآن لحداثته وسوف أطلق عليه «علم النفس» إذا ما رأيت عملاً قيماً في هذه الصدد[٣٠].

٦ ـ نحو المنهج وفلسفة العلوم:

وقد دفع إهتمام كونديا‌ك بالتطور إلى الإهتمام بالظروف والإمكانيات التاريخية المحيطة بهذا التطور فهو يحلل الظروف والمواقف الخاصة إنطلاقاً من القانون العام للتاريخ[٣١].

وإذا كانت الفلسفة والميتافيزيقا النظرية والطريقة العامة تاريخيين في المقام الأول، فذلك يرجع إلى أنها تعقب ممارسة وتطبيق المعرفة، نجاح أو إكتشاف علم؛ غير أنها دائماً ينقصها معرفة أو فعل (عمل)؛ ومن ثم كانت الطريقة العامة التي يقترحها كونديا‌ك، ومفهومه عن المنهج، وتعميمه للقاعدة لا يمكنهم الإستقرار إلا بعد إكتشاف أو عمل عبقري رائع ينقل إكتشاف عملي.

وبهذه الصورة السابقة نجد كونديا‌ك يتجه إلى المنهج العلمي في إطار روح العصر العلمية متأثراً في ذلك بفكر كل من لوك ونيوتن، وقد استفاد منهما في تعميمه لمفهوم المنهج يقول: «.... يبدو لي أن المنهج الذي يقود إلى حقيقة يمكنه أن يقود إلى أخرى، وأن أفضل هذه الحقائق تتمتع بهذه الأفضلية بالنسبة لكل العلوم. لذا فإنه يكفي التفكير في الإكتشافات التي تمت بالفعل للوصول إلى إكتشافات جديدة»[٣٢].

لقد اتفق كونديا‌ك مع دالمبير على أن طريق المنهج والحقيقة كان ممهداً أما

---

0) Ibid P 21.

1) Ibid.

(32) Condillac. de l'art de Raisonner P 620.

فلاسفة وعلماء العصر. يقول الأخير: «لقد استطاع لوك بنقده للأفكار الفطرية، وبوصفه لأسباب النشوء، وبوصله الأفكار بعضها ببعض أن يخلق ميتافيزيقا كما خلق نيوتن الفيزياء»[٣٣]، ويفترض مضمون المنهج ومفهومه أن الطريق كان ممهداً[٣٤].

وهكذا فبدءاً من مبدأ ملاحظة الطبيعة، ينفتح طريق الحقيقة على مصراعيه، وكلما تقدمنا أكثر كلما إزداد الطريق تمهيداً، ويعد نيوتن بحق أكثرهم علماً بهذا الطريق الذي ترسمه عدة حقائق موصولة بعضها ببعض، وأساس عملية التماثل يفترض وجود الأمر ذاته في علوم العقل.

وكما أن وجود الكتاب شعراً ونثراً قد جاء متقدماً على وجود القواعد، وعلم العروض زمنياً، نجد أن فن التفكير لم يكن يعرف إلا بعد وجود عقلاء وحكماء فكروا في مختلف المجالات.

نستخلص من ذلك أن هذا الفن قد حظى بأفضل تقدم له في القرنين السابع والثامن عشر، فالمنهج الحقيقي يرجع إلى هذين القرنين، وقد عرف أولاً في العلوم حيث تتكون الأفكار بطريقة طبيعية، وتتحدد بدون صعوبة، وتعد الرياضيات مثالاً على ذلك[٣٥].

لقد كان السبب في عدم وصول التتار إلى فنون النظم وعلم العروض هو افتقارهم إلى وجود شعراء على مستوى جيد، والحال كذلك في أنواع المنطق التي ظهرت قبل القرن السابع عشر.

لم يكن يعرف هنا إلا طريقة واحدة لتعليم التفكير ألا وهي رؤية أصول العلوم وطرق تطورها، فكان لأمر يتطلب إيجاد طرق لعمل إكتشافات جديدة، إنطلاقاً من الإكتشافات الموجودة، وفي الوقت ذاته تجنب كل الطرق التي من شأنها الإيقاع بنا في الخطأ[٣٦].

---

(33) Condillac Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines.

(34) Ibid P 22.

(35) Ibid.

(36) Ibid P 22.

لقد كان المنهاج معروفاً في البداية عن طريق العلوم، وكان الفيلسوف هو الذي يفتح لنفسه طريقاً، وهو الذي يكرر مع شيء من التعميم هذا التصدع السابق الذي ينقل ويتسع منظوره عند من يليه، وقد افتتح لوك الطريق وتلاه بيكون ونيوتن، ولقد بدأ كونديلاك الطريق مرة أخرى بعد لوك[٣٧].

لقد كان بيكون مجهولاً من الفلاسفة والعلماء قبل لوك لقصور عبقريتهم ولظروفهم التاريخية، فلم يعرفوه حق المعرفة[٣٨] كما لم يعترفوا به، وكان يجب عليهم أن يتدارسوه، وفي الوقت الذي أسف فيه بيكون لما انطوى عليه العقل من أفكار باليه واضمحلال، محاولاً إحلال أفكار جديدة محلها نجده مقتنعاً بأنه لا وجود لمعرفة في ذهن الإنسان إلا بالملاحظة، وبذلك فتح لنفسه طريقاً لم يتطرق إليه أحد من قبل. ولقد استطاع لوك بلوغ هدفه في المعرفة بأخذه تطور العلوم في زمنه في الإعتبار، وبتركيزه على فكرة الملاحظة والتجربة، فله يرجع السبق في الحديث عن الإدراك والفهم الإنساني الذي لم يبحثه من سبقوه[٣٩].

لنترك جانباً الإنتقادات التي وجهها كونديلاك للوك، ولنرى في لوك مثلاً أعلى ما دام كونديلاك يحثنا على ذلك، ولكن يكف استطاع لوك شق طريقه مكتفياً بتطوير وتكرار هذا الشرح أو الإنقسام السابق؟ هذا السؤال يعد نموذجاً لمسألة أكثر عمومية يمكن إعادة طرحها بتطبيقها على صفحات كتاب كونديلاك «المقال»، وتعد محاولة الإجابة عليه نوعاً من الولوج في تفسير شامل[٤٠].

إذا كان لوك قد شق طريقاً بإعادة العملية، فمما لا شك فيه أنه قد طبق قانوناً عاماً على مجال خاص. والأفضل من كل ذلك هو إكتشافه وتطويره لهذا المجال الخاص بالإدراك أو الفهم الإنساني.

وقد كانت عملية النقل والتطبيق التي شرع فيها منتجة[٤١] وباستعماله للتشابه

(37) Ibid.

(38) Ibid.

(39) Ibid 23.

(40) Ibid.

(41) Ibid.

اكتشف المجهول، وأكثر صيغ هذا المنطق عمومية هو الإختراع بالتشابه، فما ينطبق على التشابه ينطبق على التحليل (والتشابه هنا قد يكون عاماً وقد يكون تشابهاً رياضياً نسبياً) فنحن نكون أشياء جديدة سواء بالنقل النسبي، أو بتحليل معطيات؛ ولهذا السبب فإن تقدم العلم وثراء المعرفة يمكنه أن يتأتى كما يقول كوندياك دائماً عن طريق إقتراحات متشابهة، وأحكام تحليلية[٤٢].

في ظل هذه الظروف فإن صلة كوندياك بلوك تماثل صلة لوك بالسابقين عليه[٤٣].

وهكذا فقد أكمل كوندياك طريق علم الإدراك والفهم البشري، كما بدأه لوك، وقام بتعديله وتكراره مرة ثانية، وأضاف إليه ما يتعلق بمشكلة اللغة الحيوية. ذلك يعني أنه قد أرسى أسسه أخيراً وللمرة الأولى[٤٤].

ولقد احتفظ كتاب «مقال في أصل المعارف الإنسانية» بشيء محدد بدقة، وهو ليس العقل الإنساني، ولا عمليات النفس التي يمكن إرجاعها إلى الإرادة، أو إلى العقل على حد سواء. إن موضوع هذا الكتاب هو رؤية العقل وعمليات النفس في ضوء صلتهم بالإدراك.

تعليق وتقييم:

رأينا مما سبق كيف وضع كوندياك نوعين من الميتافيزيقا: هما ميتافيزيقا الظواهر والعلاقات، وميتافيزيقا الوضوح والجلاء، أو فينومنولوجيا الأشياء لكي يحلا محل نوعي الميتافيزيقا القديمة لأرسطو، وهي ميتافيزيقا الجوهر والعلل وميتافيزيقا الأشياء الخافية.

ولكن الصعوبة التي واجهت كوندياك وهو يؤسس ميتافيزيقاه هي افتقارها إلى وجود إسم أو عنوان، وقد أتت هذه الصعوبة من شيئين هما: **أولاً**: أنها علم عام غير محدد بمكان، كما تسعى إلى تحليل كامل وشامل متنقلة بين جميع حقول المعرفة،

(42) Ibid.
(43) Ibid.
(44) Ibid.

ثانياً: أنها تقودنا إلى أكثر الأفكار بساطة وبديهية وتلخص قوانين ارتباطها بعضها بالبعض الآخر، وكذلك قوانين اختلاطها، وتعقدها، وتكرارها، وإحلالها محل بعضها البعض.

وتعد محاولة إحتفاظ كوندياك باسم الميتافيزيقا وهو Paleonymie شرطاً للتمييز بين نوعي الميتافيزيقا، والتقابل أو التضاد بينهم الذي يماثل التقابل بين الجوهر الخفي، والظاهرة الواضحة.

ولكن هلى كانت بداية كوندياك مع الفلسفة هي البداية الحقيقية في لغة الحسابات والرياضيات، لقد كان كوندياك قلقاً بعد ظهور كتابه «المقال» لحرصه الشديد على إستعمال كلمة الميتافيزيقا، ومن ثم فقد بدت ميتافيزيقاه بعيدة عن الفلسفة الأولى، أو علم اللاهوت فانفصل كوندياك عن أرسطو بل ونقده.

لقد كانت الميتافيزيقا الجديدة عنده هي العودة إلى المصدر الحقيقي. وإلى الظهور الفعلي للمبدأ، وهي على هذا النحو تبدو تجريبية، ولكنها نوع من التجربة التي تختلف عن فلسفة أرسطو.

فما هي خصائص الفلسفة الجديدة التي أسسها كوندياك؟

خصائص الميتافيزيقا الجديدة هي على النحو التالي:

١ - هي فلسفة من المرتبة الثانية، تحاول إعادة المبادىء والأصول الأولى التي تنطلق من حالات فردية حقيقية وتصل إلى العموميات.

٢ - لا تحتفظ باسم ميتافيزيقا إلا تشابهاً.

٣ - تتسم بالطابع التحليلي الذي يستخدم أقصر الطرق وأبسطها لبلوغ المعرفة.

٤ - تهدم الفلسفة الأولى حين تتبع أصول المعارف الحقيقية، وتهتم بالتحليل.

٥ - تهدم الفلسفة الأولى وترث إسمها، وتحل محلها.

٦ - تتصل بجميع العلوم لارتباطها بالتحليل الذي هو جزء من العلوم جميعاً

وهو أساس الحقيقة وأصل العلم.

٧ - تتصل عن كثب باللغة، كما تستخدم الإشارات والرموز، ومن ثم تصبح الميتافيزيقا الرديئة هي الإستخدام السيء للّغة مصحوباً بفلسفة غير جيدة.

٨ - تتطور من اللغة والإشارات والرموز حتى تصل إلى لغة الحسابات والأرقام، وهي لغة متعارف ومتفق عليها، وهي تحكمية وقطعية.

٩ - تستند إلى لغة الحسابات والأرقام التي سوف تستعملها الميتافيزيقا الجديدة المستندة إلى الميتافيزيقا لا إلى تصنيفات علماءالجبر.

١٠ - تعتمد على لغة الجبر - وهي في عرف الميتافيزيقيين - لغة وحقيقة يؤكدها الفلاسفة لا علماء الرياضيات.

١١ - تستند إلى الجبر لأهميته البالغة في إصلاح مساوىء لغة والعودة بالشيء إلى الطبيعة والتلقائية.

١٢ - الميتافيزيقا الصحيحة طبيعة خرساء، وقد بدأت قبل اللغات ولها تدين اللغات بكل وأحسن ما لديها.

١٣ - الميتافيزيقا الصحيحة غريزة وليست علماً، ولم تصبح علماً إلا عندما أصبحت غير صحيحة.

١٤ - ترفض معرفة الجوهر والعلل وتنصب على تجربة الأفكار.

١٥ - تزدوج بين ميتافيزيقا الغريزة (الطبيعة) والإحساس والعلم الشافي، فالأخير ينمي الأولى ويسمو بها، ولا يحط من شأنها، وعلى العلم الشافي أن يقيم الصلة بين اللغة التي تمثلها، والمرحلة السابقة على كل اللغات.

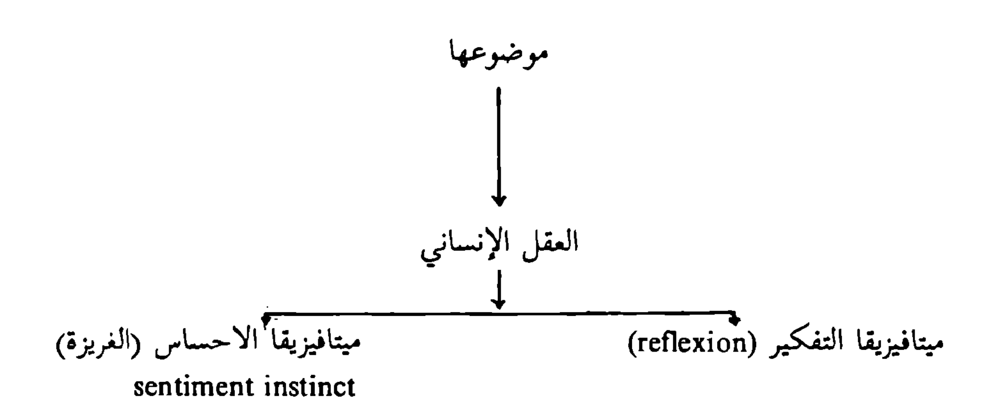
تقسيم الميتافيزيقا الجديدة الصحيحة

الغريزة (الطبيعة) instinct	العلم الشافي Science ينمي الغريزة عن طريق الصلة بين اللغة التي تمثلها الغريزة، والمرحلة السابقة على كل اللغات

يسبق الإحساس التفكير

وتصوغ الصلة الإحساس والتفكير معاً

موضوع الميتافيزيقا الجديدة



ميتافيزيقا التفكير	ميتافيزيقا الإحساس
١ ـ النظر إلى قوانا كل على حدة تتبع مصادرها وتربيتها.	١ ـ تحس بقوانا وتخضع لحركتها
٢ ـ معرفة القواعد التي تحكمها عن طريق الدراسة فهي تنمي وتطور ما تمارسه ميتافيزيقا الإحساس	٢ ـ تتبع مبادىء تحليلها
٣ ـ تشرح نظام اللغات	٣ ـ تصيغ اللغات
٤ ـ تعطي نظرية اللياقة والشعر	٤ ـ تكون وتشكل الخطباء والشعراء

وسوف نشرح فيما سيأتي أهم خصائص الميتافيزيقا الجديدة المزدوجة، المكونة من ميتافيزيقا التفكير، وميتافيزيقا الإحساس (الغريزة).

خصائص الميتافيزيقا الجديدة:

١ ـ تتعارضان ولكنهما في نفس الوقت تتعاقبان وتنموان معاً.

٢ ـ تمثلان الشق النظري، والشق التطبيقي اللازم له.

٣ ـ تتميز الميتافيزيقا الجديدة بالطابع العملي.

٤ ـ ميتافيزيقا جديدة ونقدية.

٥ ـ تشيد فلسفة التطبيق العملي Praxis أكثر من ميتافيزيقا العمل أو الفعل Fait.

٦ ـ تهتم بعلم النفس لمعرفة كيفية تكوّن أفكارنا.

٧ ـ تهتم بالتطور وبدراسة القانون العام للتاريخ.

وهكذا يتضح لنا موقف كونديياك أو مؤسس المذهب الحسي في فرنسا، فتكشف فلسفته العلمية النقاب عن بعد نظري، وغريزي فيها يرجع إلى تنازع الفيلسوف ذاته، وانقسامه ين إتجاهين متعارضين للفكر. فالإتجاه النظري الفكري هو البعد الذي يكمن لا شعورياً داخل أعماق فكره، وهو ما تولد عن أثر المناخ الفكري النظري الذي كان يميز مجتمع فرنسا بلده بتأثير رينيه ديكارت الذي أعلى من شأن العقل وقدراته، وأبرز دوره في السيطرة على الطبيعة، فكان من المستحيل على كوندياك وقد نبت في نفس المناخ أن يستقل بفكره بعيداً عن تيار الفكر النظري الذي انبثق من فرنسا، وترك آثاره الكبير على جميع أرجاء القارة. هذا الطابع النظري كان لا بد وأن يبدو في فلسفة حسية كفلسفة كوندياك، ولو بصورة مستترة أو خفية، فنسق كوندياك الحسي يطالعنا من آن لآخر بثمة أفكار عن التحليل، وأخرى عن الوضوح والتميز، وثالثة عن صحة الفكر وسلامته، فضلاً عن بعض التقسيمات الشكلية في الميتافيزيقا والتي ربما يكون كوندياك قد تأثر فيها بفلسفة ديكارت في محاولاته الميتافيزيقية لإثبات وجود نفسه والعالم والله، فهذه المراحل الثلاث نجدها ـ شكلاً ـ عند كوندياك تحمل آثار فكر ديكارت، وإن اختلفت من حيث الموضوع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده يتأثر بيسكال فيما ذكره عن المعرفة الغريزية

وكانت الغريزة عند بسكال هي مصدر من مصادر المعرفة باعتبارها صادرة من القلب أو الوجدان، فيأمل في أن تكون السبيل إلى الحقيقة، ولكن بسكال يعود هنا، وبعد أن يذكر المعرفة بالغريزة إلى القول بعدم كفايتها؛ لأن الطبيعة لم تمنح الإنسان إلا القليل منها، ويركن في تحصيل معارفه الصحيحة إلى الإستدلال العقلي، وإن كان يعطي لرجال الدين والمخلصين نصيب الأسد في المعرفة عن طريق الغريزة والإحساس. وإذا كان كونديياك يرجع إلى فكرة المعرفة عن طريق الغريزة والإحساس (الطبيعة). فإن هذه المعرفة تنجم عن إيمانه الإحساسات وبدورها كمصدر للمعرفة، وهو هنا يختلف عن بسكال الذي يرجح صحة المعرفة الغريزية في بعدها عن الإستدلال العقلي، واقتصارها على المؤمنين الخالصين الذي يصلون إلى المعرفة عن طريق شعور القلب الذي بدونه يصبح الإيمان إنساني ولا جدوى منه في الخلاص[٤٥] في حين يضطلع كونديياك بمهمة تأسيس فلسفة جديدة وصحيحة أو ميتافيزيقا تحل محل الفلسفة الأولى واللاهوت، وهي تعتمد على عنصري الإحساس (الغريزة) والتفكير العقلي، وهنا فالإحساس الغريزي لا يؤدي وظيفته المعرفية على نفس مستوى الأهمية بمفرده بدون تآذر الفكر النظري وميتافيزيقا التفكير السابقة الذكر، ومن جهة أخرى فإن كونديياك يذكر معرفة الغريزة باعتبارها ميتافيزيقا الإحساس، وهي في حد ذاتها ويتآذرها مع ميتافيزيقا التفكير تكوّن اللغة الأولى للفلسفة الجديدة الصحيحة الناقدة لفلسفة أرسطو الأولى، وهي فلسفة تستخدم التحليل واللغة والرمز والإشارة كما تتجه إلى مباحث العلوم، وتلقي الضوء على الملاحظة والتجربة فتنشأ أفكارها في أحضان علم وعلماء القرنين السابع والثامن عشر، في حين أن فكرة المعرفة الغريزية التي عرّفها بسكال بالمعرفة القلبية الحدسية هي نوع من المعارف التي يذكرها في فلسفته لكي يبرز تناقض الإنسان بين المعرفة المستلهمة، ومعرفة الإستدلال العقلي، ولكي يبين مقدار ما يعانيه المرء من نقص هذه المعارف، وإن كان في الوقت ذاته يجمع كذلك بينها، وبين المعرفة العقلية على نحو ما فعل كونديياك وذلك لكي يؤسس المعرفة.

---

(45) Pascal. Blaise: Les Penses P. 171.

وإن كان بسكال قد اعتبر أن العقل والقلب، أو الغريزة هما علامتان على طبيعتين متناقضتين وأن ذلك يمثل خطورة كبيرة، ويهدد يقين الفلسفة لأنه يجعل الإنسان منطوياً على صفتين متناقضتين هما: الضعف والقدرة، أو القوة فقد اعترف بأهميتهما معاً في بناء المعرفة برمتها، فهو يقول أن المعرفة العقلية تستخدم التحليل والتركيب، وترجع إلى الجبر ومعادلاته، وتدفع إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزأة، في حين أن الثانية أي معرفة الغريزة تبرهن على وجود المكان والزمان، والعدد والكمية اللامتناهية في الصغر أو الكبر، أو للبرهنة على وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر، وهي ضرب من الإحساس أو الشعور القلبي، ومعرفة بالمسائل الصعبة والبديهية التي لا تستطيع المعرفة العقلية بلوغها، وهنا فإنه يرى أهمية الغريزة وضرورتها في استمرار تقدم العلم واضطراد قضاياه.

وعلى هذا النحو، فقد تختلف الوسائل بعض الشيء، لكن تبقى الأهداف متفقة في النهاية على الجمع بين الفكر والعمل، أو ميتافيزيقا الفكر وميتافيزيقا الإحساس (الغريزة). ويبدو أن هذا الجمع كان سمة مميزة لفلاسفة القرنين السابع والثامن عشر لما حدث فيهما من تطور فكري وثورة علمية. فكان على الفلاسفة والعلماء لكي يقبضوا بثبات على دفة المعرفة من أن يجمعوا بين النظرية والعمل، حتى يحافظوا على مذاهبهم ويسايرون اللهثات السريعة للتقدم العلمي.

وإذا كان كوندياك قد تأثر بديكارت في بعض مواضع فكره التي لم يستطع الفكاك منها رغم سيطرة نزعته الحسية، كما تأثر ببسكال في بعض مواضع فكره كذلك، خاصة ما يتعلق منها بالمعرفة والاتجاه العلمي. فإننا نجده يكتب كذلك في الإنتباه، ويضع لفظ الإنتباه Attention باعتباره الإحساس النشيط - كما يعرفه في علم النفس - ويرى في «رسالة في الإحساسات» و «المقال» أنه الإحساس النشيط والفعال الذي يربط بين الإحساسات. أفلا نرى هنا ثمة وجه شبه ولو في الوظيفة أو الغرض بين الإنتباه عند كوندياك بما يتسم به من طابع حسي، والإنتباه المالبرانش الذي يبدو في صورة معنوية روحية.

إن الإنتباه عند كوندياك يعني اللبنة الأساسية في بناء المعرفة لأن النفس تحول

الإحساسات بنشاطاتها المختلفة عن طريق هذا الإنتباه، ومن ثم فهو يسهم بفاعلية في عملية الربط بين المعارف والقوى. يقول كوندياك في «المقال» عندما أقول بأن الحواس هي مصدر جميع معارفنا فلا يجب أن ننسى أن ذلك يكون بقدر ما نجتذبها من الذهن بالتفكير، ونستخرجها من الأفكار الواضحة الجلية، فيحاول كل من الذاكرة والخيال تنمية الإنتباه النشيط، أي يحولا الأشياء الخارجية دون تبعية النفس، وفي النهاية يصبح الإنتباه هو الذي يوجد الصلة بين الأفكار، وهنا يخلط كوندياك بين الإحساسات، والعنصر العقلي الذي يبقى ثابتاً في بوتقة التحليل، وهنا يلعب الإنتباه دوراً في إيجاد الصلة بين الأفكار أثناء عملية المعرفة فيصح القول عنه: أنه يبني المعرفة ويؤسسها. في حين أن الإنتباه المالبرانشي هو سبيل النفس للحصول على المعرفة بطريق معنوي روحي. وكما أنه يختلف عن الإنتباه الكوندياكي الحسي، فهو يختلف كذلك عن الحدس الديكارتي Intuition العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي إنتباه تام يعتبر كصلاة لها تتوجه بها إلى خالقها ليمنحها المعرفة التي تحصل مباشرة بإشراق حضوري لا تجد فيه النفس أي صور للإستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذجاً Archetype أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية(٤٦).

وهكذا يختلف نوعي الإنتباه فالأول إنتباه مرتبط بالحواس والفكر معاً، يعمل على الربط بين الإحساسات بغرض إعادة بناء قوى النفس وملكاتها منذ البداية، وخاصة في حالة فراغ الذهن من أي أفكار، فارتبطت هذه الطريقة بالصورة المنطقية كما عرفها البعض، كما نتجت عنها لغة الحركة، وهي لغة فطرية تنجم عن الإشارات المرتبة التي تسهم في النظام، وهي تتكون من الأصوات أو الإشارات التي ترتبط بالأفكار التي نكررها. في حين يصبح الإنتباه عند مالبرانش منغمساً في الإلهام الذي يستمد معارفه من الله مباشرة بإشراق حضوري، ودفعة واحدة ولا حاجة به إلى منطق أو إستدلال، وهنا ترتبط المعرفة عن كثب بالله وإن كان كوندياك لم يشر

---

(46) Malebranche, Nicolas de: **La Recherche de la verite** tome II, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753. P 365.

صراحة إلى وجود اللّه في بداية «دراسة في الإحساسات»، وإن كان قد اعتبر أن قوانين الحركة في الإحساسات مجهولة، ولا يعرف منها غير تلك التي تتحكم في الحيوان خاصة في مروره من مرحلة النمو إلى مرحلة الإحساس بيد أن منطوق مذهبه - خاصة وأنه لم يغفل تأثير اللاهوت عليه منذ البداية - إنما يظهر في مذهبه من بين السطور فاعترافه الضمني بوجود اللّه، وتأثيره على المعرفة يبرز من خلال إشارته إلى الإشارات المرتبة، ولغة الحركة التي هي لغة فطرية غريزية، وهو وإن لم يذكر وجود اللّه من ورائها صراحة إلا أنه يشير بطرف خفي إلى ذلك الوجود، كما أنه يشير إليه بصراحة حين يبحث عن مصدر أفكارنا الأخلاقية فيرى أنها تصدر عن الحواس بفعل القانون الطبيعي الذي خلقه اللّه ووضعه فينا قبل الخليقة فأخضعنا له، كما جعل مصدره الإرادة، ونحن نتلمس هذا القانون في أنفسنا بما نحسه من تأثير على حاجتنا ولذاتنا وآلامنا مما يشهد بمقدار احتياجنا لمساعدة اللّه، وفي هذا النطاق تتبلور الأخلاق في القوانين التي تشرع الممنوع والمسموح، واكتمال الأخلاق بهذه القوانين يكون بمثابة الإرتفاع بالمعرفة إلى اللّه مصدر تشريعاتنا، وواهبنا جميع القوى للقيام بواجباتنا تجاه خالقنا وحافظنا.

أما تأثير باركلي على كوندياك فقد جاء عكسياً إذ ذهب لتفادي مثاليته اللامادية فكتب «دراسة في الإحساسات» من منطق فلسفة بيركلي التي تذهب إلى أننا لا نرى إلا ما يدور في داخلنا حتى نصل إلى مفهوم حقيقة العالم الخارجي، في حين كانت الإحساسات كما عبر عنها هو في كتاب «المقال» تبدو في شكل صور للأشياء، وقد بين لنا كوندياك أن حاسة اللمس هي الحاسة الوحيدة القادرة على إعطاء مفهوم حقيقة الأجسام، كما وجد نفسه مضطراً إلى القول بضرورة تدريب الحواس الأخرى التي لا تستطيع أن تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية بواسطة اللمس في حين أغفل هذه الفكرة في كتابه «المقال» أما في الطبعة الثانية لكتابه «دراسة في الإحساسات» فقد اعتبر حاسة اللمس هي إحدى حالات الذات طالما بقي الجسم ثابتاً في مكانه، ويفسر كوندياك وجهة نظره مؤكداً أن اللمس النشيط فقط هو الذي يوجد مفهوم ما هو خارجي، وحركة اليد وحدها من مجموع ما يمكن للجسم

تحريكه هي التي تجعل الإنسان يحس ويشعر أن هناك خارج نطاق ومحيط جسمه امتدادات لعناصر هي في ذاتها امتداداً لأشياء أخرى.

وخلاصة الأمر أن هناك إمتداد، أو في كلمة واحدة هناك أجسام. وفضلاً عن تأثر كوندياك بجميع هؤلاء فقد كان لمدموازيل فيران وديدرو أثراً لا يدحض على أفكاره خاصة في الإحساسات، وفرض التمثال على وجه الخصوص. وكان الأخير قد تعرض لفكرة مماثلة في رسالته عن الصم والبكم عام ١٧٥١ وهي تجزئة الجسم لمعرفته عن قرب.

كما كان لبوفون أثر خاصة في تصوره عن الإنسان باعتباره من صنع يد الطبيعة، وكذلك الفيلسوف الفرنسي شارل بونيه في نفس الفكرة.

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا الصدد أثر علم النفس الحديث؛ فقد بين أن ما نعتقده فطرياً هو في واقع الأمر مكتسب، وأن ما نعتقده بسيطاً هو في الحقيقة معقد ومركب؛ ذلك لإهمالنا وإغفالنا لكيفية تحققه. وبالإضافة إلى هذه المؤثرات كان لأسلوب روسو أثر كذلك على فرض التمثال عنده، وكان قد افترض وجود صورة إجتماعية معينة من إعادة بناء حالة إجتماعية مثالية، كما أثّر المنطق في صياغته لفرضه كذلك، فأصبح منهجه ثقافياً عندما أعاد بناء قدرات النفس وملكاتها منذ البداية، وخاصة في تلك الحالة التي يكون الذهن فيها خالياً من أي نوع من الأفكار، وقد عرف ديلبو Delbos هذه الطريقة باسم الصورة المنطقية Panlogisme .وفضلاً عن الآثار الملموسة للفكر الفرنسي العقلي على كوندياك إذا استثنينا من ذلك فلسفة بيركلي التي كانت تمثل شأنها شأن فلسفة كوندياك خروجاً على قاعدة الفكر الإنجليزي التجريبي باتباعها للفكر المثالي اللامادي نجد أن كوندياك يتابع الفلسفة الإنجليزية التجريبية بكل حواسه منذ أن عرفت في فرنسا من خلال كتابات الفلاسفة الموسوعيين.

أما عن لوك، فمن ينكر أثر لوك على كوندياك؟! لقد بدأ الأخير من تجريبيته ثم غالى فيها إلى حد كبير أرجع معه مصدر المعرفة إلى الإحساسات، وكذلك كان

للنزعة العلمية لنيوتن أبلغ الأثر عليه إلى حد أنه أخذ يمجد ويعظم من شأن كل من لوك ونيوتن في نصوصه الخاصة بالمنطق وفلسفة العلوم، وفي ضوء التأثير العلمي والتجريبي لم يفلت (كوندياك الفرنسي) من أثر منجزات العلم في القارة الأوروبية.

أما موقف كوندياك من الميتافيزيقا فلا يخرج في كثير أو قليل عن موقف الفلاسفة التجريبين، فكل من اتجه إلى المذهب الحسي نفى الميتافيزيقا فهذا هو دافيد هيوم يعتبر الميتافيزيقا أحلام، أما كانت فيعتبرها أحلام ثائر، ويقبل ميتافيزيقا الظواهر التي تؤسس عالم الظواهر - وهو نفس موقف كوندياك - ومعنى ذلك أنها ميتافيزيقا تحترم الحس والمحسوس ثم ترى ما وراءهما عن طريق الإستدلال واضع هذا النظام المحسوس.

والحق أن النظرة إلى الميتافيزيقا قد تغيرت في العصر الحديث، فكان المقصود بها هو العالم الخفي أو الميتافيزيقا الخفية على حد قول كوندياك - فهي ميتافيزيقا تنظر إلى ما وراء العالم الطبيعي المحسوس، وقد اكتشف أفلاطون وأرسطو العالم المحسوس، لكن أفلاطون فصل بينه وبين العالم المعقول، وجعل له الأصالة وراء العالم المحسوس ثم فصله عن هذا العالم، وجعل له استقلاله كعالم عقلي هو محتوى النماذج الأصلية أي المثل للموجودات. فنحن هنا أمام ميتافيزيقا كاملة عند أفلاطون.

ولقد تدرج أرسطو من العالم المحسوس معترفاً بوجوده مؤكداً على حقيقته وواقعيته، ثم حاول البحث عن الأصول والمبادىء التي ينتمي إليها هذا العالم المحسوس متسلسلاً من الحركة، ومن المعقولية التي أخذت صورتها من هذا العالم، فكأن ثمة ربط لا فكاك له بين العالمين المحسوس والمعقول، أي الميتافيزيقى عند أرسطو. لهذا جاءت الفلسفة الأرسطية مؤسسة على إحترام شهادة الحس والمحسوس وإعتبار شرعيتهما الحقيقية في مجال النظر الفلسفي.

وظهرت الفلسفة عند ديكارت تحمل طابع العقلانية والتصورية فألقت ظلالاً على العالم المحسوس، بل وشككت في كل ما هو حسي، وكان هذا هو موقف العقلانيين والمثاليين من العالم المحسوس حيث أصبحت الميتافيزيقا هي الشجرة

الأساسية في حين تمثل بقية العلوم جزعها وفروعها على حد قول ديكارت في مبادىء الفلسفة.

لكن هذا الإتجاه العقلي الميتافيزيقي ما لبث أن وُضع موضع النقد في المدرسة الحسية الإنجليزية عند لوك وهيوم وبانتام ومل فقد رأى أتباع هذه المدرسة أن العالم الحسي هو جوهر الحقيقة، وأن المحسوسات هي الأسس الأولى للمعرفة، وليس هناك أي حامل ميتافيزيقى للظواهر الحسية، بل إن العالم المحسوس قائم بصفاته المحسوسة معزولاً تماماً عن الأصول الميتافيزيقية. فأصبحت الميتافيزيقا وهماً كبيراً عند هيوم.

أما كانت فقد قبل ميتافيزيقا الظواهر، التي اعتبرها مصدر أفكارنا عن الوجود فأصبحت الميتافيزيقا عنده هي ميتافيزيقا الظواهر التي تؤسس عالم الزمان والمكان بداية من الحساسية الصورية حيث تنتظم الآثار الحسية لصيغتي الزمان والمكان ثم يتكون موضوع الإحساس بمساهمة من العقل النقدي، وتطبيق للمقولات عى الموضوعات التي انتظمت بها الآثار الحسية، فكأن ثمة مشاركة بين ذهن العارف، وما يأتي من خارج من تأثيرات حسية وهذا هو الضرب من الميتافيزيقا الذي يقبله كانت، إنه ميتافيزيقا الظواهر القائمة على الربط بين تأثيرات آتية من الخارج لكي يكتمل بناء موضوع المعرفة. ويبدو أن كوندياك وأصحاب مذهب الظواهر قد استمدوا وغيرهم ممن هم على دربهم - قد استمدوا - اتجاههم الميتافيزيقي من هذا الإتجاه الكانطي النقدي، فثمة ميتافيزيقا متواضعة وليست متعالية عند هؤلاء جميعاً مع أنها تتجاوز تجارب الحس والمحسوس لتصعد لا إلى مبادىء ميتافيزيقية مجردة خالصة بل إلى عوامل للربط بين هذه المحسوسات نفسها، فأتباع منهج الظواهر إذن يعلقون الحكم على موضوعات الميتافيزيقا المجردة كما يفعل مذهب الحساب الجزئي. ولكنهم لا يتطرقون من هذا الإنكار للمبادىء الميتافيزيقية إلى القول بمثل ما قال به كانت؛ لأنهم يرون أن التجربة نفسها هي التي تعطينا التأكيد بأن هناك تأسيساً للظواهر الحسية التي تبدو لنا من خلال إحساساتنا لتكون موضوعاً معيناً. وهذا هو نسق فينومنولوجيا الظواهر، ونسق الإحتفاظ بالوجود الإلهي، ووجود عالم السماء عند كوندياك.

على هذا النحو الذي عرضنا فيه لميتافيزيقا الظواهر يتضح لنا مبلغ تأثر كوندياك بروح العصر. وتعبير نسقه عنها خير تعبير.

لقد كان مدار البحث في القرن الثامن عشر ينصب على التجربة والإختراع، وفي ظله استطاع كونديك أن يهتم بالتطور ـ متأثراً بداروين ـ كما يهتم بتحليل الظروف والمواقف الخاصة إنطلاقاً من القانون العام للتاريخ، كما إهتم بالإكتشافات العلمية والمنهج العلمي متأثراً بروح كل من لوك ونيوتن واستفاد منهما في تعميمه لمفهوم المنهج، فيرى أنه يكفي للوصول إلى إكتشافات جديدة أن يفكر المرء في الإكتشافات التي تمت بالفعل. وهو يتفق مع دالمبير على أن الطريق المنهج والحقيقة كان ممهداً أمام فلاسفة وعلماء العصر، ولقد وجد كونديك أن مبدأ ملاحظة الطبيعة هو البداية التي تفتح طريق الحقيقة على مصراعيه.

ولقد حظي فن التفكير والإستدلال بأفضل تقدم له في القرنين السابع والثامن عشر حيث يرجع المنهج الحقيقي إلى هذين القرنين، وحيث تتكون الأفكار بطريقة طبيعية وتتحدد بدون صعوبة وتعد الرياضيات مثالاً على ذلك.

لقد بحث كونديك في كيفية إيجاد طرق «مناهج» لعمل إكتشافات جديدة إنطلاقاً من الإكتشافات الموجودة، وتجنب الطرق التي من شأنها أن توقع الإنسان في الخطأ.

وهكذا فقد جاء كونديك مؤمناً بالملاحظة كما فعل لوك من قبله. فاهتم بتطوير العلوم، كما ركز على الملاحظة والتجربة، وأكمل طريق علم الإدراك والفهم البشري. كما بدأه لوك. والحق فقد لاقى مذهب كونديك الحسي شهرة عريضة ونجاحاً كبيراً في فرنسا إلى حد أنه حل محل الديكارتية في شهرتها ونجاحها؛ بيد أن آراءه ظلت باقية ومؤثرة في المجتمع الإنجليزي عنها في فرنسا يشهد بذلك ما تركته من آثار على مذهبي جيمس مل[٤٧] Mill (James) (١٧٧٣ - ١٨٣٦) وهربرت

---

(٤٧) حاول مل في كتابه «تحليل ظاهرة العقل الإنساني» الذي ظهر عام ١٨٢٩ أن يبرز أن المعرفة يمكن أن ترجع برمتها إلى المشاعر (الإحساسات) والأفكار والملذات والآلام.

سبنسر[٤٨] (١٨٢٠ - ١٩٠٣) Spencer (Herbert).

(٤٨) نال كتاب سبنسر «مذهب الفلسفة التركيبية» شهرة واسعة في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن استعرض فيه فلسفته في ضوء عرض العلوم البيولوجية والإجتماعية من خلال التطور باعتباره الفكرة التي تجمع العلوم برمتها في وحدة، وقد تأثر مذهبه بعلم الأحياء لداروين وبالمناهج التي كانت تسعى لتطور العلوم الإجتماعية.

الفصل السابع

الفن والجمال

١ ـ القدماء بين الموسيقى، والشعر.

٢ ـ التعبير بين الموسيقى، والكلمات.

٣ ـ الحساسية والخيال عند الإغريق.

٤ ـ لغة الحركة وخصوبة الخيال.

٥ ـ العادات والعرف وتقدم الفنون.

٦ ـ فن الموسيقى بين الخبرة، والتذوق.

٧ ـ الإنشاد والموسيقى بين القديم، والحديث.

٨ ـ أسباب نشأة الإلقاء البسيط المعاصر، والإختلاف بين عروض القدماء، والمحدثين.

* تعليق وتقييم.

يبحث كوندياك في الفصل الخامس من كتاب «المقال» في الفنون بصفة عامة لكنه يخص الموسيقى Musique بالذكر فيسرد تاريخها باعتبارها جزء لا يتجزأ من اللغة، كما يبحث صلتها بعروض الشعر ونظامها الدياتوني (مبدأ إنتظام القوة)، والنشأة التاريخية للموسيقى عند الرومان واليونان وتطوراتها اللاحقة، والتحسينات التي أدخلت عليها، والتمييز بين موسيقى الماضي والحاضر، والدور الذي كانت تلعبه الموسيقى في مجالات الشعر والمسرح بين الماضي والحاضر، وخصوبة الخيال اليوناني والإغريقي عن الخيال في القرن الثامن عشر. وسوف نشير إلى كلف كوندياك بفني الموسيقى والشعر، وتطرقه إلى دراسة بقية الفنون كالغناء والمسرح من خلال دراسة نشأتها وتنوعها عبر تاريخها الطويل. وسوف نحاول عرض فلسفة الفن عند كوندياك من خلال مناقشة ما تضمنه فكره عنها في هذا الفصل من «المقال».

١ ـ القدماء بين الموسيقى والشعر: ـ

يقول كوندياك في إستهلال فصل «الموسيقى»: ـ «كنت حتى هذه اللحظة مضطراً إلى إفتراض معرفة القدماء بالموسيقى، وقد حان الوقت لسرد تاريخها باعتبارها ـ على الأقل ـ جزءاً لا يتجزأ من اللغة.

٤٣ ـ كانت عروض الشعر في أصول اللغات عديدة ومتنوعة؛ ومن ثم كانت الإنحناءات والإنعطافات تعد طبيعية في مخارج الألفاظ، ولقد نشأت أول فكرة عن الهارموني أو تآلف الأتغام Harmonie عندما طربت الأذن بالصدفة لتوالي بعض المقاطع اللفظية واستعادتها.

٤٤ . وقد يبدو لنا النظام الدياتوني diatonique مألوفاً وطبيعياً اليوم - وهو ذلك النظام الذي تتعاقب فيه المقامات وأنصاف المقامات الصوتية - حتى أننا نعتقد أنه قد عرف أولاً من الناحية الزمانية، لكننا بمجرد إكتشافنا للنغمات ذات العلاقات الحساسة(٢) ما نلبث أن نستدرك ونقر بأن التوالي قد سبقه.

وما دام قد ثبت أن التقدم بالفواصل الثلاثية والخماسية والثمانية يرجع إلى ذات المبدأ الخاص بالهارموني، وهو وقع الأجسام الرنانة، وما دام قد تم التأكد من أن النظام الدياتوني ينشأ من هذا التقدم فيمكننا إستنتاج أن العلاقات بين الأصوات، والأنغام تكون حساسة بدرجة أكبر في التوالي الهارموني أكثر منه في النظام الدياتوني(٣).

فإذا ما ابتعد النظام الدياتوني عن مبدأ الهارموني نجده لا يمكن أن يحتفظ بنفس العلاقات بين الأصوات، والأنغام إلا بالقدر الذي تكون هي عليه عند صدورها، أي بالقدر الذي تكون قد وصلت به إليه(٤).

مثال ذلك: .

لا يرتبط مقام «ري» في النظام الدياتوني بمقام «دو» إلا لكون «دو» «ري» نتاج لتقدم «دو» «صول» وترجع أصول العلاقة بين هذين الأخيرين إلى مبدأ تآلف الأنغام بين الأجسام الرنانة. وتصدق الأذن على هذا المنطق لإحساسها بكفاءة أكبر في العلاقات بين النغمات «دو» «مي» «صول» «دو» أكثر من إحساسها بالنغمات «دو» «ري» «مي» «فا» ومن ثم كان السبق في الظهور للفواصل والمسافات الهارمونية(٥). لكن هناك ثمة تطورات تجدر ملاحظتها فتكوين الأنغام الهارمونية Les sons harmoniques للفواصل السهلة الإنشاد، وتشكيلها لعلاقات حساسة لم تكن لتظهر

---

(١) النظام الدياتوني هو إنتظام القوة بين نغمتين في علم الموسيقى.

(٢) العلاقات الحساسة هي العلاقات الخاصة بالمقام السابع من السلم الموسيقي.

(3) Condillac E. B: Essal, Chapitre P. 216.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

في وقت مواكب للأخرى[٦].

فمن البديهي إذن أنه لم يمكن التوصل للتقدم الكامل «دو» «مي» «صول»، «دو» إلا بعد عدة تجارب. وكان الوصول إليها نقطة إنطلاق لتجارب أخرى على نفس النمط مثل «صول» «سي» «ري» «صول». أما النظام الدياتوني فلم يتم التوصل إليه وإكتشافه إلا تدريجياً وبعد تجارب عشوائية متعددة[٧].

٤٥ ـ كانت تطورات هذا الفن ثمرة جهود وتجارب طويلة، وقد أدى عدم المعرفة بالمبادىء الحقيقية إلى نوع من التخبط، وكان أول من توصل إلى أصول تآلف الأنغام (الهارموني) في وقع الأجسام الرنانة وصداها، وأول من أرجعها إلى مبدأ واحد هو رامو Rameau. M[٨].

كما كان الإغريق الذين اشتهرت موسيقاهم مثل الرومان يجهلون التكوينات ذات المقاطع المتعددة. إلا أنه يبدو أنهم قد توصلوا إلى بعض التساوق قبل غيرهم، وقد يكون مرد ذلك هي الصدفة البحتة التي جعلتهم يلاحظون التآلف بين نغمتين عزف على وتريهما معاً عن غير قصد[٩].

٤٦ ـ وسارت التطورات في مجال الموسيقى بطيئة للغاية، فلم يكن يخطر ببالهم فكرة فصل الموسيقى عن الكلمات، فبدون الكلمات لم تكن الموسيقى تبدو ذات معنى، ولما كانت عروض الشعر قد استغلت كل النبرات التي من شأن الصوت الإتيان بها، ولما كان مجال العروض يكاد يكون الوحيد الذي يمكن أن يظهر فيه الهارموني؛ فقد كان من الطبيعي ألا ينظر إلى الموسيقى إلا كمن يضفي البهجة والمتعة أو القوة على الحديث والخطبة. هكذا كان القدماء يعتقدون، فقد كانت الموسيقى بالنسبة لهم تحتل ذات المكانة التي للتنغيم عندنا، كانت تساعد على التحكيم في الصوت، ومخارج الألفاظ، فبدونها كان الأمر يتم بمحض الصدفة، فكما كان من

---

(6) Ibid 217.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Ibid.

غير المعقول أن ينفصل التنغيم عن إلقاء أبيات الشعر، كان من غير المعقول كذلك أن تنفصل الموسيقى عن الكلمات[١٠].

٢ ـ التعبير بين الموسيقى والكلمات: ـ

٤٧ ـ ولقد طرأت على الموسيقى تحسينات كبيرة حتى تساوت مع الكلمات في درجة التعبير. وحاولت بعد ذلك تجاوزها. عندئذ التفت إلى قدرتها وحدها على التعبير ولم يعد فصلها عن الكلمات يمثل ضرباً من الجنون. فالمعاني التي كانت تولدها الأنغام وهي تصاحب الكلمات كانت قد أعدت العقول لتقبل فكرة انفصالها واستقلالها[١١].

وكان من الأسباب التي ضمنت النجاح لأولئك الذين فصلوها وكانوا على شيء من الموهبة هي انتقاءهم لمقاطع لاحظوا بخبرتهم أهمية التعبير عنها. وكذلك الدهشة والإعجاب المصاحب لهذه التجربة الجريدة. إذ أن التعجب يعد النفس لتقبل الجديد.

ولقد تعجب الناس لهذه القدرة الجديدة على التأثير في النفوس ونقلها من حالة الحزن إلى الفرح، أو نقلها إلى حالة الخوف ومن ثم أصبح هذا التأثير الجديد للموسيقى محور الأحاديث[١٢] واللقاءات فشحذت هذه الأقوال خيال من لم يحضر التجربة وأصبح الجميع يسعون إلى خوض التجربة بأنفسهم[١٣].

وهكذا كان من يحضر لسماع الموسيقى يهيىء نفسياً لقبولها وليس مستغرب ذلك فالناس يميلون بطبيعتهم إلى تأكيد الخوارق والإيمان بها[١٤].

٤٨ ـ وقد اختلف الحال اليوم فلم تعد العروض ولم يعد التنغيم في الخطابة سبباً لتقبلنا للموسيقى وتأثيراتها. فالغناء والإنشاد لم يعودا بذات المكانة التي كانا

---

(10) Ibid.

(11) Ibid.

(12) Ibid.

(13) Ibid P. 218.

(14) Ibid.

عليها عند القدماء، كما لم تعد الموسيقى التي تعزف وحدها شيئاً جديداً غير مألوف. وبالتالي فقدت هذا التأثير الذي كانت تتمتع به على الخيال فعند استماعنا لعزف الموسيقى تتولد الأحاسيس والمشاعر داخلنا من تأثير الأنغام على أذاننا، ونظراً لأن الخيال يكون غير مؤثر على حواسنا، فإن هذه المشاعر والأحاسيس تصبح عندنا أقل قوة عنها فيما مضى عند القدماء، وللوصول إلى ردود الفعل القديمة يمكن عزف قطع موسيقية لأشخاص يتمتعون بخيال خصب على أن يكون بالموسيقى شيئاً جديداً، لكن هذه التجربة قد تكون غير مجدية إذا ما كنا ننزع إلى الإهتمام بما هو وثيق الصلة بحاضرنا أكثر من إهتمامنا بما هو بعيد عنا زمنياً(١٥).

٣ ـ الحساسية والخيال عند الإغريق:

٤٩ ـ ويرى كوندياك: ـ أن طريقة إلقاء الأناشيد والخطب إختلفت بصورة كبيرة في الماضي بطريقة يصعب معها تصور كيف كانت المسرحيات تقدم بمصاحبة الموسيقى. ومن ناحية أخرى فقد كان الإغريق أكثر حساسية منا لخصوبة ونشاط خيالهم، كما كان الموسيقيون ينتقون اللحظات المناسبة لإثارة مشاعرهم، فعلى سبيل المثال نجد الإسكندر في العلم المسرحي جالساً إلى المائدة منتشياً بما احتساه من خمر، ثم تعلو الموسيقى داعية إياه إلى حمل السلاح. لا شك أن ذات الموسيقى يمكن أن يستجيب لندائها الجنود في يومنا هذا فللطبول والنقير وقع كاف لإتيان هذا الأثر، على أنه لا يجب أن تغيب عن أذهاننا الآلات التي كانت في حوزة القدماء، ويمكننا استنتاج مدى إختلافها عن الآلات وبالتالي عن موسيقى اليوم.

٥٠ ـ ويمكننا كذلك أن نلاحظ أن الموسيقى المنفصلة عن الكلمات قد مرت بتطورات لدى الإغريق تشبه إلى حد كبير تلك التطورات التي مرت بفن البانتوميم أو التمثيل الصامت Pantomimes عند الرومان. وقد أثار كلا الفنين نفس القدر من الدهشة لدى ظهورهما، وهذا التشابه يثير فضولي ويثبت حدسي وتخميني(١٦).

---

(15) Ibid.

(16) Ibid p. 219.

٥١ ـ لقد ذكرت لتوى واستناداً لكتابات المتخصصين في هذا الأمر أن خيال اليونانيين أو الإغريق كان أخصب من خيالنا، ولكنني لا أعرف إذا كان السبب في ذلك معروفاً جلياً فإنه يبدو أنه من السذاجة إرجاع ذلك إلى المناخ فقط. وبفرض أن المناخ في اليونان كان ثابتاً لا يتغير، فإنه لا بد وأن يكون خيال السكان ومقدرتهم على التصور قد ضعفا، وسوف نرى فيما يلي أن ذلك كان نتيجة طبيعية للتغيرات التي طرأت على اللغة[١٧].

٤ ـ لغة الحركة وخصوبة الخيال: ـ

لقد لاحظت في قراءاتي أن الخيال يكون أخصب عند أولئك الذين لا يستعملون علامات أو إشارات نظام معين، وبالتالي تسود لغة الحركة بين أفراد هذا الجمع، تلك اللغة التي تشحذ الخيال. والواقع أن حركة واحدة قد تساوي جملة بالغة الطول لمن يألف هذا الأمر. ولنفس هذه الأسباب نجد أن اللغات التي تحاكي هذه اللغة تكون على شاكلتها في درجة الثراء والحيوية، وعلى النقيض من ذلك نجد أن اللغات التي تبعد عن هذه اللغة الأولى تفقد حيويتها[١٨].

ومن منطلق ما ذكرته عن العروض ونظم الشعر أجد أن اللغة اليونانية قد تأثرت أكثر من غيرها بلغة الحركة هذه، وسوف نرى فيما بعد وعند حديثنا عن تأخير اللفظ أو تقديمه داخل العبارات كأسلوب بلاغي أن هناك تأثيرات أخرى تسببت في سعة الخيال. وعلى عكس اللغة اليونانية نجد أن لغتنا بسيطة في تكويناتها، وفي طريقة نطق كلماتها حتى أنها لا تتطلب إلا تدريب الذاكرة، ونحن في حديثنا عن الأشياء نكتفي بإشاراتها ونادراً ما نوقظ الأفكار المتعلقة بها. وعدم إستعمال الذاكرة لفترات طويلة يجعلها ذات ردود أفعال أكثر بطء، كما يجعلها أقل استجابة. وبالتالي يسهل إستنتاج سبب عدم خصوبة خيالنا قياساً باليونانيين[١٩].

(17) Ibid.
(18) Ibid.
(19) Ibid.

٥ ـ العادات والعرف وتقدم الفنون:

يرتبط تقدم الفنون ارتباطاً كبيراً بالعادات والعرف السائد يقول كوندياك في هذا الصدد:

٥٢ ـ «كان الإبقاء على العادات والعرف منذ القدم حجر عثرة أمام تقدم الفنون. وقد عانت الموسيقى من ذلك، فقبل مجيء المسيح بستمائة عام تقريباً طرد تيموثي Timothee من اسبرطة بقرار من الحاكم الإسبرطي إيفور Ephores لإضافته ثلاثة أوتار إلى القيثارة، أي لرغبته في جعل القيثارة أقدر على عزف أنواع مختلفة من الأناشيد. هكذا كان القدماء يفعلون، وهكذا كانت معتقداتهم. نحن أيضاً لنا معتقدات، وسوف يكون لمن يجيئون بعدنا معتقداتهم كذلك، ولا يخامرنا أدنى شك في أنه سينظر يوماً إليها على أنها معتقدات تثير الضحك والسخرية إن لوللي Lulli الذي نراه اليوم بسيطاً وطبيعياً كان في زمانه متجاوزاً لحدوده. لقد كانوا في عصره يرون أن موسيقى الباليه التي يؤلفها سوف تفسد الرقص، وكما يقول الراهب ديبوس L'abbe du Bos فإنه: «منذ ستة وعشرين عاماً كانت الأناشيد المؤلفة في فرنسا عبارة عن متوالية من المقامات الطويلة، كما أنه منذ ثمانين عاماً كانت حركة الباليه على إختلاف موسيقاه حركة بطيئة، وكان الراقصون وكأنهم يسيرون بخطى وئيدة مهما بلغت درجة المرح المراد التعبير عنه، وهكذا كانت موسيقى من ألفوا باللوم على «لوللي»[٢٠].

٦ ـ فن الموسيقى بين الخبرة والتذوق:

٥٣ ـ يظن الجميع أن بمقدورهم الحكم على فن الموسيقى، وبالتالي يكثر فيه عدد الحكام الغير مؤهلين لهذه المهمة. فللموسيقى كما للفنون الأخرى درجة كمال لا يجب الحيد عنها. هذا هو المبدأ والأساس. بيد أنه كما نرى مبدأ غير واضح المعالم. فمن يمكنه تحديد هذا الأمر؟ ومن يمكنه في حالة عدم تحديده القول بذلك؟

هل يحدد هذا الأمر ذوو الآذان الغير مدربة لكونهم الكثرة الغالبة؟ مع ما قد

---

(20) Ibid.

رأيناه من نتائج ذلك وكيف حُكم في الماضي على موسيقى «لوللي» أم يحدد الأمر ذوي الآذان العالمة وهم قلة؟ هناك إذن في يومنا هذا موسيقى لا تقل جمالاً عن موسيقى «لوللي» وإن اختلفت عنها.

لقد كان متوقعاً للموسيقى أن تكون محل نقد خلال مراحل تقدمها وتطورها خاصة تلك المراحل التي كان فيها التطور ملحوظاً حيث كانت في هذه المرحلة تبدو بعيدة وشديدة الإختلاف عما هو مألوف سماعه، وبمجرد أن تألفها الآذان بدورها لا يصبح أمامها من عائق سوى المعتقدات والعرف[٢١].

٥٤ ـ ونظراً لعدم معرفتنا طابع الموسيقى الآلية الخاصة بالقدماء فسوف أكتفي بحدس ما كان عليه الإنشاد والتنغيم آنذاك. فقد اختلف إلقاؤهم عن طريقتهم العادية في النطق على ما أعتقد، كما كان متنوعاً بتنوع المسرحيات والمشاهد. وكان هذا الإلقاء بسيطاً بقدر البساطة التي تسمح بها العروض وأساليب النظم في الملهاة Comedie، ويبدو أن هذا قد تم بإدخال بعض التعديلات على الطريقة العادية والمألوفة في النطق بالقدر الكافي لتذوق النغمات، وللوصول إلى المسافات الثابتة في الصوت[٢٢].

أما في المأساة tragedie فقد كان الغناء والإنشاد أكثر تنوعاً وأكثر مدى خاصة في المونولوج Monologues أو المقاطع الفردية التي كانوا يطلقون عليها إسم الأنشودة، وهي في الغالب أكثر المشاهد إثارة للعواطف، وهذا يبدو طبيعياً فالشخصية التي تتقيد بوجود الآخرين سرعان ما تفصح عن نفسها، وعن مكنونات ذاتها، وعن فيض مشاعرها الحبيسة إذا ما خلت إلى نفسها، لهذا السبب كان الشعراء الرومان يلجأون في تلحين هذه المناجاة الفردية إلى كبار الموسيقيين، وكانوا في أحيان أخرى يعهدون إليهم بباقي العمل المسرحي.

أما اليونانيون فقد كانوا على عكس ذلك لأن شعراءهم كانوا موسيقيين ومن

---

(21) Ibid P. 220.

(22) Ibid.

ثم فلم يعهدوا بأعمالهم إلى أحد.

٧ ـ الإنشاد والموسيقى بين القديم والحديث:

وفي وجود الجوقة (الكورس) Les chœurs كثر الإنشاد بطريقة تزيد على المشاهد الأخرى، وكانت مثل هذه المشاهد تتيح للشاعر إبراز موهبته، وقد حذا الموسيقي حذوه، ومما يؤكد هذه التخمينات تنوع الآلات المصاحبة لأصوات الممثلين والي كانت تختلف في المدى الذي تصل إليه طولاً وقصراً تبعاً لنوعية الحوار[٢٣].

ونحن لا نستطيع تصور الجوقة في ظل الرؤية المعاصرة لهم، فالموسيقى قد اختلفت بصورة كبيرة عن اليوم نظراً لجهلهم بالتأليف الموسيقي المتعدد المقاطع، ولبعد الشبه بين رقصاتهم والعروض الراقصة التي تحدث اليوم[٢٤].

يقول الراهب ديبوس في هذا الصدد:

«من اليسير علينا أن نفهم أن هذه الرقصات لم تكن سوى حركات وتعبيرات أفراد الجوقة أو الكورس للتعبير عن مشاعرهم، وكانت إما صامتة أو مصحوبة بالكلمات المناسبة للحركة التي تبين مدى تأثرهم بالكلمات. وكانت هذه التعبيرات تفرض الحركة على أفراد الجوقة في مكان العرض. ولما كان تحريك هذه المجاميع يقتضي شيء من التدريب والتنسيق قبل العرض حتى لا تستحيل الحركة إلى جمهرة فوضوية فقد وضع القدماء لها بعض القواعد الملزمة لأفراد الجوقة. وكانت المساحة الواسعة في أماكن العرض لدى القدماء تجعل حركة الجوقة أشبه باللوحات المعبرة عن المشاعر التي يحسها أفرادها[٢٥].

٥٥ ـ لقد عرف فن الخطابة والإلقاء في روما منذ أول عهد الجمهورية، وكذلك فن مصاحبة اللحن للنص، وكان الإلقاء والإنشاد بسيطاً في أول الأمر غير أن اليونانيين أضفوا عليه الكثير من التعبيرات فيما بعد. ولم يستطع الرومان مقاومة

---

(23) Ibid P. 220.

(24) Ibid P. 221.

(25) Ibid P. 221.

الصمود طويلاً أمام سحر تآلف الأنغام وجمال التعبير لدى هذا الشعب فأصبحت دولة اليونان بالنسبة لهم هي المدرسة الأولى التي تعلموا فيها تذوق الآداب والفنون والعلوم وقد طوعت اللغة اللاتينية للغة اليونانية بالقدر الذي سمحت به هذه اللغة من تغيير[٢٦].

وقد قال شيشرون Ciceron أن النبرات والعلامات والحركات التي استعادوها من الغرباء قد غيرت بطريقة واضحة نطق الرومان للحروف والكلمات وبدون شك فإن التغييرات قد إمتدت إلى الموسيقى والأعمال المسرحية فتغير أحدهما كان لا بد وأن يستتبعه تغير الآخر. ويلاحظ هوراس إن الآلات المستعملة في المسرح في عصرهم كانت أبعد وأوسع مدى من تلك التي استعملت قبل ذلك الحين، ولاحظ أيضاً أن الممثل كان مضطراً للإلقاء بنبرات ومقامات صوتية أكبر وأكثر تنوعاً حتى يتمكن من متابعتها. وفي بعض الأحيان وصل الغناء إلى درجة من الحدة تقتضي للمحافظة عليها، أن يهتز الجسم بعنف ليمكنه تأديتها[٢٧].

٥٦ ـ هذه هي فكرتنا عن الإلقاء الغنائي وسبب وجوده وتنوعه. وعلينا الآن البحث عن الظروف التي هيأت للإلقاء البسيط الذي نراه اليوم، والتي جعلت عروضنا مختلفة عن عروض القدماء[٢٨].

٨ ـ أسباب نشأة الإلقاء البسيط المعاصر والإختلاف بين عروض القدماء، والمحدثين:

يقول كونديالك أن المناخ لم يمكن شعوب الشمال من الإحتفاظ بالنبرات والحركات، ولا بذلك الكم الذي أدخلته منها في العروض وفي فن النظم عند نشأة اللغات. لقد فقدت اللغة اللاتينية طابعها الخاص عندما اختلطت بلسان أهل الشمال الذين غزوا الأمبراطورية الرومانية واستولوا على كل الجزء الغربي منها، ومن هنا

---

(26) Ibid.

(27) Ibid P. 222.

(28) Ibid.

نشأت تلك اللكنة التي نرى فيها اليوم سر جمال طريقتنا في النطق(٢٩).

وتحت نير هذه الأقوام البربرية سقطت الحروف، ودمرت المسارح، واندثرت فنون كثيرة، مثل البانتوميم أي التمثيل الصامت، وكذلك فن تدوين الحوار، وتوزيعه بين شخصيتين، وكذلك الفنون المتعلقة بتنسيق مناظر العرض أي الديكور، وهي الهندسة والرسم والنحت، كما اندثرت كذلك كل الفنون المرتبطة بالموسيقى(٣٠).

وفي الفترة التي تم فيها إحياء الآداب مرة أخرى كانت التغيرات التي طرأت على اللغة والعادات تحول دون فهم مقصد القدماء من عروضهم ولإدراك معنى هذه الثورة يجب أن نتذكر ما قلته سابقاً عن تأثير العروض وفنون النظم. وكانت العروض عند اليونانيين والرومان ذات طابع مميز ومبادىء ثابتة أدركها الجمهور بدون أن يحفظها إلى حد أن أقل الأخطاء في النطق كانت تؤذي أسماعه. ومن هنا يمكننا أن نستقي طرق وأساليب نشأة فن الإلقاء والإنشاد وتدوينه، وقد أصبح هذا الفن جزءاً وثيق الصلة بالتربية(٣١).

وقد أدى تطور الإلقاء والإنشاد إلى تقسيم الغناء والحركات المصاحبة له بين ممثلين، كما أدى كذلك إلى وجود البانتوميم كما تغير شكل وحجم المسرح . تحت تأثير هذا التطور ـ فأصبح أميل للمساحات الكبيرة التي تستوعب أكبر عدد من المتفرجين، على هذا النحو استطاع القدماء تذوق العروض الفنية، وتنسيق المناظر، كما استطاعوا تذوق الفنون المتعلقة بها كالموسيقى(٣٢) والهندسة والرسم والنحت.

والحق فلم يكن يوجد مواطن قديماً بلا موهبة مفيدة ونافعة لقد كانت الفرصة متاحة لكل مواطن لكي يطلق العنان لخياله طيلة الوقت(٣٣).

أما نحن الآن فنعاني من أزمة فنية لها أسبابها الكثيرة منها عدم وجود عروض

---

(29) Ibid P. 221.
(30) Ibid.
(31) Ibid.
(32) Ibid.
(33) Ibid.

في لغتنا، فالإنشاد والإلقاء لم يحظيا بثمة قوانين ومن ثم لم يحظيا بقواعد ثابتة، وترتب على ذلك جهلنا بكيفية توزيع الحوار بين شخصيتين، وكذلك جهلنا بالتمثيل الصامت الذي لم يستطع أن يجذبنا إليه. فضلاً عن سجن عروضنا في مسارح خانقة لم يستطع الجمهور الحضور والبقاء فيها، ومن ثم فإننا وللأسف الشديد أغفلنا الإهتمام بالموسيقى، ولم نعد نتذوقها كثيراً، كما قل ميلنا إلى فنون الهندسة والرسم والنحت[٣٤].

وقد نظن أننا قريبي الشبه من القدماء، ولكن ما أبعدنا عنهم، وما أقرب الإيطاليين إليهم.

وخلاصة الأمر فقد رأينا أن إختلاف عروضنا البين عن العروض Spectacles اليونانية والرومانية مرده النتيجة الطبيعية لكل التغيرات التي طرأت على علوم العروض وفنون النظم (في الشعر) Prosodie.

تعليق وتقييم:

هكذا انسحبت نزعة كوندياك لمعرفة الأصول والمنشأ على مجال الفنون والجمال، وليس مستغرب أن تبدو هذه النزعة في فكر دأب على معرفة المصدر والمنشأ في المعارف الإنسانية لا لأن كتابه الأول الذي يجمع فيه بنات أفكاره قد عنونه بمقال «في مصدر المعرفة الإنسانية»، ولكن لأنه بالفعل بحث حقيقة عن مصدر الفكر الإنساني سواء في مجال الميتافيزيقا أو المنطق أو علم النفس فقد حاول في مجالي الفلسفة والمنطق البحث عن أصل الفكر الإنساني قبل ظهور الفلسفة الأولى، كما كرر المحاولة في علم النفس الذي بحث فيه على شريطة أن يلم إلماماً كاملاً بمصدر القوى والدوافع الإنسانية منذ نشأتها. وهكذا كان شأن الفن عنده بحثاً عن الفنون ومظاهر الجمال عبر عصور التاريخ القديمة، ومقارنتها بفن عصره مما يدفع للقول بأنه كان على دراية بالفنون وخاصة الموسيقى والشعر، وربما شجعه على ذلك إهتمامه باللغة إلى حد أنه اعتبر الموسيقى لغة أو تعبر عن لغة ما. وإذا نحينا جانباً

(34) Ibid.

مقدار إهتمام كوندياك بالموسيقى والشعر عند القدماء، وأثر العادات والعرف على تقدم الفنون، والدراسة الفاحصة لعلم الموسيقى بين الخبرة والإستماع، والإستمتاع كذلك، وأسباب نشأة الإلقاء البسيط المعاصر، والفروق بين عروض القدماء والمحدثين - إذا نحينا جانباً كل ذلك بما يشير إليه من كلف كوندياك بالفنون والجماليات، وربطهما بلغة الحركة والولع بالموسيقى ودراستها.. لوجدنا أن اهتمامه بالموسيقى نابع من مذهبه الحسي، فإشارته إلى الإحساسات باعتبارها مصدر المعرفة قد جعله يهتم بالفنون بصفة عامة باعتبارها من الأشياء التي تبدأ برؤيتها أو الإحساس بها عن طريق الحواس فالعين ترى التصوير والنحت، واليد تلمس الأعمال الفنية، والأذن تسمع الموسيقى والشعر والأناشيد (الغناء)، وكل ذلك إنما يدفع إلى القول بأن الإهتمام بالفنون ليس مستغرباً على نسق كوندياك باعتباره أي - مبحث الفنون - مبحث يدرس الإنسان منذ مولده ويحلل إحساساته ورغباته ودوافعه، وكانت جميع هذه المسائل مثار إهتمام كوندياك وغيره من فلاسفة وعلماء غيره.

الخاتمة

هكذا إنتهينا من عرض فلسفة أحد أعلام الفلسفة الفرنسية، وأول مؤسس للمذهب الحسي المادي في فرنسا في القرن الثامن عشر.

إنه ايتين بونو كوندياك المفكر والفيلسوف، وعالم النفس، والمنطقي ابن جرينوبل في فرنسا، وصديق الموسوعيين، ومتابع لوك الأصيل الذي استلهم فلسفته التي بدت بوضوح من خلال سطور مؤلفه الهام «مقال في مصدر المعرفة البشرية».

لقد تعارض مذهب كوندياك الحسي مع جميع المذاهب العقلية التأملية في الفلسفة، وكذلك مع المذهب الروحي لليبنتز ـ ومع ذلك فقد برز هذا المذهب واعتلى قمة من قمم الفلسفة المادية التي ظهرت في فرنسا إبان القرن الثامن عشر. كما حل نجاحه محل الديكارتية التي كانت تنافسه في الزيوع والإنتشار والشهرة، وإن كان أثره قد تضاءل في فرنسا بسواد النزعة العقلية لديكارت إلا أن أثره كان قد نفذ إلى إنجلترا عند كل من فلسفتي جيمس مل Mill James (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) وهربرت سبنسر Spencer Herbert (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣).

وعلى الرغم مما حققه مذهب كوندياك من نجاح وشهرة في عصره، وأثر ما خلقه مذهبه من جدل بين منطق مذهبه وبين المثالية الذاتية.

وعلى الرغم من متابعته المخلصة للوك ـ وكان لوك تجريبياً معتدلاً إلا أنه اتجه في نهاية متابعته له اتجاهاً مغايراً لما سار عليه الأول، فألقى أفكار التأمل باعتبارها مصدراً للمعرفة الناجمة عن الإحساس. يقول الأستاذ يوسف كرم عن مذهبه الحسي: «لقد قاده جهله لطبيعة العلاقة بين الإحساسات والأشياء الخارجية ومبالغته في ذاتيتها إلى المثالية الذاتية فماذا كانت الإحساسات في نظره؟ كانت الإحساسات هي نتاج

الأشياء الخارجية، التي لا يربطها شيء مشترك، وهنا فقد ذهب إلى أن الإحساس هو الرابطة الوحيدة التي تربط بين العالم والعقل، ومن ثم يصبح العقل هو المحصلة الكلية للإحساسات أكثر من تصور العالم الموضوعي[١]».

وهكذا تحولت جميع قوى العقل إلى تحولات تنتاب إحساسات الحواس عندما ألغى كوندياك جميع قوى العقل، وقد تصور لذلك تمثالاً يوهبه الحواس تباعاً مثل الشم، فاللمس وهكذا لكي يتمكن من دراسة وتحليل كل حاسة من الحواس على حدة، ومقدار ما تسهم به من دور مستقل أو مشترك مع الحواس الأخرى لكي يقف على دور الحواس في المعرفة، والإحساسات عنده تثير اللذة والألم في حالة تنبه الدوافع، وهي ما تمثل حاجات الإنسان وغرائزه وعاداته وبذلك تحولت قوى النفس عنده إلى عادات تولدت من طول ممارسة الإحساس وتواصله في الزمان والمكان. وهكذا فقد دفعت كوندياك فكرة أن المعاني وقوى النفس جميعها إن هي إلا إحساسات متحولة دفعت به إلى نتيجة منطقية هي: تشابه القوى والغرائز عند جميع البشر لإحساسهم المشترك بنفس الحاجة، ولسعيهم المشترك في سبيل تحقيق نفس الغاية.

ولقد ظلت فلسفة كوندياك طيلة نصف قرن وحتى ظهور روايه - Royer Collard. وكوزان Cousin تمثل الفلسفة الفرنسية، لقد قال عنه ڤولتير «لقد كان أحد الرجال الأوائل من ذوي الأفكار القيمة في أوربا، ولقد رجوته أن يكتب عملاً نسقياً متصلاً لاحتياج أمتنا لمثل هذا الكتاب»[٢]. أما دالمبير فقد أفصحت كتاباته عن كوندياك عن إحترام لفكره وخاصة في متابعته للوك»[٣] في حين جريم وهو أحد المدافعين عن ديدرو كتاب المنطق بقوله: «إننا لا نعرف كتاباً كتبت أجزاؤه ودروسه الأولى في فن التفكير بهذا القدر من الوضوح والثقة»[٤] أما ديديه فيقول عن

---

(١) يوسف، كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف ط ٦ ص ١٨٥.

(2) Dedier Jean: **Condillac**. Preface.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

كونديك: «لقد سعينا إلى إبراز وحدة وتجانس نظرية كونديك المتناسقة المتماسكة - أستاذ النحو والأسلوب والتاريخ ومع أننا لم نجد فيه تطوراً فقد ووجدنا فيه امتداداً واتساعاً وعمقاً داخلياً من وجهات نظر ثلاث هم: الإتساع الممتد، تعمق المبادىء، وتأكيد الصلات بينهما. وهكذا فنحن نرى أن تقديم مثل هذا الكتاب يسهم في الدراسات الجادة التي لم تظهر حتى الآن عن كونديك»[٥].

وعلى المستوى العلمي وجد كونديك الكثيرين المعجبين والمؤيدين مما يشير إلى أن أهمية فكره لم تقتصر على الفلاسفة فحسب لكنها تعدتهم إلى العلماء فنحن نجد مثلاً أن شارل بونيه Charles Bonnet وهو أحد الفلاسفة الطبيعيين المعاصرين له يصرح في «مقاله التحليلي عن قدرات وملكات النفس» عام ١٧٥٩ Essai analytique sur les facultes de l'ame بأنه من أتباع كونديك، وأنه كان يأخذ عليه تقدمه البطيء في تحليلاته[٦].

أما عالم التشريح ڤيك دازير Vicq d'azur فقد رأى في فلسفته عمقاً وطرافة، وذلك في عام ١٧٨٨، في حين صرح لاڤوازييه Lavoisier عالم الكيمياء المشهور بسيره على درب كونديك في تطبيقاته للتحليلات في الكيمياء[٧]، في حين يشير بيكافيه Picavet إلى أهمية كونديك في مجال العلم فيقول في كتابه الأيديولوجيين des ideologues أن ثورة لاڤوازييه في الكيمياء لم تحدث إلا بتأثير منهج كونديك[٨].

ويدين چايتون - مورڤو Guyton - Morveau لكونديك بفكرة المدونة الكيميائية ويتبعه في ذلك كل من ڤيك دازير Vicq d'azur، وبينل Pinel، وكبانيس Cabanis الذي يأخذ عليه إنكار أثر الأمعاء على الحواس[٩] ويبرز تأثير كونديك

(5) Ibid.

(6) Cuvillier Armand: **Condillac traite** P. 12.

(7) Ibid.

(8) Dedier - Jean : **Condillac** .

(9) Ibid.

بصفة خاصة في مدرسة الأيديولوجيين L'ecole des ideologues[10].

وقد كتب قاموس ليتريه عام ١٨٥٢ عن فلسفة كونديلاك قائلاً:

«تعتبر فلسفته مرشداً لأكثر من عالم، وإن ادعى أنه منغلقاً على نفسه في دراسته المتخصصة[11]. أما ريبو Ribot فقد كتب في مؤلفه «علم النفس الإنجليزي المعاصر» الذي صدر عام ١٨٧٠ أنه استفاد في دراسته للكثير من المسائل الفسيولوجية المستفيضة من كونديلاك وأفكاره[12]. كما تأثر بفلسفته مجموعة من المفكرين مثل تراس Tracy ، وچيراندو Gerando في «مذكرات حول الرموز» «Memoire sur les signes»، وكذلك لوبيران Le biran في كتابه دراسة في العادات «traite de l'habitude» وقد لاقت فلسفة كونديلاك نقداً شديداً من جانب الفلسفة الكلاسيكية المقررة في المدارس التي أنشأتها الجمعية التأسيسية خاصة تلك الخاصة بالمعلمين التي أنشأها جارا Garat ، وقد نشأ وترعرع في هذه المدرسة كل من لابلاس Laplace، ولامارك Lamarck وأطباء الأمراض العقلية بنيل Pinel وبروسيه broussais.

وفي حين ارتبط كل من كابانيس وتراسي بكونديلاك بصورة كبيرة إلا أنهما فندا مذهبه لعدم كفاية الأسس الفسيولوجية التي يقوم عليها المذهب، ومن ثم فقد فسرا المذهب بالإتجاه إلى المادية[14].

أما تلميذه لاروميچيير Laromiguiere فقد غير قليلاً من المذهب بعد أن زوده بالنشاط العقلي، ومع ذلك فقد ظل من أتباع كونديلاك المخلصين، ومن أكثر المعجبين به والتابعين له، فقد قرأ كتابه المنطق ثمان مرات، وكتب عدة ملاحظات عن هذا العمل[15].

---

(10) Cuvillier, Armand: **Condillac. Traite.**

(11) Ibid.

(12) Ibid.

(13) Dedier, Jean **Condillac.** P. 61.

(14) Ibid.

(15) Ibid.

ويعد لاروميچيير من أعظم الأساتذة الذين أعادوا نشر أعمال كوندياك عام ١٧٩٨، فقد كتب عام ١٨٠٥ كتاب «التناقضات» الذي بالغ فيه في وصف أستاذه، أما في عام ١٨١٥ ـ ١٨١٨ فقد قدم «دروس في الفلسفة» الذي ظل لفترة زمنية طويلة الصيغة النهائية للثقة والعقيدة الفرنسية، فالإدراك ينطوي على الإنتباه الذي يعطي ويبرز الوقائع، والتشبيه الذي يخلق العلاقات والصلات، والتفكير الذي يصنع النظام. وكان تان يرى أن الإيديولوجية هي فلسفتنا الكلاسيكية، وهو يرغب في إعادة تناول المنهج التحليلي الخاص بكوندياك، كما كان مين دي بيران Maine de Biran هو الآخر من أتباع كوندياك قبل أن يؤسس مذهبه الفريد والمبتكر في تحليل الأحاسيس[١٦].

وتذهب بعض الآراء إلى إعتبار كوندياك رائداً للفلسفة الترابطية مثل ليون ديوول L'eon Dewaule في كتابه «كوندياك وعلم النفس الإنجليزي المعاصر» Condillac et la psychologie anglaise contemporaine وذلك لميله إلى تلخيص كل شيء في عنصر واحد بسيط وهو الإحساس، ولميله كذلك إلى إبراز أهمية ربط الأفكار بعضها بالبعض الآخر، ويرجح البعض أن هيوم الذي قضى في فرنسا ردحاً من الزمن واكب ظهور وانتشار أعمال كوندياك قد استوحى من هذه الأعمال بعض أفكاره.

ورغم ما قدمه مذهب كوندياك من أفكار وتحليلات للكثير من المذاهب المعاصرة له إلا أنه كان هدفاً للكثير من الخصوم والأعداء شأنه شأن غيره من مذاهب الفكر.

ويعزو البعض ردود الأفعال المعارضة لمذهب كوندياك إلى المدرسة اللاهوتية من ناحية لامينيه Lamennais، وبونالد Bonald، وديمتر Dimaitre، وكذلك إلى النظريات الإسكتلندية التي نشرها روايه كولار[١٧] Royer - Collard، وعندما

---

(16) Cuvillier, Armand: **Condillac Traite.**

(17) Ibid.

استتب الأمر رسمياً للانتقائية أو الإصطفائية) L'Eclectisme[١٨] على يد ڤيكتور كوزان Victor cousin هبط قدر فلسفة كوندياك بنفس القدر الذي سبق له وارتفعت به قبل ذلك[١٩] وقد التصق بها خلال هذه الفترة العديد من المسميات التي حطت من مكانتها ومنها تسمية مذهب الإحساسات المتغيرة بالحسية إلا أنه يشاء القدر ويبرز مذهب كوندياك في أبهى صورة على يد الكاتب والفيلسوف هيبوليت تان Hippolyte Taine في كتابه الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين[٢٠] «Philosophes Francaise du XX Siecle».

ويمكننا اليوم الإشادة بمجهود كوندياك في التحليل analyse، كما يمكننا اعتباره رائداً وبشيراً إذا لم يكن في منهج علم النفس التحليلي كما سبق وأشرنا، فعلى الأقل في الميل والإتجاه إلى إيجاد مفهوم واضح وإيجابي للحياة النفسية، على أنه يجب الإعتراف بأن علم النفس المعاصر بتسليطه الضوء على حيوية الحياة العقلية، وأهمية الفكر والشعور الباطن قد فاق وجهة نظر كوندياك المحدودة[٢١].

وبقدر ما ترك كوندياك من أثر فكري على معاصريه، وتابعيه فقد تأثر إلى حد كبير ببعض الفلاسفة يقول هوفدنغ مثلاً عن تأثر كوندياك بديكارت وتناوله لمنهجه التحليلي: «وإن كان كوندياك قد ظهر في بعض العبارات متمسكاً بالجلاء والوضوح وبروح فكر ديكارت المحدد، بيد أنه كان مضاداً له ومعارضاً للفطرية، وهو بذلك يمثل الطريقة الديكارتية المعارضة. فليس ثمة شيء جاهز في العقل، وليس هناك مبادىء موضوعة من قبل تنطلق منها الإستنتاجات، فمكونات أفكارنا تأتينا من الحواس، فنحن نتلقى الإحساسات ونقوم بكل المهام الباقية».

يقول ديديه عن كوندياك: «لقد كان كوندياك معلماً كبيراً للحسية، فهو مدين لبيكون بمنهج الصعود والهبوط، وللوك بالفكر العام للمنهج، كما استعار من

---

(١٨) الإنتقائية (الإصطفائية) مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات أفضل ما فيها.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

(21) Ibid.

باركلي نظريات اللمس والتجريد وذاتية الإحساسات، بينما جهل هيوم، أما الرمزية فترجع له بأكملها، لقد أوجد نظاماً، وقد مهد هذا النظام لظهور كانت، وظهرت الوضعية المثالية فإذا لم يكن كوندياك في مصاف المفكرين البارزين فهو يحتل مكانة مرموقة في الصف الثاني، وبالمعنى الفلسفي للكلمة. يعد كوندياك الفيلسوف الوحيد في القرن الثامن عشر»(٢٢).

---

(22) Dedier. Jean: **Condillac** P. 63.

الملحق

(١) النصوص العربية
(٢) النصوص الفرنسية
(٣) المفردات
(٤) المصادر
(٥) المحتويات

(١)

النصوص العربية

«مقال في أصل المعارف الإنسانية»

«دراسة في الاحساسات»
نصوص مترجمة

(١)

«مقال في أصل المعارف الإنسانية»

«Essai Sur L'origine Des Connaissances Humaines»

Jacques Derrida

L'Archeologie Du Frivole

مقال في أصل المعارف الإنسانية
(تحليل الإحساس)

«المعرفة النظرية، رؤية تحليلية»:

يعد كتاب كونديالك «مقال في أصل المعارف الإنسانية» هو أول أعماله وأهمها على الإطلاق، فبين سطوره تنطوي فلسفته برمتها، وهي تبدو من خلالها في صورة ضمنية أحياناً، ومفصلة أحياناً أخرى، لكن بعض النتائج لا تظهر بالإتساع والعمق الذي يمكن أن تحققه أو تكون عليه، ففرضية التمثال تصحح نظرية اللمس وتحدد فن التمييز والتفكير[1].

لقد كان كونديالك من أوائل مريدي لوك ومن أخلص تلامذته، وكان بيكون هو أول من لاحظ هذه الحقيقة القائلة بصدور المعارف عن الحواس، لكن لكوك كان أول من أثبتها مفتتحاً بها طريقاً لم يتطرق إليه أحد من قبل، يقول عنه كونديالك: «..... كان أكثرهم إسهاماً في معرفتي بالعقل الإنساني، وكان مجدداً محدثاً في الجوهر بصفة عامة، وكذلك في التفاصيل التي يظهر فيها بصيرة وحنكة، غير أنه كان ينقصه النظام والمنهج، وقد بدأ دراسته وأكملها بمحض الصدفة، ولم تواتيه الشجاعة

---

(1) Condillac, **Essai sur L'origine des Connaissances Humaines** Jacques Derrida, L'Archedlogie Du 1 Frivole, Editions galilee 1973 P. 13.

لإعادتها، لكن الخطأ الكبير الذي وقع فيه هو إعتباره القوى الفكرية فطرية، وعجزه بالتالي عن تقدم تحليل كامل للإحساس والفهم(٢).

لقد حدد كونديك هدفه من كتابه «المقال» بقوله: «إن هدفنا الأول الذي لا ينبغي أن يغيب عن أعيننا هو دراسة العقل الإنساني لا لإكتشاف طبيعته، ولكن لمعرفة عملياته، وملاحظة الفن الذي تتم به هذه العمليات وتتشابك، وكذلك لمعرفة كيفية التحكم فيها للوصول إلى أقصى ما نستطيع بلوغه من الكمال»(٣). بذلك يقدم كونديك عملية تحليل للإدراك الإنساني.

وإذا كان كونديك يرمي من خلال كتابه إلى تحليل الإدراك، ودراسة العقل الإنساني لمعرفة عملياته، وملاحظة ما يقوم به من فن في هذه العمليات.

فما هي وجهة نظره في تاريخ هذا العقل:

إنه يرى أن الآراء خالدة على مر العصور، فهي لا تهدم ولا تبلى ألبتة، وهو يعارض في تلخيصه لبروكر Brucker أمام تلميذه فلاسفة الإغريق قائلاً: «إثنا عشر خاطئاً أو آثماً أمياً يرفعون على أنقاض إمبراطورية عبادة الأوثان والتأليه مذبحاً أو هيكلاً لا يمكن قلقلته أو زعزعته، حينئذ ستشعر بالإحترام والعرفان للرب الذي يرشدك، وكلما فكرت في هذا التناقض كلما شعرت بألوهية الدين الذي تنتمي وتنتسب إليه»(٤).

---

(2) Ibid.

(3) Ibid.

- يتفق كونديك في محاولته لدراسة العقل الإنساني واكتشاف طبيعته مع لوك. وإن كان ظاهر نصوصه يلمح بثمة موقف ديكارتي صريح في «دراسة العقل الإنساني» وإن كان ديكارت لم يولي إهتماماً لمعرفة عمليات العقل وفن تحصيله للمعارف إلا أنه أرجع إليه كل ما يتميز به الفكر من جلاء ووضوح وتميز لكن بحث كونديك في هذا المجال ينصب على تحليل وتفسير عملية الإدراك الإنساني وكان عليه لكي ينجح في مهمة تلك أن ينظر في تاريخ العقل أو في ماضي أفكاره حتى يتسنى له تأسيس ميتافيزيقاه الجديدة.

(4) Ibid.

- ينتقد كونديك من خلال هذا النص دين اليونان ويمجد ألوهية عقيدته. كما هو واضح من =

لقد جاء **الحكماء السبعة** بعد الكلدانيين والمصريين والفرس الذين وصلت بعض أخطائهم إلينا، وكذلك الهنود والشعراء وعلماء اللاهوت والوثنية ثم جاء فلاسفة الطائفة الأيونية الأخلاقية وفيثاغورس، وقد عاش مريديه معه في نفس المنزل، كما صدقوا حركة الأرض والقطبين وثورات المذنبات الدورية، والكواكب المسكونة والنجوم والشمس التي تدور حولها كواكب أخرى، وكانت كلمة «قال» هي السبب الرئيسي في الإعتقاد والتصديق، وهكذا فإنني أرى رجلاً طموحاً يرمي إلى الشهرة من ناحية، ومتحمسين أغبياء من ناحية أخرى(٥).

وفي طريق كوندياك لنقد المذاهب النظرية (المجردة) يلقي نظرة نقدية على فلسفة اليونانيين إبتداء من سقراط الذي يقول عنه: إنه اشتهر وسطع نجمه وكأن الأخلاق تظهر إلى الوجود للمرة الأولى، لقد كان بحق بروميثيوس آخر Promethee ، ولقد ذرف عليه الدمع كل من سعى وراء الفضيلة(٦). أما أريستيب دي سيران فقد كان أول من تحدث بصورة متقنة من الحواس، وكان الميغاريون Megariques سوفسطائيين، ومن هنا فقد كانت اليونان تعج بالخزعبلات والهراء، أما أفلاطون فقد كانت أراؤه تهيؤات استمرت ردحاً من الزمن، وقد اقتبس من الجميع خاصة فيثاغورس Phythagore، وكانت أفكاره تدعو إلى تكوين متأملين يفكرون في الاتحاد مع الله، ويتوهون في مفاهيم مجردة(٧)، أما كارنيادس Carneade ذو الصوت الرنان فكان يعضد ويساند الرأي، والرأي المضاد في آن واحد، كيف إذن يمكننا الحكم على شيشرون الذي يمتدحه، ويعتبر سقراط أكثرهم شهرة، وهو يتميز بسمو النفس والفلسفة الغامضة التي ترتكز على آلية التفكير، أما ثيوفراسطس

= خلال الإشارة إلى دور العناية الألهية وما يستتبعها من صلة بين المخلوق والخالق، وأثر ذلك في عملية المعرفة على نحو ما أشار إلى ذلك في دراسة الحيوان وبصفة عامة تشير روح النص إلى بعد لاهوتي خفي ربما يكون قد نتج من رواسب المؤثرات اللاهوتية على فكره منذ البداية والتي لم يستطع التخلص منها على ما يتضح من ظاهر النصوص.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

Theophraste فقد أحيط بألفي مريد[٨]، وهكذا تبدو اليونان La Grece منذ عهد سقراط مضطربة لقد كانت كالمسرح المفتوح لكل أنواع الطموح الذي لا مكان فيه للمتفرج الصامت[٩] ويبدو أن البحث عن السعادة كان هو أساس الثورة الجديدة التي لا تستقر بحال من الأحوال[١٠] يشهد بذلك موقف الرواقيين Stoiciens الذين أقول عنهم: «لقد سعوا إلى التعصب للحكمة الزائفة في قناع من الفضيلة: ذقن وعصاة... وهم بذلك يقللون من شأننا، الكون حركة دائمة للجسم، سلسلة من العلل والمعلولات، فالقدر يطيح بمن يقاوم، ويرشد من يريد[١١] وهذا بطبيعة الحال لا يؤدي إلى الحماس، وقد تم حصر الكثير من الآراء عن السعادة، وكلمة شهوة أو لذة عند أبيقور أشبه بالفخ، أما النتائج التي يمكن الخروج بها من كل ذلك فهي وجوب قيام الفرد بتأدية واجبه، وسوف نجد أنفسنا راضين عن أنفسنا، وليس لدى أبيقور فيما يتعلق بالفيزياء إلا كلمات أمام صرخة اللذة[١٢].

ولن نتحدث عن أمثال الكلاميين فلم تكن هذه الفلسفة لتوجد إلا بمبالغاتها وبالتالي فلا يمكن معالجتها، ولدينا أربعة ميتافيزيقيين مشهورين هم ديكارت، مالبرانش، ليبنتز، ولوك، كان الأخير أقلهم معرفة بالهندسة وإن كان يفوقهم جميعاً[١٣]. أما الشك الديكارتي فقد كان غير مجدي ما دام قد ترك الأفكار قائمة، فهو يبدأ بتعريفات من الممكن الشك فيها بدلاً من البدء بخواص الحدس، ومن هنا تنشأ الأخطاء التي تنبع من فكرته عن الأفكار الفطرية، والأصل في ذلك يكمن في الصور التي ترسم في الماء، فقد بدت النفس وكأنها حجر حفر عليه أشكال مختلفة[١٤].

---

(8) Ibid.

(9) Ibid.

(10) Ibid.

(11) Condillac E. B. : **Traite de Systemes.**

(12) Ibid.

(13) Ibid.

- ينقد كوندياك الفلاسفة العقليين ويظهر إعجابه الجم بلوك الذي تابعه على مذهبه وغالى في متابعته.

(14) Ibid.

أدوات المعرفة (عمليات النفس)

يبحث كونديياك في مؤلفه الرئيسي «المقال في المعارف الإنسانية» أدوات معرفتنا، أو العمليات التي تقوم بها النفس، كما يتعرض لشرح وتحليل العلاقة بين النفس والجسد، وسوف نعرض هنا لقسمين رئيسيين من هذا الكتاب لكي نبين اتجاهه من خلالهما فيما يتعلق بالمعرفة والعلاقة بين النفس والجسد[١٥] وهما على النحو التالي:

القسم الأول: أدوات معرفتنا وبصفة خاصة عمليات النفس.

الفصل الأول: أدوات معرفتنا والتمييز بين النفس والجسد.

الفصل الثاني: عن الإحساسات.

الفصل الثاني: تحليل عمليات النفس وطرق نشوئها.

الفصل الأول: في الإدراك والوعي والإنتباه والتذكر.

الفصل الثاني: في التحيل والتأمل والذاكرة.

وسوف نعرض فيما سيأتي لرأي كونديياك في هذه المسائل.

القسم الأول

أدوات معرفتنا وبصفة خاصة عمليات النفس(١٦)

الفصل الأول

أدوات معرفتنا والتمييز بين النفس والجسد(١٧)

١ - سواء كنا مجازاً نرتفع إلى أعالي السماء أم نهبط إلى هوة سحيقة فنحن لا نخرج عن حدود ذاتنا، وبالتالي فنحن حين نرى لا نرى إلا فكرتنا، وأياماً كانت معارفنا فنحن في سعينا للوصول إلى أصول نشأتها نصل إلى فكرة بسيطة أولية كانت نواة لثانية وثالثة وهكذا دواليك... وهذا هو النظام الواجب اتباعه إذا ما أردنا معرفة أفكارنا عن الأشياء(١٨).

٢ - من غير المجدي أن نتساءل عن طبيعة أفكارنا، وأول تفكير في ذاتنا يمكنه بسهولة إقناعنا بأننا لا نملك وسيلة تسمح بمواصلة هذا النوع من البحث. نحن نشعر بفكرتنا ونميزها عما سواها كما نميز بين بعضها البعض داخل مجموعات أفكارنا وهذا يكفي(١٩).

٣ - لنرى الإنسان في أولى لحظات وجوده. إن الذات تجرب إحساسات مختلفة مثل الإحساس بالضوء، والألوان، والألم، واللذة، والحركة، والراحة، هذه هي

---

(15) **Essai Sur L'Origine des Connaissances Humaines P. 106.**

(16) Des Materiaux de nos Connaissances et Particulierement des operations de l'ame.

(17) De Materiaux de nos Connaissances et de la distinction de l'ame et du corps.

(18) **Essai Sur L'origine des Connaissances Humaines, P. 107.**

(١٩) تبرز من خلال هذا النص المثالية الذاتية عند كونديياك بصورة واضحة.

أول أفكاره[٢٠].

٤ ـ فلنتابع معه اللحظات التي يبدأ فيها التفكير في أحاسيسه هذه، وما ينشأ عنها في نفسه سنجد أنه يكّون أفكار عن عمليات الذات المختلفة مثل الرؤية أو الملاحظة أو التخيل، وهذه هي أفكاره الثانية، يمكننا إذن القول بأن الأشياء الخارجية تؤثر علينا وتتلقى تبعاً لذلك أفكار مختلفة عن طريق الحواس[٢١]، وبالقدر الذي نفكر به في العمليات التي تتيحها لنا إحساساتنا نجد أننا نكتسب كل الأفكار التي ما كنا لنحصل عليها من الأشياء الخارجية.

٥ ـ الإحساسات وعمليات النفس هي إذن أدوات معرفتنا: وهي أدوات يقوم التفكير والتأمل بتشغيلها بحثاً عن العلاقات الدفينة بها. ويكمن سر النجاح في الظروف المحيطة خاصة المواتية منها التي تقدم لنا أكبر كم من الأشياء التي تستدعي التفكير. وعلى سبيل المثال تعتبر المناسبات الكبرى Les grandes Circonstances التي يظهر فيها أولئك المرشحون لحكم الناس فرصة لتكوين وجهات نظر بعيدة المدى[٢٢]، أما المناسبات التي تتكرر باستمرار فإنها تكتسب ما يسمى بالطبيعة نظراً لعدم خضوعها للدراسة والعجز عن معرفة عللها. نخلص من ذلك إلى أنه لا توجد أفكار لا تكتسب، البعض منها مصدره الحواس، والبعض الآخر مرجعه الخبرات، كما أنها تتضاعف طالما امتلكنا القدرة على التفكير Reflechir[٢٣].

٦ ـ ربطت الخطيئة الأولى بين النفس والجسد حتى أن الكثيرين من الفلاسفة قد خلطوا بين جوهريهما فظنوا أن النفس هي أكثر ما في الجسد انطلاقاً وانفلاتاً، ودقة بل وقدرة على الحركة، لكن هذا الرأي قد نتج عن قلة عنايتهم بمصادر تفكيرهم، وقد طرحت عليهم سؤالاً عن مفهوم الجسد عندهم. فإذا ما راعوا الدقة في إجابتهم فسوف يرون أن الجسد هو مجموعة من الجواهر وليس جوهراً واحداً، حينئذ

---

(20) Ibid.

(21) Ibid.

(22) Ibid P. 108.

(23) Ibid. P. 109.

يثور التساؤل؟ هل النفس جزء من هذه المكونات؟ أم هي جزء من كل مكون على حدة، وكلمة تجميع أو مجموعة Collection ليست إلا مصطلحات مجردة لا تعني في ظاهرها وحدة واحدة وإنما تعني عناصر ومواد متعددة(٢٤). والجسد كمجموعة جواهر لا يصلح أن يكون جوهراً للفكر فمن غير المعقول أن نقسم الفكر بين كل هذه المكونات خاصة إذا كنا بصدد إدراك حسي واحد غير قابل للإنقسام(٢٥).

ولا يعني هذا إصلاح ذلك الفرض Supposition إذا ما تعددت الإدراكات. فلو أن مكونات الجسد كانت على سبيل المثال هي أ، ب، جـ ثلاثة جواهر تقتسم فيما بينها ثلاثة إدراكات مختلفة، كيف تتأتى المقارنة، إن ذلك لن يصبح ممكناً بالنسبة للعنصر أ لأنه لا يمكن مقارنة التصور الخاص به بتلك التي لا تتبعه، وكذلك الأمر بالنسبة للعنصرين ب، جـ ومن ثم استلزم الأمر القبول بفكرة وجود نقطة التقاء بمعنى وجود جوهر بسيط Simple في حد ذاته غير منقسم Indivisible من خلال التصورات الثلاثة والمتميزة في الوقت ذاته عن الجسد وهي في كلمة واحدة النفس Une ame(٢٦).

٧ - إنني لا أستطيع التكهن، بذلك لقول لوك باستحالة معرفتنا ما إذا كان اللّٰه قد أعطى مجموعة مواد matiere موضوعة بطريقة معينة القدرة على التفكير Puissance de Penser، فيجب ألا نذهب إلى إفتراض حل هذا التساؤل بمعرفة طبيعة المادة(٢٧) La Nature de la matiere لأننا لا يمكن أن نعتد بالبراهين المبنية على الجهل Ignorance وتجدر ملاحظة أن موضوع التفكير يجب أن يكون واحداً بالتالي فلا تصلح مجموعة المواد لأنها كثرة(٢٨).

٨ - ونظراً لكون النفس مختلفة differente ومتميزة distincte عن الجسد

---

(24) Ibid. 108.
(25) Ibid. 109.
(26) Ibid. 109.
(27) Ibid.
(28) Ibid.

فلا بد وأن يصبح ما يصيبها بتأثير منه عن طريق مناسبة أو فرصة. من هنا يجب أن نخلص إلى أن الحواس لا تكون مصدراً لمعارفنا[٢٩] Source de nos Connaissances إلا عن طريق الفرصة (المناسبة) L'occasion وهذا يعني أن ما يحدث بالمناسبة قد يحدث بدونها، لأن تبعية العلل للمعلولات تحكم بفرض معين، ومن هنا يمكننا القول أن النفس يمكنها إكتساب acquerir المعارف عن غير طريق الحواس Sens[٣٠].

لقد كانت النفس قبل الخطيئة Le Peche تتبع نظاماً مختلفاً عن نظامها اليوم، كانت تتحكم في الحواس لبعدها عن الجهل والشهوات فكانت توقف عملها وتغيره وتعدل فيه وفق ما تراه، وهذا يعني أنها كانت تملك أفكاراً سابقة على استعمال الحواس، غير أن الأمر بعد الخطيئة لم يعد على ما كان عليه قبلها فقد سلبها الله كل هذه القدرات، وأصبحت هي التابعة للحواس[٣١] فأصبحت الأخيرة بمثابة العلة الطبيعية وليست كمناسبات، ولم يصبح للنفس منفذاً للمعارف إلا من خلالها، وهنا نشأ الجهل وظهرت الشهوات، ومن ثم أصبح حال النفس هو محل دراستي فهو الذي يصلح مادة الفلسفة [٣٢] لكونه الوحيد الذي يمكن تعريفه بالتجربة experience وهكذا يعني قولي أنه ليست لدينا أفكار إلا عن طريق الحواس تلك الحالة التي أصبحنا عليها منذ الخطيئة ويصبح هذا القول غير صحيح لو طبق على مرحلة الطهر والبراءة. أو على مرحلة إنفصال النفس عن الجسد[٣٣] فضلاً عن عدم دخول الأفكار الخاصة بهاتين المرحلتين في نطاق دراستي لأنني لا أتمكن من البرهنة والإستدلال إلا عن طريق التجربة.

وهنا تبرز أهمية توضيح القوى (الملكات) التي لم ينزعها الله عن الإنسان رغم خطيئته، كما ننوه بعدم جدوى محاولة حصر تلك التي أضاعها الإنسان بهذه

---

(29) Ibid.

(30) Ibid.

(31) Ibid.

(32) Ibid. P. 110.

(33) Ibid.

الخطيئة والتي لن يستردها إلا في الحياة الأخرى(٣٤).

من كل ما سبق يمكننا القول وقبل البدء في الدراسة إننا لا ننظر إلى النفس باعتبارها مستقلة عن الجسد، ذلك لسهولة ملاحظة علاقة التبعية بينهما، كما لا ننظر إليها في إتحادها مع الجسد بنظام مختلف عما نحن عليه، هدفنا هو إستجواب التجربة، والبرهنة بحقائق لا يمكن دحضها(٣٥).

---

(34) Ibid. P. 110.

(35) Ibid.

الفصل الثاني

عن الإحساسات

٩ . مما لا شك فيه أن الأفكار المسماة بالإحساسات Sensations ما كانت لتواتينا إذا لم تكن لدينا الحواس. لذا فنحن نجد أنه ما من فيلسوف قد ذهب إلى القول بفطريتها لأن قول كهذا يتنافى ويتعارض مع ما تقول به التجارب. لكن ما ذهبوا إليه هو الإدعاء باختلافها عن بقية الأفكار كما لو كانت أقل من هذه الأفكار قدرة على تمثيل النفس والتعبير عنها(٣٦).

نظر الفلاسفة إذن للإحساسات كما لو كانت تأتي في مرحلة تالية للأفكار، وكما لو كان يمكنها تعديلها، وقد أدى هذا الخطأ في نقطة الإنطلاق بهم إلى تخيل أنساق غريبة وشاذة غير مفهومة.

إن أقل قدر من الملاحظة يجعلنا ندرك أن رؤيتنا للضوء، والألوان، والجوامد، وغيرها من إحساسات تكون كافية(٣٧) لإعطائنا كل الأفكار اللازمة عن الأجسام ونحن نتساءل هل توجد أفكار لا نصل إليها عن طريق هذه التصورات Conceptions؟ ألا نجد بها أفكار الإمتداد Letendue، الشكل Figure، المكان Lieu، والحركة والسكون Repos، وجميع الأفكار التابعة لها(٣٨)؟

لنتنحى جانباً إذن فرض وجود أفكار فطرية idees innees إذا فرضنا أن اللّه لم

---

(36) Essai P. 110.

- يظهر في النص رقم ٣٦ نقد كونديياك الصريح للأفكار الفطرية وتأكيده على التجربة والخبرة في المعرفة.

(37) Ibid.

(38) Ibid.

يعطنا على سبيل المثال إلا إمكانية رؤية الضوء والألوان، ألا يمكننا بهما معرفة الإمتداد والخطوط des lignes والأشكال(٣٩).

هناك قول بأنه لا يمكن بواسطة الحواس التحقق من تماثل هذه الأشياء لما تبدو عليه، إذن فالحواس لا تعطي أفكاراً فما هي النتيجة المترتبة على ذلك؟ هل يمكن أن نتحقق إذا ما قلنا بأنها أفكار فطرية؟.

الواقع أنه لا يهم كثيراً أن نتأكد بواسطة الحواس من شكل جسم ما. لكن المشكلة هي معرفة ما إذا كانت الحواس حتى وهي تخدعنا لا تعطنا فكرة الشكل، مثال ذلك أن أرى شكلاً خماسي الأضلاع إذا لم أستطع تبين أن أحد أضلاعه يكوّن زاوية ما، وهذا خطأ، ألم يعطني هذا الشكل فكرة الخماسي الأضلاع(٤٠).

١٠ ـ إن الديكارتيين والمبالبرانشيين يطلقون الصيحات المعادية ضد الحواس ويكررون القول بأنها أخطاء erreurs وأوهام Illusions، حتى أننا بتنا نرى فيهم عوائق تحول بيننا، وبين اكتساب المعارف، وتمنينا لو تخلصنا منها ونحن نسعى للحقيقة(٤١).

ولا تخلو آراء هؤلاء الفلاسفة من الحقيقة خلواً كاملاً فنحن مدينون لهم ببعض الأخطاء التي استطاعوا إماطة اللثام عنها. ولكن ألا يوجد حلاً وسطاً؟(٤٢) ألا يمكننا أن نجد في حواسنا منبعاً ومصدراً للحقائق مثلما نجد فيها مصدراً للأخطاء؟ ألا يمكن التمييز بينهما بحيث لا نأخذ إلا الصحيح منها؟ إن هذا هو ما يجدر البحث عنه(٤٣).

١١ ـ من المؤكد باديء ذي بدء أنه لا يوجد شيئاً أوضح وأقدر على التمييز والتحديد distinction من إدراكنا الحسي حينما يكون الأمر متعلقاً بالإحساسات.

---

(39) Ibid.
(40) Ibid. P. 111.
(41) Ibid.
(42) Ibid.
(43) Ibid.

هل هناك ما هو أوضح من الصوت والألوان؟ هل حدث أن خلط أحدنا بين هذين الأمرين؟ وإنه إذا ما أردنا البحث عن طبيعتهما ومعرفة كيفية عملهما داخلنا فلا يجب القول بأن حواسنا تخدعنا أو تعطينا أفكاراً غامضة ومشوشة فأقل قدر من التفكير يوضح أنها لا تعطي أفكاراً بالمرة.

وبغض النظر عن طبيعة هذه المدركات والطريقة التي تتم بها نجد أننا إذا ما بحثنا عن فكرة الإمتداد، أو الخط أو الزاوية، أو الأشكال فإننا نجدها واضحة وجلية المعالم، فإذا ما أمعنا التفكير وجدنا أن مرجع هذه الأفكار الواضحة والمتميزة ليس أنفسنا ولا تفكيرنا إنما هو شيء خارجي عن ذاتنا.

والأمر يختلف إذا ما بحثنا عن فكرة الحجم المطلق **La grandeur absolue** بالنسبة لبعض الأجسام أو أحجامها النسبية، فالأحكام هنا تثير بعض الشك، فإن حجم وشكل الأشياء يختلفان تبعاً لموقعها، هناك إذن أشياء ثلاثة يجب تمييزها في إحساساتنا هي:

١ ـ الإدراك الحسي الذي نستشعره.

٢ ـ العلاقة التي نوجدها مع الأشياء الخارجة عن نطاق ذاتنا.

٣ ـ الحكم بأن ما نرجعه للأشياء تابع لها بالفعل[٤٤]، وما يحدث في داخلنا يتم دون أي غموض أو خطأ أو تشويش، وكذلك الأمر بالنسبة لعلاقتنا مع المحيط الخارجي إذا ما فكرنا أن لدينا بضعة أفكار عن حجم أو شكل معين، وأخضعنا جسماً نراه لهذه الأفكار فلا يمكننا القول بأن هناك شيء غير واضح أو غير حقيقي. من هنا تكتسب الحقائق قوتها[٤٥].

ويرد الخطأ في حكمنا بأن هذا الحجم أو هذا الشكل يناسب الحجم الذي نراه فإذا ما رأيت عن بعد مني مربع فسوف يبدو لي دائرياً، فهل هناك في هذه الحالة لبس في فكرة الدائرية أم في العلاقة التي أقيمها؟ لا هذا ولا ذاك، الخطأ يكمن في حكمي

(44) Ibid.
(45) Ibid.

على المبنى بأنه دائري الشكل[46].

حينما أقول بأن حواسنا هي مصدر معارفنا، لا يجب أن ننسى أن المعارف لا تكون كذلك إلا بقدر ما نأخذه مما تنطوي عليه من الأفكار الواضحة الجلية، أما الأحكام التي تصحبها فلا تكون ذات نفع إلا بعد أن تصحح التجارب أخطاءنا[47].

١٢ ـ ويمكن تطبيق ما سبق أن ذكرناه عن الإمتداد والأشكال على الأفكار الأخرى المتعلقة بالإحساسات، كما يمكن أن يوجد حلُ للمشكلة التي أرقّت الديكارتيين وهي معرفة ما إذا كانت الألوان والروائح جزءاً من الأشياء، وليس هناك من شك أنه لا يجب القبول بصفات في الأجسام توجد الإنطباعات التي تتركها هذه الأجسام على حواسنا[48]. والصعوبة تكمن كما يدعون في معرفة ما إذا كانت هذه الصفات تشبه ما نحس به، ومما يشعرنا بالإرتباك والحرج هو أن ملاحظة فكرة الإمتداد داخلنا، وعدم رؤيتنا لما يمنع إفتراض مثيل لها في الأجسام يجمح بخيالنا إلى وجود إحساسات بالألوان والروائح أيضاً، وفي هذا حكم متسرع مبني على هذه المقارنة فحسب، والواقع أنه ليست لدينا أي فكرة عنه. إن مفهوم الإمتداد مجرداً من كل صعوباته ومأخوذاً من أكثر جوانبه وضوحاً ليست إلا فكرة عدة أفراد يبدون لنا بعضهم خارجاً عن البعض الآخر[49].

لهذا السبب فعند وجود شيء مطابق لهذه الفكرة في محيطنا الخارجي، فإننا سرعان ما نضفي عليه ذات الوضوح الذي نستشعره في الفكرة ذاتها، والأمر يختلف تماماً حينما تكون الألوان والروائح هي محل إهتمامنا فطالما، نفكر في هذه الإحساسات فنحن قد أحلناها ملكاً وجزءاً خالصاً من ذاتنا ويأتي وضوحها لنا من وضوح ذاتنا، غير أننا إذا أردنا فصلها عن ذاتنا واضفائها على الأشياء حينئذ نكون بصدد ما لا قبل لنا به، وما لا نعرف عنه شيئاً، وترجع محاولاتنا لإضفائها على

---

(46) Ibid. P. 112.

(47) Ibid.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

الأشياء لأمرين أولهما: اضطرارنا إلى إفتراض علة تفسر وجودها وثانيهما غموض هذه العلة بالنسبة لنا[٥٠].

١٣ ـ إن لجوئنا لأفكار أو إحساسات غامضة ومبهمة غير ذي جدوى، وهذا أمر لا يتقبله الفلاسفة نظراً لخلوه من الدقة التي تسعى إليها تعبيراتهم expressions. فإذا وجدت شيئاً تشبه معالمه على غموضها وإبهامها بعض الشي ما أنت بصدده فحاول المضي قدماً وراء هذه الفكرة فسوف تجد أنها تتفق مع الأصل في عدة جوانب، وتختلف في جوانب أخرى، والأمر نفسه بما يتعلق بمدركاتنا فما تحويه على درجة كبيرة من الوضوح لا يشوبها أي غموض أو إبهام ولا نستطيع في شأنها أن نقول أنها لا تتفق إلا جزئياً مع الأصل[٥١]. فمدركاتنا تكون على درجة من البساطة تجعل ما يشبهها في إحدى جزئياتها يتفق معها كلية. وأنبه القارىء إلى أنني سوف أستعمل حينما يتعلق الأمر بأفكار واضحة جلية تعبير: واتتني فكرة، أما الأفكار الغامضة والغير واضحة فهي تعادل عندي عدم وجود أفكار بالمرة.

١٤ ـ ما يجعلنا نعتقد في إمكانية غموض أفكارنا هو عدم تمييزنا لها عن العبارات السمتعملة والمألوفة. مثال ذلك قولنا الثلج أبيض وبنائنا ـ انطلاقاً من هذا القول ـ العديد من الأحكام بدون التفكير في إزالة اللبس من الكلمات[٥٢]. ونظراً لأن طريقتنا في التعبير عن هذه الأحكام تتم بطريقة غامضة، فإننا نتخيل أن هذا الغموض ينصب على الأحكام ذاتها، وعلى الأفكار المكونة لها. ويكمن العلاج الناجح لمثل هذه الحالة في التعريف definition ففي عبارة الثلج أبيض يجب تعريف مدلول كلمة أبيض هل المقصود بها الجانب المادي لمدركاتنا؟ والإجابة على هذا السؤال إجابة بالنفي[٥٣] إذا كنا نقصد باللون الأبيض صفة مماثلة لرؤيتنا ذاتها. هذه الأحكام ليست غامضة، وإنما هي صحيحة أو خاطئة طبقاً للمعنى الذي نأخذ به

---

(50) Ibid.

(51) Ibid.

(52) Ibid.

(53) Ibid.

المصطلحات terms وهناك سبب يدفعنا إلى قبول الأفكار الغامضة والمبهمة ذلك هو الرغبة الملحة demangeaison في كثرة المعرفة، فالمعرفة وإن كانت غامضة إلا أنها تطفىء ظمأ الفضول ولو بصورة جزئية، ولهذا السبب يداهمنا الحزن حين يسترعي انتباهنا بساطة وضآلة حصيلتنا من الأفكار(٥٤).

وقد أثبت فريق آخر أن الألوان والروائح ليست في الأشياء بيد أن طريقتهم في البرهنة على ذلك لم تتسم بالوضوح ولم تهدف إلى توجيه العقل(٥٥).

وقد سلكت طريقاً آخر مغايراً واعتقدت أنه بالنسبة لهذه المواد فإنها مثل غيرها يكفي إيضاح أفكارنا لتحديد الأحاسيس التي تحظى بالأولوية(٥٦).

(54) Ibid.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

القسم الثاني

تحليل عمليات النفس وطرق نشوئها[٥٧]

يمكن تقسيم عمليات النفس إلى نوعين تبعاً لمصدرها الذي قد يكون الفهم entendement ، أو الإرادة، وموضوع مقالي هذا يوضح أنني لا أرجع هذه العمليات إلا قياساً بالفهم والإدراك[٥٨].

ولن أتوقف في ذلك عند حد إعطاء تعريفات، وسوف أحاول أن أضيف شيئاً إلى إيضاحات من سبقوني في هذه المضمار، وأحاول كذلك تبيان طريقة تكاثر هذه العمليات بدءاً ونشوءاً من مدرك حسي بسيط، وهذا البحث في حد ذاته يفوق في فائدته كل قواعد علماء المنطق. هل يمكننا أن نجهل طرق التحكم في هذه العمليات إذا عرفنا كيفية نشوئها؟ كل هذا الجزء من الميتافيزيقا يغرق في التخبط حتى الآن[٥٩]، وهذا ما اضطرني إلى صياغة لغة جديدة، فقد كان من الصعب عليّ الجمع بين الدقة، وإشارات غير واضحة كتلك المستعملة بصفة عامة حتى الآن. وإنني أعدُّ هؤلاء الذين سيولون بعض العناية لما أكتب بعدم وجود صعوبات البتة[٦٠].

---

(57) L'Analyse et la Generation des operations de l'ame.

(58) **Essai** P. 114.

(59) Ibid.

(60) Ibid.

الفصل الأول

في الإدراك
والوعي، والإنتباه، والتذكر[61]

١ ـ إن الإدراك أي ذلك الإنطباع L'impression الذي تتركه أو تسببه حركة الحواس (الإنطباع المناسب) في النفس هو أول عمليات الفهم، وهذه الفكرة لا يمكن الوصول إليها بغير هذا الطريق. ويكفي مجرد التفكير في تأثير الحواس علينا للوصول إليها.

٢ ـ بغياب هذا الإدراك يصبح تأثير الأشياء على حواسنا غير ذي معنى، كما أن النفس لا تكتسب بدونه أي نوع من المعرفة[62] من هنا يمكننا القول أن أول وأدنى درجة في المعرفة هي الرؤية apercevoir[63] (المشاهدة ـ الإدراك ـ الملاحظة).

٣ ـ ونظراً لكون الرؤية مرحلة تالية للتأثيرات أو الإنطباعات التي تلتقطها الحواس، فإنه يصبح مؤكداً أن هذه الدرجة الأولى من المعرفة تتسع وتضيق طبقاً لاستعدادنا لتقبل الإحساسات المختلفة من عدمه. لننظر مثلاً إلى المخلوقات المحرومة من حاسة البصر، وتلك المحرومة من حاستي السمع والبصر، ولنتدرج في ذلك حتى نصل

(61) de la perception, de la Conscience, de L'Attention et de La Reminiscence. P. 115.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

إلى أولئك الفاقدين لكل حواسهم سنجد أنهم لا يتلقون أي معرفة[٦٤].

لنفرض في مقابل ذلك أن هناك مخلوقات تفوق الإنسان في عدد الحواس التي يتمتع بها، سنجد أن كمية مدركاتهم مضاعفة، ويترتب على ذلك الفرض قولنا بعدم قدرتنا على مجاراتهم في كم المعارف، وعدم قدرتنا كذلك على الحدس والتخمين في مجال معارفهم هذه[٦٥].

٤ ـ تصعب أبحاثنا أحياناً رغم بساطة موضوعها ومدركاتنا أحد الأمثلة على قولنا هذا. أيوجد شيء أبسط من حسم الأمر في شأن وصول المعارف عن طريق الحواس من عدمه؟ هل هناك ما هو أبسط من التفكير في الذات[٦٦]، لقد شرع جميع الفلاسفة في ذلك بدون شك واضطروا إلى قبول القول بوجود مدركات في النفس لا تعرف النفس عنها شيئاً، ووجد البعض من هؤلاء أن هذا الرأي غير مفهوم على الإطلاق. وسوف أحاول في الفصول التالية الإجابة عن هذا التساؤل، ويكفي في هذا الفصل أن نلاحظ أنه توجد في النفس شهادة الجميع مدركات لا تغفل عنها النفس. وهذا الإحساس الذي تمنحها إياه المعرفة والذي ينبهها ولو جزئياً بما يجري فيها هو ما سأسميه بالوعي Conscience، وإذا اتبعنا رأي لوك[٦٧] القائل بعدم وجود مدركات تجهلها النفس مما يؤدي إلى ظهور تعارض بقولنا أن هناك مدركات غير معروفة لها، ففي هذه الحالة تصبح المدركات والوعي شيئاً واحداً أي عملية واحدة، وإذا اتضح أن العكس صحيح فسيصبح كل من الوعي والمدركات شيئين منفصلين حينئذ ستكون بداية المعرفة عند الوعي لا عند المدركات.

٥ ـ كثيراً ما يحدث أن نولي إهتماماً أكبر لمدرك بعينه من بين كل المدركات التي نعيها أو أن نشعر بوجوده أكثر من غيره، كما أنه يحدث أحياناً أن يقل وعينا بمدركات معينة باطراد اهتمامنا ووعينا بالمدركات الأخرى، فقد يحدث لأحد منا أن

---

(64) Ibid.

(65) Ibid.

(66) Ibid.

(67) Ibid. P. 116.

يشاهد عرضاً فنياً فتبهره عدة أشياء في وقت واحد ولا يلبث أن يركز إهتمامه على ما يعجبه منها ويهتم به، عندئذ يوليها كل اهتمامه، في هذا الوقت يهمل البعض الآخر ويقل وعيه بها إلى درجة لا تبقى من هذه المدركات إلا المعرفة الأولى، ويعد خداع (وهم) المسرح دليل على صحة قولنا.

هناك أوقات أخرى لا يكون الوعي فيها موزعاً بين الحركة التي تحدث وباقي عناصر العرض. ويبدو للوهلة الأولى أن الخداع أو الوهم يكون أقوى تأثيراً كما قلت الأشياء التي تستلفت الإنتباه وتصرف العقل، إلا أنه ما من أحد بيننا إلا وقد لاحظ أنه لا يحس أنه الشاهد الوحيد لمشهد ما إلا إذا كثرت عناصر العرض، ويرجع ذلك إلى أن العدد والتنوع والإبهار في عناصر العرض تحرك الحواس، وترتفع بالخيال إلى حد يجعل المشاهد أكثر استيعاباً لهدف الشاعر، وأكثر قدرة على الوصول إلى الإنطباع الذي أراد الشاعر تركه فينا، وقد يصل بالمشاهد إلى هذا الإنطباع تأثير المشاهدين المتبادل على بعضهم البعض في مسألة الإندماج والنظر المركز على مكان العرض(٦٨).

وإيّاما كان الأمر فهذه العملية التي يبدو فيها الوعي زائداً بالنسبة لبعض المدركات بالنسبة لغيرها حتى تبدو وكأنها الوحيدة التي تستقطب إهتمامنا هي ما أسميه بالإنتباه، وبالتالي يسمى مُنتبهاً لشيء من يكون لديه وعي أكبر بالمدركات المتولدة عن هذا الشيء قياساً بتلك الناشئة عن أشياء أخرى تقع في مجال حواسنا في الوقت ذاته، وكلما كان الإنتباه أقوى كلما كان نسياننا لهذه الأشياء الأخرى أكبر(٦٩).

٦ ـ من هنا يجب التمييز بين نوعين من المدركات التي نعيها أولهما هو ذلك النوع الذي نتذكره على الأقل في الفترة التالية مباشرة لإدراكه والثاني هو الذي ننساه بمجرد إدراكنا له، ويرتكز هذا التمييز على التجربة التي شرحتها لتوى. فالفرد الذي

---

(68) Ibid.

(69) Ibid. P. 117.

يترك نفسه للخيال في عرض مسرحي، سوف يتذكر جيداً الإنطباع الذي تركته فيه المشاهد المؤثرة أو القوية على حين نجده ينسى كل المشاهد التي كان يراها في الوقت نفسه وفي ذات العرض(٧٠).

ويمكن للقارىء تبني وجهتي نظر مختلفتين عما أسوقه في هذه السطور: أولاهما القول بأن المدركات التي أزعم أن الفرد ينساها سريعاً لم يعيها العقل في الأصل بالمرة ويستند تفسير ذلك إلى أسباب مادية: فمن المؤكد أن المدركات ترجع إلى تأثير الأشياء على الحواس وانتقال هذا التأثير إلى المخ(٧١). ويمكن افتراض تشبع خلايا المخ بالمشاهد المؤثرة تشبعاً لا يترك مكاناً لأي انطباعات أخرى، ونخلص من ذلك إلى القول بأن النفس لم تتلق إلا المدركات التي احتفظ بها(٧٢).

غير أنه لا يبدو معقولاً أن تتأثر كل خلايا المخ - في حالة انتباهنا لشيء - بصورة أو بدرجة متساوية بحيث لا يتبقى منها أي عدد قادر على تلقي انطباعات مختلفة، ومن ثم فإن الأكثر منطقية هو القول: بأن هناك مدركات لا نتذكرها بمجرد تلقيها وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد(٧٣).

٨ - ووجهة النظر الثانية هي القائلة بأنه لا توجد انطباعات على الحواس لا تنتقل إلى المخ وتصبح مدركات في النفس غير أننا نضيف هنا أنها تتم بدون وعي أو أن الذات لا تعيها، وفي هذا الأمر أضم صوتي إلى صوت «لوك» فليست لدي فكرة عن مثل هذه المدركات غير أنني أفضل القول بأنني أرى بدون أن أرى(٧٤).

٩ - أعتقد إذن أننا نعي دائماً الإنطباعات التي تترك على النفس، غير أن بعضها يكون أحياناً واهياً لدرجة أننا سرعان ما ننساه فور تلقيه وأسوق هنا بعض الأمثلة للتوضيح.

---

(70) Ibid. P. 117.

(71) Ibid.

(72) Ibid.

(73) Ibid.

(74) Ibid.

وأعترف هنا أنني لفترة ما بدا لي وكأن هناك مدركات لا نعيها وكنت في ذلك أستند إلى هذه التجربة البسيطة التي نمر بها يومياً فنحن نغمض أعيننا آلاف المرات بدون أن نلتفت إلى أننا حينئذ نغرق في الظلام، ولكن هناك عدة تجارب أخرى أثبتت لي أنني كنت على خطأ وقد جعلتني بعض المدركات التي لم أكن قد نسيتها على حين نسيت الكثير غيرها جعلتني أغير إحساسي هذا. من كل التجارب التي قمت بها فهذه واحدة تثبت ما أراه.

إذا ما فكرنا قليلاً في حالنا بعد فترة من القراءة سيبدو لنا أننا لم ننشغل إلا بالأفكار التي استخلصناها من هذه القراءة، ولن يبدو لنا في هذه الحالة أن مدركاتنا الخاصة بكل حرف من حروف الكلمات أكثر من تلك الخاصة بعدد مرات إغلاقنا الغير إرادي لجفوننا. على أننا لن ننخدع بظواهر الأمور فلولا وعينا بالحروف ما كنا قد أدركنا الكلمات، ولولا الكلمات ما كنا قد وعينا الأفكار[٧٥].

١٠ ـ ونخلص من هذه التجربة إلى إدراك مدى السرعة التي يمر بها الوقت في بعض الأحيان فكل العمليات التي دارت في داخل الذات مرت في فترة وجيزة للغاية[٧٦] ويذهب «لوك» إلى القول بأننا لا نعي الوقت إلا من خلال تتابع أفكارنا غير أن المدركات التي ننساها بمجرد تلقيها تعتبر كما لو كانت منعدمة وعلى ذلك فالوقت الخاص بتتابعها يجب أن يستقطع من الزمن. يترتب على ذلك أن تمر الساعات بنا وكأنها لحظات[٧٧].

١١ ـ وهذا تفسير يعفينا من الإتيان بأمثلة أخرى فهو كاف لمن يريد، فكل فرد فينا يمكنه ملاحظة أنه من بين المدركات التي شعر بها في فترة بدت له بالغة القصر هناك عدد كبير يثبت سلوكه أنه قد وعاه على الرغم من نسيانه الكامل له. ولا تثبت كل التجارب هذا الأمر مما حدا بي للوقوع في خطأ تخيل إنني عند إغلاقي اللاإرادي لعيناي لا أعي أنني في الظلام، غير أنني لا أجد شيئاً أكثر عقلاً من تفسير مثال بمثال

---

(75) Ibid. P. 118.
(76) Ibid.
(77) Ibid.

آخر. وقد نشأ تقديري الخاطىء من كون إدراكي للظلام كان وجيزاً وسريعاً للغاية ووعيته بضعف بحيث لم أتذكره، ومما يثبت ذلك أن مجرد انتباهي لحركة عيناي يجعل هذه الحركة واضحة مما لا يدع مجالاً للشك(٧٨).

١٢ ـ ونحن لا ننسى فقط بعضاً من مدركاتنا، ولكننا أحياناً ننساها كلها ففي حالة عدم انتباهنا نتلقى العديد من المدركات، ولا نعير أي منها إهتماماً ويكون وعينا حينئذ على درجة من الضعف تجعلنا فور خروجنا من هذه الحالة ننساها كلها، ونفترض كمثال أن أحدهم يعرض على لوحة معقدة لا تستلفت تفاصيلها انتباهي للوهلة الأولى، فإذا ما رفعها من أمامي قبل أن ألتفت إلى تفاصيلها يكون من المؤكد أنه لا شيء منها قد ترك إدراكاً داخلياً ونظراً لضعف وعيي فإنني أعجز عن تذكرها(٧٩).

ولا يكون النسيان في هذه الحالة هو قلة الوقت، فبفرض أنني قد قضيت ساعات طويلة أمام هذه اللوحة وأنا على ذات الحال من عدم التركيز والإنتباه فإن المحصلة ستكون واحدة ولن أستطيع كذلك تذكر أي من تفاصيل اللوحة ويصبح شأن المدركات التي لم تستطع اللوحة تركها في نفسي شأن تلك الخاصة بكل ما يحيطني من أشياء(٨٠).

وإذا أثّرت هذه الأشياء على حواسي بطريقة متساوية فسوف تُكون في نفسي مدركات على نفس القدر من الحيوية فإذا لم تعبر النفس هذه المدركات إلا إهتماماً متساوي القدر فلن يتبقى لي ذكرى واحدة عما جرى بداخلي وسوف يبدو ذلك كما لو كانت نفسي في غفوة لم تهتم إبانها بأي شيء، ولا يهم هنا إن كان الأمر قد استغرق لحظات أو ساعات فلا يوجد فارق يذكر بين المدركات في الحالتين، ولا أثر لها البتة(٨١).

---

(78) Ibid.
(79) Ibid. P. 119.
(80) Ibid.
(81) Ibid.

والأمر لا يختلف إذا استغرقت حالة عدم الإنتباه أياماً أو شهوراً أو حتى أعواماً فعند الإنتباه بتأثير إحساس حاد التأثير تبدو السنوات وكأنها لحظات[٨٢].

١٣ ـ نخلص من كل ذلك بقولنا إننا لا نعتد بعدد كبير من مدركاتنا لا لأننا لا نعيها، وإنما لأننا نسيناها فور تلقيها، وبالتالي يمكننا القول بأنه لا توجد مدركات لا تعيها النفس، وهذا يعني أن الإدراك والوعي عملية واحدة بمسميات مختلفة إذا ما اقتصرنا على اعتبارها تأثيراً في النفس فهي مدركات. أما إذا تنبهت النفس إلى وجودها فهي وعي، وسوف يكون استعمالي لهذه الكلمات من هذا المنطلق[٨٣].

١٤ ـ تستلفت الأشياء انتباهنا بقدر الجانب الذي يتفق ومزاجنا فيها، وبقدر اتفاقها هذا يكون تأثيرها علينا قوياً أو ضعيفاً، كما يكون وعينا لها قوياً أو واهناً، ونحن نرى الأشياء بطريقة مختلفة لأي تغير يطرأ على هذه العلاقات، وبالتالي تتغير أحكامنا وربما إلى النقيض. وكثيراً ما نقع في الخطأ من جراء هذه الأحكام الخاطئة مثل مصدرها الذي ينتقل من الحكم إلى الحكم المقابل وهو يظن إنه يفعل الصواب في الحالين. وميلنا هذا الذي يأخذ بالنسبة لنا صور مألوفة يجعلنا في رؤيتنا للأشياء وفي ضوء علاقتها بنا ننقد سلوك الآخرين، ونحبذ سلوكنا نحن تجاهها[٨٤] فضلاً عن أن كبرياءنا يوهمنا بسهولة أن الأشياء لا تستحق الثناء إلا بقدر لفتها لأنظارنا بشيء من الرضا. من هنا يمكننا أن نفهم سلوك أصحاب البصيرة في تقبل الأشياء حيناً، وإعراضهم عنها بعد ذلك[٨٥].

١٥ ـ حين تجذب الأشياء اهتمامنا (انتباهنا) ترتبط المدركات المتولدة عن هذا الإنتباه والإهتمام بأحاسيسنا[٨٦] وكل ما يتعلق بنا، من هنا يحدث أن وعينا لا ينبهنا فقط إلى مدركاتنا بل ينبهنا في حالة تكرارها إلى أنها مألوفة بالنسبة لنا ويقدمها لنا

---

(82) Ibid.
(83) Ibid.
(84) Ibid.
(85) Ibid. P. 120.
(86) Ibid.

كجزء منا، أو كمتغيرات مرجعها إلى كائن غير متغير هو ذاتنا[٨٧]. والوعي منظوراً إليه في ضوء هذه الأمور يعد عملية جديدة تخدمنا في كل لحظة، كما تمثل ركيزة تجاربنا وبدون هذه العملية تصبح كل لحظة في حياتنا وكأنها تحدث للمرة الأولى، وكأن معارفنا لا تزيد عما كانت عليه أول مدركاتنا، وهذه العملية نطلق عليها إسم: التذكر. من المسلم به أنه إذا انقطعت الصلة بين المدركات التي أحس بها حالياً، وتلك التي أحسست بها بالأمس بمشاعري فلن أستطيع التعرف إلا على ما حدث لي بالأمس[٨٨] وإذا كانت هذه الصلة تنقطع في نهاية كل يوم، فهذا يعني أننا نبدأ يومياً حياة جديدة ولن يمكن لأحد أن يقنعني أن ذاتي اليوم غيرها بالأمس. فالتذكر يجيء إذن نتيجة الإرتباط التي تحتفظ به باقي المدركات[٨٩]. وسوف نرى في الفصول التالية كيف ينمو هذا الإرتباط وتنمو آثاره، غير أنه إذا سألني أحد عن كيفية تكون هذه العلاقة بواسطة الإنتباه فسأجيب بأن السبب الوحيد يكمن في طبيعة النفس والجسد، لذا أجدني مكتفياً بهذه العلاقة كتجربة أولى كافية لتفسير جميع التجارب الأخرى.

ولتحليل التذكر بصورة أفضل يجب أن نطلق عليه إسمين أولهما باعتباره يعرفنا بنفسنا، والثاني باعتباره يعرفنا بالمدركات التي تتكرر[٩٠].

فالمدركات التي تتكرر هي أفكار متميزة كل التمايز غير أن اللغة لا تسعفنى بالكلمة الملائمة لهذا الحال، ولا أظن أن إختلاف لفظ جديد من شأنه أن يكون مفيداً لما أريد توضيحه، يكفي أن أبين الأفكار البسيطة التي يتكون منها التعريف المعقد لهذه العملية المركبة[٩١].

١٦ ـ إن تطور العمليات التي تقدم تحليلها وبيان منشأها تطور حساس فبادىء

---

(87) Ibid.
(88) Ibid.
(89) Ibid.
(90) Ibid.
(91) Ibid.

ذي بدء لا يوجد في النفس إلا مدرك بسيط هو في الأصل تأثيراً من الأشياء المحيطة، من هنا تنشأ وبالترتيب الذي سبق توضيحه العمليات الثلاث الأخرى[٩٢]. والإنطباع المشار إليه يعمل كمنبه للنفس، ويفيد بوجوده وهو ما نطلق عليه إسم «وعي» فإذا كنا نراه لمعرفتنا به وكأنه المدرك الوحيد الذي نعي وجوده فهذا هو ما نطلق عليه الإنتباه، وإذا بدا وكأن النفس قد عرفته من قبل فهذا هو التذكر، ويبدو الوعي وكأنه يقول للنفس هاهو مدرك. أما الإنتباه فيبدو قائلاً ها هو المدرك الوحيد الذي لديك، أما التذكر فيشير إلى المدرك قائلاً ها هو مدرك سبق لك معرفته.

(92) Ibid.

الفصل الثاني

في التخيل والتأمل والذاكرة(١)

١٧ ـ تعلمنا الخبرة أن أول أثر للإنتباه هو الإبقاء على المدركات التي توجدها الأشياء في العقل حتى في حالة غياب هذه الأشياء ذاتها(٩٣). ويتم إختزان هذه المدركات بنفس الترتيب الذي كانت عليه في وجود الأشياء. من هنا تنشأ بينهما علاقة تعد بدورها مصدراً لكل العمليات الأخرى ومنها التذكر. أولى هذه العمليات هي التخيل: وهذه العمليات تتم حين يتمكن مدرك من إستعادة منظر الشيء بعد غيابه بقوة العلاقة الرابطة التي أوجدها الإنتباه بين الشيء والمدرك المستمد منه(٩٤) مثال ذلك إكتفائنا أحياناً بسماع إسم الشيء لاستعادته في الذهن كما لو كان أمام العين.

١٨ ـ غير أن تنبيه المدركات التي أثرت فينا أمر ليس دائماً رهن إرادتنا وحدها. ففي العديد من المناسبات نحاول تجنيد كل طاقتنا لتذكر إسمها أو ملابسات ما صاحبت هذا الإسم أو فكرة مجردة عن هذا المدرك: وهي فكرة نستطيع تكوينها في كل لحظة لأننا لا نفكر أبداً بدون أن نشعر بوجود مدرك ما لا يستطيع غيرنا تعميمه، لنفكر على سبيل المثال في زهرة رائحتها غير مألوفة لنا سنجد أننا نتذكر

---

(93) de L'imagination de la Contemplation et de le memoire.

(94) Ibid. P. 121.

الإسم والملابسات التي صاحبت رؤيتنا لها، وسوف يمكننا استدعاء فكرة عامة عن رائحتها بتذكر المدرك وأثره على حاسة الشم[٩٥] ولكن لن يمكننا تنبيه وإيقاظ المدرك ذاته. والذاكرة بالنسبة لي هي العملية التي تقوم بهذه المهمة.

١٩ ـ وتنشأ عملية أخرى من العلاقة التي يوجدها الإنتباه بين أفكارنا وهي ما تعرف بالتأمل. وأساس هذه العملية هو الإحتفاظ بالمدرك والإسم والملابسات الخاصة بشيء قد اختفى لتوه[٩٦]. وبواسطة هذه العملية يمكننا الإستمرار في التفكير في شيء في اللحظة التي لا يمثل فيها بين أيدينا، ويمكن إسناد هذه العملية إما إلى الخيال أو إلى الذاكرة بمعنى إرجاعها إلى أي منهما. نحن نرجعها للخيال إذا ما احتفظت بالمدرك نفسه، وإلى الذاكرة إذا لم تحتفظ إلا بالإسم أو الملابسات والظروف[٩٧].

٢٠ ـ ومن المهم أن نميز الخط الفاصل بين الخيال والذاكرة، وكل منا يمكنه الحكم بنفسه إذا ما رأى كيف يفسر هذا الخط تولد عمليات النفس، وأقوال الفلاسفة غامضة في هذا الصدد حتى الآن حتى أننا يمكننا تطبيق ما يقولونه عن الذاكرة على الخيال وما يقولونه عن الخيال على الذاكرة[٩٨]. أما لوك فيرى أن الفرق بينهما يرجع إلى كون النفس قادرة على تنبيه وإيقاظ الإدراكات التي تلقتها من قبل ويصاحب هذا التنبيه شعوراً يقنع النفس بسبق تلقيها لهذه الإدراكات من قبل[٩٩] غير أن هذا ليس صحيحاً، فمن الثابت أنه يمكن تذكر إدراك ليست لدينا القدرة على إيقاظه[١٠٠].

وقد وقع جميع الفلاسفة في نفس الخطأ الذي وقع فيه لوك، حتى أولئك الذين يزعمون بأن كل إدراك إنما يترك في النفس صورة منه هي بمثابة خاتم مطبوع عليها لم يشذوا عن جميع الفلاسفة فما جدوى صورة الإدراك إذا لم يكن المدرك

---

(95) Ibid.
(96) Ibid.
(97) Ibid.
(98) Ibid. P. 122.
(99) Ibid.
(100) Ibid.

ذاته موجوداً؟ والخطأ هنا ينشأ من زيادة التمعن في الشيء حتى ليلتبس الأمر على الفرد يأخذ بدلاً من المدرك فكرة عامة أو ظروف محيطة به، ولتفادي مثل هذه الأخطاء سوف أميز بين الإدراكات المختلفة التي نستطيع الشعور بها وسوف أدرسها تباعاً(١٠١).

٢١ ـ تعد الأفكار الخاصة بالأمتداد من أيسر الأفكار تنبيهاً وإيقاظاً لأن الإحساسات التي نستمد منها هذه الأفكار لصيقة بنا ما دمنا متيقظين، ويمكن للذوق والشم ألا يتأثرا بالمرة ويترتب على ذلك ألا نسمع أي صوت أو نرى أي لون. أما الإحساسات الخاصة باللمس فلا يحول دونها إلا السبات أو الإغفاء ففي حالة النوم لا بد أن يستلقي الجسم على شيء كما أن أجزاء الجسم تتحامل على بعضها البعض(١٠٢).

ومن هنا يولد إحساس يظهر لنا هذه الأجزاء، وكأنها بعيدة ومحدودة ويترتب على ذلك احتوائها عى فكرة الإمتداد، وفي إمكاننا تعميم هذه الفكرة لأن طرق تناولها لا متناهية، كما يمكننا تعديلها بعد ذلك واستخلاص فكرة الخط المستقيم أو المنحنى منها. غير أنه ليس في إمكاننا إيقاظ الإحساس الخاص بحجم الجسم لأنه ليس في حوزتنا فكرة مطلقة يمكن استخدامها كمقياس ثابت، وفي مثل هذه المناسبات لا تتذكر النفس إلا أسماء مقياس القدم، ومقياس طول الجسم... الخ مع وجود فكرة غير محدودة عن الحجم ويزداد عدم التحديد هذا بإزدياد الرغبة في تصورها(١٠٣).

نستطيع في غياب الأشياء وبمساعدة هذه الأفكار الأولية تصور أكثر الأشكال بساطة بالتحديد مثل المثلثات والمربعات، فإذا ما زاد عدد الأضلاع فإن مجهوداتنا تصبح بدون جدوى إذا فكرت على سبيل المثال في شكل مكون من مائة ضلع وآخر من تسع وتسعين ضلعاً فلن يمكنني التفرقة بينهما بمساعدة الإدراكات، وإنما يكون

(101) Ibid.
(102) Ibid.
(103) Ibid.

بالأسماء التي أطلقها عليها، ويكون الأمر على هذا الحال فيما يتعلق بالمفاهيم المعقدة. ويمكن لأي إنسان أن يلاحظ أنه في حالة رغبته في إستعمالها لا يمكنه الوصول إلى أبعد من الأسماء أما عن الأفكار البسيطة التي بداخلهما فلا يمكن إيقاظها وتنبيهها إلا واحدة بعد الأخرى وتستند هذه الأمور إلى عملية مختلفة من عمليات الذاكرة(١٠٤).

٢٢ ـ يستعين الخيال بكل ما من شأنه مساعدته، فنحن على سبيل المثال نستعين بملامح وجهنا لتصور شكل صديق غائب، وسوف نتخيله طويلاً أو قصيراً قياساً بطولنا. والحق أن النظام والتماثل والتناظر هي الركائز التي تعين الخيال وتعطيه أساس يركن إليه ويقيس عليه، فحين أفكر في وجه جميل فسوف تتراءى لي الملامح والعيون التي استلفتت إنتباهي في المقام الأول، وسوف تجيء السمات الأخرى لتأخذ مكاناً في مخيلتي قياساً بهذه الملامح الأولى.

وكلما كان الشكل المراد تخيله منتظماً كلما سهل تخيله، وقد نصل إلى القول بأن من الأيسر رؤيته لأن النظرة الأولى في هذه الحالة تكون كافية للإلمام بتفاصيله وتكوين فكرة عنه، أما إذا كان الشكل غير منتظم فسوف يستلزم الأمر في هذه الحالة وقتاً طويلاً لمعرفة أجزائه(١٠٥).

٢٣ ـ إنه لن يتبقى لدينا إحساسات يمكننا تعديلها لخلق شيء مشابه للون والرائحة والذوق الخاصين ببرتقالة مثلاً إذا ما غابت الأشياء التي توجد الإحساسات بالذوق والصوت والرائحة واللون والضوء، ولا يجدي الإنتظام والتماثل بالنسبة للخيال في مثل هذه الحالة، وهذه الأفكار لا تستيقظ إلا إذا كانت مألوفة لنا. من هنا فإن أفكارنا عن الضوء والألوان أيسر في الإستعادة من أفكارنا عن الأصوات، أما بالنسبة للروائح والطعوم والنكهات فلا يمكننا تنبيه إلا تلك التي نميل لها أكثر من غيرها. يتبقى لنا المدركات التي يمكننا تذكرها والتي رغم ذلك لا يتبقى منها في

---

(104) Ibid.
(105) Ibid. P. 123.

ذاكرتنا إلا أسمائها وكثيراً ما نلحظ ذلك في حوارنا أو حديثنا مع أقربائنا والمحيطين بنا(١٠٦).

٢٤ ـ ويمكننا ملاحظة تطورات مختلفة في الخيال إذا ما رغبنا في تنبيه مدرك غير مألوف لنا بدرجة كبيرة مثل طعم أو مذاق فاكهة لم أذقها إلا مرة واحدة ولن يصل جهدي إلا في تحريك واهتزاز بعض خلايا المخ والفم، ولن يشبه الإحساس الذي سنشعره في هذه الحالة بالمرة طعم أو مذاق هذه الثمار(١٠٧). ذلك يعني أننا نستشعر إحساس قد يصلح للشمام أو الخوخ أو أي فاكهة لم نتذوقها بالمرة، ويمكننا قياساً على هذا المثال تعميم الأمر على الحواس كلها. أما في حالة الإحساس المألوف، فإن خلايا المخ تصبح أطوع لمجهوداتنا لاعتيادها على المثول لحركة الأشياء ويصل الأمر أحياناً إلى حد تكون الأفكار وتكرارها بدون أن يكون لنا يداً فيها، وتصبح واضحة بحيث ننخدع ونظن أن الأشياء ماثلة أمام أعيننا وهذا ما يحدث للمرضى العقليين، ويحدث لنا جميعاً في أثناء الرؤى والأحلام، وتصبح العلاقة الكبيرة بين الحركات الي تمثل السبب المادي للخيال وتلك التي تجعلنا نلحظ الأشياء الموجودة هي سبب هذه الفوضى desordres(١٨).

٢٥ ـ هناك تطوراً يستخدم في التمييز بين الخيال والذاكرة والتذكر، فالخيال يوقظ الإدراكات ذاتها، في حين لا تذكرنا الذاكرة إلا بالعلامات والظروف والملابسات، أما التذكر فيجعلنا نتعرف على الإحساسات التي سبق أن تلقيناها(١٠٩).

من هنا يمكنني القول أن ذات العملية التي أسميها ذاكرة بالنسبة للمحسوسات التي لا تستعيد منها إلا العلامات والملابسات تكون تخيلاً بالنسبة للعلامات والظروف التي تنبهها ما دامت هذه العلامات وهذه الظروف إدراكات. أما

---

(106) Ibid.

(107) Ibid.

(108) Ibid.

(109) Ibid. p. 124.

بالنسبة للتأمل فهو جزء من التخيل، أو جزء من الذاكرة تبعاً لمهمته فهو قد يحفظ المدركات الخاصة بشيء حتى ولو كان غائباً لاستمرار تفكيرنا فيه، وقد لا يحقظ إلا إسم وملابسات رؤيتنا للمدرك. ولا يختلف التأمل عن التخيل والذاكرة إلا لكونه لا يفترض فواصل بين وجود الشيء والإنتباه الذي نوليه إياه عندما يغيب(١١٥). قد تبدو هذه الفروق طفيفة غير أنها ضرورية، ولها من الضرورة ما للكسور العشرية من أهمية للأرقام فإهمال أي كسر عشري مهما بدا قليل الشأن قد يؤدي إلى خلل في الحسابات. ويخشى ممن يعالجون هذه الناحية الدقيقة ألا يكونوا قادرين على المضي فيما تقتضيه هذه العلوم من دقة ضرورية لنجاحها(١١١).

٢٦ ـ بملاحظة ـ كما أسلفت الذكر ـ هذا الفارق بين المدركات التي يحول السبات بينها وبيننا، وتلك التي تستمر معنا ونستشعر وجودها على مراحل نرى إلى أي مدى تمتد قدرتنا على إيقاظها وتنبيهها: نتبين سبب مسارعة الخيال إلى تلبية رغبتنا في إستعادة بعض الأشكال في حين يعجز عن إمدادنا بشيء آخر غير الأسماء بالنسبة لمدركات أخرى، كما نتبين علة كون المدركات الخاصة باللون والذوق... الخ رهن إشارتنا بالقدر الذي تكون عليه من ألفة معنا(١١٢). كل ذلك إلى جانب توضيحها لعلة حيوية بعض الأفكار التي تسبب الفهم أو الجنون. وفي النهاية نرى الفارق الواجب الأخذ به للتمييز بين الخيال والذاكرة(١١٣).

---

(110) Ibid.

(111) Ibid.

(112) Ibid.

(113) Ibid.

«دراسة في الإحساسات»

Traite Des Sensations

Armand Cuvillier

Larousse - Paris

الهدف من كتاب «دراسة في الإحساسات»:

يذهب كونديياك في تحليله لهدف تأليف الكتاب إلى أننا نعجز عن تذكر حالة الجهل بالأشياء التي كنا عليها عند مجيئنا للحياة (حال ميلادنا) لأنها حالة لا تترك آثاراً تدل عليها، فكل ما نتذكره عن هذه المرحلة، بل كل ما تعلمناه هو هذه الحالة من الجهل التي نجد أنفسنا عليها، ولكي نتخطى هذه الحالة ينبغي أن نتزود ببعض المعرفة، وأن تكون في أذهاننا بعض الأفكار حتى نتمكن من ملاحظة جهلنا لها في زمن ما، وحالة شعورنا اليوم بالإنتقال من معرفة إلى معرفة أخرى إنما تأتي من إنعكاس الذاكرة على ذاتها، وهذه الحالة لا تزودنا بالأفكار الأولى. وإفتراض الذاكرة بوجود هذه الأفكار هو ما يسبب جنوحنا إلى الإعتقاد بأنها ولدت معنا، وفي هذا الموضع ينقد كونديياك أتباع المذاهب القائلة بالأفكار الفطرية[1].

ويرى كونديياك ـ تعقيباً على ما سبق أن القول بأننا قد تعلمنا أن نرى وأن نسمع ونتذوق ونشم ونلمس قول يحمل أكثر التناقضات غرابة. فما يبدو لنا هو أن الطبيعة قد أتاحت لنا إستخدام هذه الحواس[2] استخداماً كاملاً في اللحظة التي

(1) Condillac, **Traite des sensations:** P. 37.

(2) Ibid.

كونتها فيها. وهذا الإستخدام للحواس لا يتطلب منا دراسة سابقة أو لاحقة، لقد كنت أؤمن بهذه الأفكار المسبقة والمعتقدات وقت نشر كتابي «مقال في أصل المعارف الإنسانية» ولم تجعلني أفكار وتحليلات لوك أحيد عن أفكاري خاصة ما يتعلق منها بفرض من يولد مكفوفاً[3]. ففي إعتقادي وأنا في ذلك أخالف لوك في أن العين قادرة بطبيعتها على التمييز سواء كان ذلك بين أشكال أو أحجام أو مواقع أو مسافات هل تعرفين يا سيدتي[4] إلى من أدين بالمعارف التي جعلتني أغير من أفكاري هذه، أنت بلا شك تدركين مدى مساهمة هذه الإنسانة العزيزة عليك في عملي هذا، وأنا أتوجه إليك بهذا الحديث في ذكراها حتى أحظى من ناحية باجتراء الذكرى، ومن ناحية أخرى بعذوبة الحديث عنها، وآمل أن يخلد عملي هذا ذكرى صداقتكما الوطيدة وما حظيت به من شرف معرفة كل منكما.

لم أكن أتوقع ألا يكلل عملي هذا بالنجاح ما دامت قد ساهمت هي في إنجازها، وكل ما يحتوي عليه هذا العمل من رؤى حساسة يرجع إلى أفكارها الصائبة، وعقلها المتأني إلى جانب خيالها المتقد، وهي صفات قد لا تجتمع في غيرها، فقد أحست بضرورة رؤية كل حاسة على حدة، وتمييز الأفكار التي ندين بها لكل حاسة، ومراقبة تأثير الحاسة الواحدة على غيرها من الحواس وتأثرها بهم.

٥ ـ ولتحقيق هذا الهدف تخلينا وجود تمثال معد من الداخل على شاكلتنا ومزود بعقل حجبت عنه كل الأفكار، وقد افترضنا للتمثال غلاف خارجي من الرخام يعزل عنه أي إحساس بالخارج، ويمنعه من إستخدام أي من حواسه، وقد احتفظنا لأنفسنا بحق وحرية تعريضها الحاسة تلو الأخرى للإحساسات المتباينة التي يمكنها التعرض لها والتأثير فيها، وقد رأينا أنه يحسن بنا البدء بحاسة الشم نظراً لأنها أقل حاسة من بين الحواس التي تسهم في تنمية المعارف الإنسانية ويلي ذلك إهتمامنا بالحواس الأخرى تباعاً، بعد أن أوليناها إهتماماً خاصاً وعاماً في نفس الوقت إذ درسنا كل حاسة بمفردها ثم درسناها بعد ذلك معاً. وقد رأينا في ضوء ذلك كيف استحال

(3) Ibid.

(4) Mme de Vase a qui est dedie le traite.

التمثال حيواناً قادراً على حفظ ذاته[٥].

والمبدأ أو المحرك الأساسي الذي يتحكم في تنمية القدرات والملكات بسيط كل البساطة، وهو يكمن في الإحساسات ذاتها، فجميعهن بالضرورة مفضلات أو مكروهات، وبالتالي فالتمثال يستمتع بهن تارة. ويحاول تفاديهن تارة أخرى[٦].

ومن السهل الإقتناع بأن هذا الأمر نفسه كاف لإيجاد عمليات الإدراك والإرادة، وليست الأحكام والرغبات العارمة والميول والتفكير إلا الإحساسات ذاتها، وقد اتخذت صوراً مختلفة ومتباينة[٧]. لهذا السبب رأينا أن من غير المجدي إفتراض أن كل الملكات والقدرات التي تتمتع بها النفس هي من صنع الطبيعة. التي حبت الإنسان بأعضاء تنبهه إلى اللذة فيسعى إليها، وإلى الألم فيبتعد عنه، ولكن دورها يتوقف عند هذا الحد. وهي تترك للتجربة مهمة إكسابنا العادات وإستكمال ما قد بدأته.

وهذا الأمر جديد وحديث، وهو يبين بساطة الطرق والسبل التي إنتهجها صانع الطبيعة، هل يمكننا منع أنفسنا من الدهشة والأعجاب، إن الأمر لا يتطلب أكثر من جعل الإنسان حساساً للذة والألم لإيجاد أفكار، ورغبات، وعادات، ومواهب شتى لديه. ومما لا شك فيه هناك عدة صعوبات يجب التغلب عليها لتنمية وتطوير هذا النسق والمضي قدماً فيه، وكثيراً ما استشعرت بأن قدراتي محدودة قياساً بما أسعى إليه[٨]. لقد أضاءت مدموازيل فيران لي السبيل، وأوضحت لي المبادىء وخطة العمل، إلى جانب الكثير من التفصيلات الدقيقة، أما امتناني بها فيرجع إلى أنها لم تكن تهدف رغم ما علمته لي إلى عمل كتاب أو شيء من هذا القبيل، بل لم تلتفت إلى أنها أصبحت مؤلفه. ولم يكن هدفها شيء آخر غير مناقشتي فيما كان

---

(5) Ibid. P. 38.

(6) Ibid.

(7) Ibid. P. 39.

(8) Ibid.

يستهويني، وذلك بدون أي إعتبار لمشاعرها التي كانت تفضل كثيراً ما أشعر به نحوها، وأقر بأنني استعذبت الإسترشاد بها. وكان تقديري لها حائلاً دون فهم هذه المشاعر بأسلوب ومعنى مختلف ربما أساءها التفكير فيه[٩].

وكثيراً ما كنت أحس تفوق وجهات نظرها وأقولها صراحة، لقد أعزت تقديري إلى إطرائها، وكانت أحياناً تلومني لخشيتها إفساد عملي، كما كانت تتفحص بدقة الآراء التي أُنحيها جانباً، كما لو كانت تريد إقناع نفسها بأن انتقاداتها لا أساس لها[١٠].

ولو كانت قد كتبت هذا الكتاب بذاتها لأظهرت السطور كل المواهب التي تتحلى بها، ولكنها كانت على درجة من الرقة والذوق حالت دون ذلك، وربما دون التفكير فيه، وما كنت بمستطيع منع نفسي من الإعجاب والتصفيق كلما تذكرت دوافع هذا العمل، غير أنني في ذات الوقت كنت ألوم عليها بعض نصائحها لشعوري بأنها ما كانت ترغب في عمله.

هذه الدراسة إذن ليست للأسف إلا نتاج المناقشات التي حظيت بها معها[١١]، وكل ما أخشاه هو عجزي عن إبراز أفكارها في إطارها الصحيح. ومما يؤسف له أن رحيلها قد حال دون إرشادها لي حتى وقت الطباعة، وأني لنادم بصفة خاصة على (المشكلتين) المسألتين أو الثلاث التي لم نتفق تماماً بشأنهم.

ملاحظة وتعليق:

يبدأ كوندياك الكتابة في الهدف من كتاب «دراسة في الإحساسات» بالإشارة إلى موضوع الخطيئة الأصلية، وعلاقتها بما انتابنا من حالة جهل وفساد، وهو بذلك المفهوم لا يخرج عما تصوره فلاسفة العصر الوسيط الذين اعتقدوا أن الخطيئة دفعت بالإنسان إلى طريق الحس والشهوة والجهل والفساد، والسبب في ذلك أن آدم قبل خطيئته الأصلية كان يعقل بدون استمداد من الحواس، وذلك يقدح بعقلانية النفس

(9) Ibid.
(10) Ibid. 39.
(11) Ibid. 40.

الإنسانية بذاتها، وأن هذه النفس التي تلبست بالشر والفساد ستعود إلى التعقل الذاتي فيها في الحياة الآجلة.

دراسة في الإحساسات

Traite des Sensations

يذهب كوندياك في موضوع «دراسة في الإحساسات» إلى أنه يجب أن نضع نصب أعيننا المبدأ الأول لكل عملياتنا Operations .

ويعتبر الإحساس باللذة Plaisir أو الألم Pein من أكثر الإحساسات نشاطاً وحيوية Vivacite، وهو مناسبة (فرصة) لعلم النفس[12] Il Occiasionne d'action dans l'ame .

أما الحرمان Privation، فمعناه الحرمان من موضوع ما يسبب سعادتنا notre bonheur، ويعطينا شعوراً بالضيق، فتصبح الحاجات besoins هنا وليدة الرغبات desirs، وهي تتكرر تبعاً للظروف وتسهم في تطوير معارفنا وقوانا[13] nos connaissances وفيما يتعلق بالقلق inquietude، وهو أول ما لاحظه لوك فهو ما ينجم عن الحرمان من الموضوع[14]، وهو يولد الرغبة والعكس، كما يمثل المبدأ الأول لقراراتنا determinations ، لكن لوك قد لاحظ أن القلق يظهر عند الإنسان الذي يستخدم جميع حواسه[15]. وهو المبدأ الأول Principale premiere الذي يعطينا العادات habitudes باللمس toucher، كما يعطي الرؤية (البصر) devoir ،

---

(12) **Traie des sensations** P. 18.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

(15) Ibid.

والسمع d'entendre والشم de sentir ، والذوق de gouter ، والمقارنة de comparer، والحكم de juger والتأمل de reflechir، والرغبة de desir والحب d'aimer، والكراهية de haine ، والخوف de craindre ، والرجاء d'esperer والإرادة de vouloir، وهو بإيجاز يولد جميع عادات النفس والجسد qui naissent toutes les habitudes de l'ame et du corps(١٦).

ورغم ذلك فلم يجدي تقدم معارفنا أو إكتشاف قوانا في عرض الإحساسات مجتمعة، بل كان ينبغي علينا أن نعرض لها كل واحدة على حدة، أي نفحص كل حاسة بمفردها(١)، وفي ضوء ما سبق يكون التقسيم الخاص للأجزاء الأربعة «للدراسة في الإحساسات» وهو:

الجزء الأول: يتعلق بالبحث في الحواس التي لا تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية objets exterieure(١٧).

---

(16)Ibid.

(١٧) ينقسم الجزء الأول من «دراسة في الإحساسات» إلى إثنتي عشر فصلاً يتبلور من خلالها موضوع هذا الجزء عن الحواس التي لا تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية. وهي على النحو التالي:

١ ـ الفصل الأول: خاص بالمعارف الأولية للإنسان المقصور على حاسة الشم.

٢ ـ الفصل الثاني: خاص بعمليات الإدراك في الإنسان المقصور على حاسة الشم.

٣ ـ الفصل الثالث: الرغبات، الشهوات، الحب، الكره، الرجاء، الخوف، الإرادة في الإنسان المقصور على حاسة الشم.

٤ ـ الفصل الرابع: أفكار الإنسان المقصور على حاسة الشم.

٥ ـ الفصل الخامس: النوم والأحلام للإنسان المقصور على حاسة الشم.

٦ ـ الفصل السادس: الأنا أو الشخصية للإنسان المقصور على حاسة الشم.

٧ ـ الفصل السابع: ملخص الفصول السابقة.

٨ ـ الفصل الثامن: خاص بالإنسان المقصور على حاسة السمع.

٩ ـ الفصل التاسع: خاص بحاستي الشم والسمع معاً.

١٠ ـ الفصل العاشر: الذوق وحده والذوق مع الشم والسمع.

١١ ـ الفصل الحادي عشر: خاص بالإنسان المقصور على حاسة البصر.

١٢ ـ الفصل الثاني عشر: خاص بحاسة البصر مع حواس الشم، والسمع، والذوق.

الجزء الثاني: يتعلق بالبحث في حاسة اللمس، وهي الحاسة الوحيدة التي تحكم بنفسها على الأشياء الخارجية.

الجزء الثالث: وهو متعلق بالبحث في دور اللمس في إخبار الحواس الأخرى بالحكم على الأشياء.

الجزء الرابع: فيبحث في الحاجات والأفكار، وفي مقدار مهارة الإنسان الذي يتمتع بكل حواسه.

وسوف نحاول هنا إلقاء الضوء على مضامين الأجزاء الأربعة من واقع نصوص كونديلاك في مؤلفه «دراسة في الإحساسات» على أن نقدم عرضاً مستفيضاً في ترجمة الجزء الأول بفصوله الإثنى عشر من هذا المؤلف في طبعة جديدة مزيدة في المستقبل القريب بإذن اللّه، وهذه:

* رؤية شاملة للأجزاء الأربعة لرسالة في الإحساسات:

(١) موجز الجزء الأول Precis de la premiere Partie

يتعلق هذا الجزء بالبحث في الحواس التي لا تحكم بذاتها على الأشياء الخارجية. ويبدأ كونديلاك هذا الجزء بالإشارة إلى تمييز لوك بين مصدرين لأفكارنا هما الحواس Sens والتأمل Reflexion فيفنده بقوله: «أنه لو لم يعرف التأمل واقتصر على معرفة المبدأ الأول لكان أكثر واقعية، ذلك أن التأمل يكون بمثابة مصدر ضعيف للأفكار، وهو لا يمثل أكثر من القناة التي تمر من خلالها أفكار الحواس، وقد أشاع هذا المبدأ الكثير من الغموض في مذهبه لقوله بعجزنا عن تطوير المبادىء»[١٨].

واستمر كونديلاك في تفنيد لوك بقوله: «لقد اعترف لوك أن النفس تلاحظ، تفكر، تشك، تتعقل، تعرف، تتأمل وإننا على إقتناع كامل بكل هذه العمليات لأننا نجدها في أنفسنا، كما تسهم في تطور معارفنا، لكنه لم يدرك أهمية إكتشاف المبدأ، ولم يشك إلا في وجود العادات الممكنة، كما أشار إلى الأفكار الفطرية وجعلها

---

(18) Traite des sensations, P. 20.

تكتمل بالتجربة (التمرين) L'exercice[١٩].

وقد حاولت في عام ١٧٤٦ أن أبين نشوء قوى النفس «La generation des facultes de l'ame» وقد بدت تلك المحاولة جديدة، ومثيرة، وحققت نجاحاً بيد أنها سارت في طريق مظلم وكأنها في غموضها مثل ضرب من الإكتشافات عن العقل الإنساني «L'esprit humaine»[٢٠].

يقول كوندياك في سبيل بيان مذهبه وتوضيحه والدفاع عنه: «لقد ظهر أن النقص defaut الوحيد الذي تنطوي عليه «دراسة في الإحساسات» هي بدايتها بدراسة عمليات النفس، والإحساسات مثل الحكم، والتأمل، والشهوة، وفي كلمة واحدة فهي لا تمثل إلا الإحساس نفسه الذي يتحول بطريقة مختلفة إلى حقيقة بسيطة لا يجهلها أي إنسان. ورغم ذلك فهذا العمل لا يقاوم التجربة، وتلك هي حقيقة الموضوع الرئيسي من الجزء الأول من «دراسة في الإحساسات» ونحن لا نستطيع تكوين عدة إنطباعات في حالة وجود كثرة في الإحساس، وبنفس الدرجة من النشاط ولكن بدون أن نقطع الإحساسات الأخرى، وبالتقليل من قوتها لا يبقى سوى إحساس واحد سرعان ما تنشغل به النفس فهو الإحساس الذي يحتفظ بكل نشاطه وحيويته Vivacite، ومن ثم يصبح هذا الإحساس هو الإنتباه دون حاجة بنا إلى فرض أي شيء آخر في النفس[٢١] وعلى سبيل المثال ففي استطاعتي أن أركز إنتباهي على موضوع معين دون سائر الموضوعات فتتحول عيناي إليه، وبتركيز بصري عليه وحده يكون الإحساس الخاص في هذه الحاجة هو الإنتباه، وهذا الإحساس الجديد الحاصل يكون حاصلاً على نشاط أكثر من الأول، كما يتحول إنتباهي إليه، وما زال محفوظاً عندي[٢٢].

وتنقسم قدرتنا على الإحساس إلى إحساسين أحدهما بالماضي، والآخر

---

(19) Ibid.
(20) Ibid.
(21) Ibid.
(22) Ibid.

بالحاضر (الحالي) ونحن ندركهما معاً في المرة الواحدة، ولكن ألا يوجد فرق بين الإحساسين في كل من الماضي والحاضر، إن كوندياك يفرق بينهما فيقول: «ويأخذ هذا الشعور إسم الإحساس عندما ينطبع L'impression على الحواس في الحال، كما يأخذ إسم الذاكرة memoire عندما لا ينطبع في الوقت الحالي، وإنما يقدم لنا باعتباره الإحساس الذي كان. وهكذا تصبح الذاكرة إحساساً متحولاً، ومن هنا نكون قادرين على فعل انتباهين مارسنا الأول من خلال الذاكرة، والآخر بواسطة الحواس، وحيث يوجد انتباهان توجد المقارنة Comparer[٢٣] ولكن متى تأتي المقارنة؟ يجيب كوندياك بقوله:

إن المقارنة لا تتأتى إلا عند ملاحظة إختلاف ما أو تشابه ما بين الفكرتين، فإذا لاحظنا تشابه كان الحكم، وأفعال المقارنة، حيث لا يمثل الحكم إلا الإنتباه نفسه وعلى هذا النحو تتتالى الإحساسات على الوجه التالي: الإنتباه فالمقارنة فالحكم[٢٤].

ونحن نقارن كثيراً من الموضوعات لاختلاف الإنطباعات التي تنطبع علينا، ومن ثم ينقسم انتباهنا بينها، وبالتالي تغمض معارفنا وتنقص أحكامنا وتسوء، كما نصبح مجبرين على حمل إنتباهنا إلى موضوع آخر نحكم على خصائصه بانفصال. وعلى سبيل المثال فنحن نحكم على الألوان Couleur على مراحل منفصلة، ثم على الأشكال ثم على الأحجام، وتعد المسافة كذلك من بين الإحساسات التي تنطبع علينا، وبعد هذه المقارنات والأحكام نتوصل إلى النتائج التي تترتب على وجودها، وتكون الفكرة التي تمثل الكل هي نتيجة هذه الأحكام[٢٥].

«على نحو ما سبق يبرز الإنتباه باعتباره النور Lumiere الذي ينعكس جسم على آخر لكي يوضح الإثنين معاً ولذا فبعد أن كنت أسميه بالإنتباه، أطلقت عليه

---

(23) Ibid. P. 22.

(24) Ibid.

(25)Ibid.

إسم التأمل أو الإحساس كما تصبح المقارنة والحكم تأملاً كذلك»[٢٦].

وعلى هذا النحو الدقيق من التحليل والشرح والتفسير يسعى كونديلك جاهداً من خلال دراسته لتوضيح قوى النفس وفعاليتها يقول كونديلك استكمالاً لما سبق: «على نحو ما سبق نشير إلى الطريقة التي نستطيع بها تطوير قوى الإدراك entendement، وتقوية قوى الإرادة في «دراسة في الإحساسات». ويجب ملاحظة أن الاحساسات التي نبذل في توضيحها وتفسيرها جهداً كبيراً لا تتعدى تلك المألوفة Le plus familiers ، لقد عرّف مالبرانش الرغبة desir بأنها حركة النفس Le Mouvement de l'ame ولم يختلف بتعريفه هذا عن سائر الآراء فاستهدفه النقد[٢٧]، في حين كان لوك في مأمن من هذا النقد لمزجه بين الرغبة والعلة المسببة للقلق إذ قال: «إن الرغبة هي الإحساس الذي يطرأ على الإنسان من خلال حضور شيء يلذذه كان غائباً. ورغم جمع لوك بين الرغبة، والعلة المسببة للقلق فإن الفلاسفة قد اتفقوا على وجود إختلاف كبير بين الرغبة والقلق[٢٨]. ويشغل شعور اللذة والألم قدرتنا على الإحساس، فتتكون قوى الذاكرة والحكم نتيجة هذا الإنتباه، فحينما نجري المقارنة لا نستطيع أن نعرف الخطأ من الصواب، أو مقارنة الحالة الحاضرة بالماضية، أو الشعور بالقلق الهام لنا لكي نغير المكان إلا عن طريق الرغبة التي يحس بأنها الحاجة إلى شيء أفضل، كما تسترجع فيها الذاكرة موضوعاً كانت تعتقد أن فيه سعادتها، وهكذا تتجه كل قوانا نحو الرغبة[٢٩]، ويتساءل كونديلك بعد ذلك عما ينبغي علينا فعله عندما نرغب في شيء ما؟ يقول في ذلك: «ما الذي نفعله عندما نرغب في شيء ما؟ Que faisons - nous en effet lorsque nous desirons.

نص رقم (٢٦)

(26) «L'attention ainsi Conduite est comme une Lumiere qui reflechi, d'un corps sur un autre pour les eclairer tous deux et je l'appelle reflexion la sensation, apres avoir ete attention, comparaison, Jugement devient donc encore la reflexion meme» Condillac E. B: **Traite Des sensations** extrait Raisonne P. 23.

(27) Ibid P 23.

(28) Ibid.

(29) Ibid P 24.

إننا نحكم بضرورية المتعة النافعة مما يشغل تأملنا بها فنركز عليها عيوننا في حالة حضورها، ونمد ذراعنا كي نأخذها، ونتخيلها بتصورنا في حالة غيابها، أما الألم douleur فإنه ينشط اللذة. حتى نستمتع بها. فالرغبة إذن ليست إلا فعل لنفس القوى التي تهم في الإدراك وفي هذه الحالة تتجه نحو الموضوع بواسطة القلق الذي يسببه الحرمان من موضوعه، وتحدد كذلك قوى الجسم»[٣٠].

وتأسيساً على ما سبق فالرغبة تولد الشهوة، الحب، الكراهية، الرجاء، الخوف، الإرادة، وجميع هذه القوى ليست إلا إحساس متحول.

" desir naissent les passios, L'amour la haine, lesperance, la crainte, lavolonte tout cela n'est donc encore que la sensation transformee "

«وسوف نرى تفصيل هذه الأشياء في «دراسة في الإحساسات» التي تشرح explique كيف تنتقل النفس من حاجة إلى حاجة ومن رغبة إلى رغبة، وكيف يتكون التخيل، وتتولد الشهوات وتكتسب النفس النشاط activite من لحظة لأخرى وتذهب من معارف إلى معارف»[٣٢].

أما التمييز فهو ليس فطرياً، لكن الخبرة والتجربة تكمله وتتممه، فلا ينبغي لنا أن نعتقد إننا عندما نرى نميز في الحال، فإن العين ليست في حاجة إلى اللمس في تمييزها للألوان فتمييزها للأحجام grandeurs والأشكال figures أقل، فلو إنك قدمت لها - على سبيل المثال - كرة حمراء فإنها ستميز حدودها. وفي حال رؤيتنا للوحة tableau مغطاة بستار لا نستطيع القول بأننا نراها. لماذا؟ لأننا رأيناها بدون

(30) «Le desir n'est donc que l'action des memes facultes, qu'on attribue a l'entendement et qui etant determinee vers un objet par L'inquietude que Cause sa privation y determine aussi L'action des Facultes du Corps» Condillac **Traite des sensations** extrait Raisonne P 24.

(31) Ibid P 24.

(32) «On verra le detail de ces choses dans le traite de sensations, on y besoin de desir en desir, L'imagination se forme les passions naissent, L'ame acquiert d'un moment a L'autre plus d'activite et s'eleve de Connaissance en Connaissance». Condillac, **Traite des sensations extrait Raisonne** P 24.

تمييز وسوف يميز الرسام Peintre في هذه اللوحة أكثر مما تميز أنت أو أنا، لأن عينيه تكون أكثر خبرة من عيوننا، وإذا داومنا على التمييز بين ما نميزه بطريقة أقل، وما نميزه بطريقة أكثر فسوف ننتهي إلى الحكم بأننا لا نستطيع تمييز شيء إلا بعد النظر بالعين التي تبدأ في التعليم.

qu'on regarde avec des yeux qui commencent a l'instruire.

إذن فأنا أقول أن العين ترى طبيعياً كل الأشياء التي تنطبع عليها، لكنها لا تميز إلا بعد أن تمعن النظر، ونحن نثبت إنها لكي تميز الشكل البسيط جداً لا تكتفي بالرؤية، ولكن ما هو دور اللمس مع البصر في الإدراك؟

وهل يمكن القول بأن اللمس يرشد العين في ملاحظتها[٣٤].

إنه لمن الصعب أن نقول أن اللمس يرشد العين في ملاحظتها، وأن الأخير إذا استخدم بدون مساعدة الأول يكون مستحيل، فالعين ترى بنفسها الأحجام والأشكال، وسوف نشرح هذا الأمر الصعب في الجزء الثالث[٣٥].

«وأخيراً فإننا نعرض في الموضوع الأخير للجزء الأول لسعة وتصور تمييز الحواس التي نعالجها، فنرى كيف أن التماثل الذي اقتصر على الشم إمتلك الأفكار الجزئية والمجردة، وأفكار العدد، ونوع ما من الحقائق الخاصة والعامة التي يعرفها، ومعنى عن الإمكان والإستحالة ، وكيف أنه يحكم على الزمان (الديمومة) من خلال تتابع إحساساته، كما نبين أنه قادر على النوم، الحلم، ويمتلك الأنا، ويستطيع عن طريق الحاسة الوحيدة إمتلاك كل قواه»[٣٦].

---

(33) Ibid P 26.

(34) Ibid P 26.

(35) Ibid P 27.

(36) «Enfin Le dernier objet de la premiere partie c'est de montrer L'entendue et Les brones du discernement des sens dont elle traite on y voit Comment la statue bornee a L'odorat, a des idees particulieres, des idees abstraites, des idees de nombre; quelle sorte de verites particulieres et generales elle connait quelles notions elle ont Fait du possible et de L'impossible, et Comment elle juge de la duree par la succession de ses sensations. on y traite de son Sommeil, de ses Songes et de. son moi et on demontre qu'elle a avec un seul sens le germe de toutes nos Facultes» Condillac, **Traite des sensations extrait Raisonne** P 27.

(٢) موجز الجزء الثاني Precis de la seconde partie

ترجع كل معارفنا إلى الحواس من جانب، ومن جانب آخر فإن إحساساتنا إن هي إلا أحوالنا للوجود، كيف إذن نستطيع أن نرى الموضوعات خارجنا؟

«النتيجة يبدو أننا لا نرى إلا نفوسنا متحولة بطرق مختلفة».

«ونحن نبرهن إننا نمتلك مع إحساسات الشم والسمع والذوق والبصر نمتلك الرائحة والصوت والطعم واللون وإنه لا يحصل أي معرفة بالموضوعات الخارجية، وعن طريق حاسة اللمس نستطيع أن نشعر بالهواء الملاصق لنا، ونمتلك الإحساس بالحرارة أو البرودة، اللذة أو الألم وهما أحوال للوجود، وهو لا يلاحظ لا الهواء المحيط به، ولا أي جسم أنه لا يحس إلا بنفسه»(٣٧).

ولكي نحكم أن للإنسان جسد ينبغي توافر ثلاثة أشياء هي:

الأولى: هي أن تكون أعضاؤه membres محدودة في الحركة Semouvoir.

الثانية: أن تحمل عليه يده، وهي العضو الرئيسي Principale organe للمس tact وعلى ما يحيط به.

الثالثة: أن يوجد ما يقدم بالضرورة للأجسام من خلال الإحساسات التي تمر بيده، وحيث أن الجسم مستمر في التكوين بواسطة تجاور Contiguite الأجزاء الأخرى الممتدة une partie d'etendue فإن الجسم يستمر في التكوين بواسطة تجاور الأجسام الأخرى، وهكذا لا نستطيع أن نحكم على فكرة أخرى، لأننا لا نستطيع عمل الإمتداد إلا بالإمتداد، والأجسام إلا بالأجسام(٣٨).

---

(37) «Nous avons prouve qu'avec les sensations de l'odorat, de l'ouie, du gout et de la vue, l'homme se Croirait odeur, son, saveur, couleur et qu'il ne prendrait aucune connaissance des objets exterieurs avec Le sens du toucher. Il n'apercevrait que les sensations que l'air environnant peut Faire sur lui il aurait chaud ou Froid, il aurait du plaisir ou de la douleur; et ce sont la des manieres d'etres dans lesquelles il n'apercevrait ni l'air environnant ni aucun corps; il n'y sentirait que lui - meme» Condillac **traite des sensations extrait** Raisonne P 28.

(38) Ibid p 28.

(٣) موجز الجزء الثالث Precis de la troisieme partie

يقول كونديلك في ملخص الجزء الثالث: «لقد صاح لوك مندهشاً عندما قلنا أن العين Œil لا ترى طبيعياً naturellement خارج الموضوعات الملونة object colores لأن في ذلك هجوم على آرائه السابقة. ورغم ذلك فقد لاحظ جميع الناس أن الألوان ليست إلا تحولات لنفوسنا modification de notre ame لكن ألا يحمل مثل هذا القول ثمة تناقض!

وهل تعتقد أن النفس تلاحظ الألوان خارج عنها بواسطة هذا السبب الوحيد الذي تختبره في نفسها إذا ما أدركناه وفق ذلك.

لقد خلق اللّه النفس وأعطاها عدداً معيناً من الإحساسات الي لا تمثل إلا تحولات في جوهرها، ولكن هل ترى النفس إحساساتها خارج عنها[٣٩].

يجيب أننا نعلم أن العين مثل الشم، والذوق، والسمع تكون العضو الذي يقتصر على تحول النفس، وهذا اللمس الذي يدرب هذه الحواس ويجتهد في إبراز أشكال معينة وأحجام معينة.

إن الشم، السمع، البصر، الذوق لا تمثل إلا إحساسات وتصبح تحولات النفس هي الصفات لكل ما هو موجود خارجها.

والعادات تكون مألوفة، ونحن نجد صعوبة في فصل ما يظهر بكل الحواس ولكن من خصائصها أن تكون منفصلة جداً[٤٠]، فاللمس يسلم بالأفكار عن الأحجام والأشكال، أما البصر فإنه يحرم من مساعدة اللمس ولا يشتهي في النفس إلا التحولات البسيطة التي نسميها روائح، وفي لحظة ما تفتح عيوننا في الضوء تكون نفوسنا متحولة، وتكون هذه التحولات Modifications فيها، كما لا تعترف بوجود امتداد ولا أشكال[٤١].

وتنتج التحولات البسيطة للنفس من طرف العين الظاهر لشيء ما ممتد، فنحن

(39) Ibid P 29.
(40) Ibid P 29.
(41) Ibid P 30.

حينما نحمل أيدينا على عيوننا تمر بها في الحال إحساسات تضعف وتتلاشى في العقل، وإذا سحبنا أيدينا تظهر الإحساسات من جديد. ونحن نجذب هذه التجارب ونحكم هذه الإحساسات لنفوسنا على العضو الذي لمسته أيدينا(٤٢)، وتنتشر نتائج هذا العضو على السطح الخارجي الذي تلمسه اليد فتكون التحولات البسيطة للنفس (٤٣) Les modifications simples de l'ame وبواسطة الفضول Curiosite أو القلق نضع أيدينا على عيوننا ونبعدها أو نقربها، فيبدو السطح الذي نراه متغيراً ونحن ننسب هذه التغيرات لحركة أيدينا، ونبدأ في الحكم على مسافة الألوان من عيوننا، كما نلمس الجسد الذي نراه فنجده ثابتاً، وأنا أفترض لوناً واحداً، الأزرق على سبيل المثال، وفي هذا الفرض يظهر اللون الأزرق على مسافة غير محددة والذي يظهر في الواقع بنفس المسافة على السطح كما لو كان منتشراً على السطح الخارجي للعين، ويكون اللون الأزرق bleu على الجزء الذي أطوف به، ويكرر البصر لقوته هذا الحكم كما يمتلك عادة قوية grande habitude يحس بها للون الأزرق أو يحكم بها عليه(٤٤).

وباستمرار الممارسة تحس العين بنوع من القوة التي تصبح طبيعية وهي تنتقل من لحظة إلى أخرى إلى المسافات الكبيرة، كما تلمس وتحيط بالموضوع الذي لم يستطع اللمس الحصول عليه وتطوف بكل نوع بسرعة مدهشة rapidite etonnante وهكذا فمن السهولة فهم لماذا تتميز العين عن الحواس الأخرى باستخدام اللمس لتعطي الإمتداد لمحسوساته(٤٥).

ولا تتجه انعكاسات الأشعة rayons دائماً في نفس المكان في خط مستقيم، وإذا اجتازته فإنها لا تنكسر دائماً في نفس المكان في خط مستقيم، كما أنها لا تنكسر دائماً تبعاً لقوانين الثبات. وعلى سبيل المثال فإذا غيرت الحركة الخفيفة للهواء

---

(42) Ibid.

(43) Ibid P 30.

(44) Ibid P 31.

(45) Ibid P 32.

من اتجاهها باستمرار، فإن الأشعة تنعكس بواسطة الموضوعات المختلفة المجتمعة، وهذه التي تأتي إلى نفس الموضوع بانفصال، ولا تستطيع العين الحكم على الأحجام أو الأشكال Formes، لأنها لا تستطيع أن تملك إلا الإحساسات الغامضة[٤٦].

وعندما يخضع نفس إتجاه الأشعة La direction des Rayons دائماً لقوانين الإنكسار Lois de la dioptrique فسوف تؤثر عليك الأشعة الآتية من كل جسم لاتساع حدقة العين Prunelle عندما تختلط وتؤثر عليها الأشعة الآتية من كل جسم «ووفق هذا الفرض يصبح البصر مثل الشم تؤثر عليه الألوان مثل الروائح بالنسبة للأنف»[٤٧] فالعين لم تختار بنفسها إلا لأن حاسة الشم تختار بنفسها كذلك.

ونحن نلاحظ اختلاط كل الألوان، وسوف نشك في البعيدة باستثناء تلك الإحساسات التي تكون قادرة على تقديم شيء ما ممتد.

والأشعة تتركز على العين بدقة من خلال الطريقة التي تنعكس بها على شبكية العين، وتكون عصتان متقاطعتان deux baton croises ، وهنا يوجد تشابه بين الطريقة التي نراها، والأخرى التي نلمسها بمساعدة العصتين، وهنا تصبح اليد مثل العين. ونحن نستطيع أن نفترض فرضاً واحداً نبين به أن حاسة الشم تتعلم الحكم على الأحجام والأشكال والأوضاع Situations والمسافات ويكفي من ناحية أن تخضع الأجسام العطرية إلى قوانين الإنكسار، ومن ناحية أخرى نرى حاسة الشم تشيد على نموذج كالذي للبصر. وبالمثل فنحن نتعود على أن ننشر الألوان على الأشياء فإنه لم يغب عن الفلاسفة الإشارة إلى أن الشم ليس في حاجة إلى دروس اللمس لكي تلاحظ الأحجام والأشكال[٤٨].

وقد استطاع اللّه أن يثبت أن أشعة الضوء rayons de lumiere هي المناسبة للروائح مثلما تكون للألوان، ولذا يبدو أنه من السهل أن نُفَهِم الناس أن العين تستطيع

---

(46) Ibid.

(47) Dand cette supposition il en serait de la vue comme de l'odorat, les couleurs agiraient sur elle, comme les odeurs sur le nez. P 32.

(48) Ibid 32.

أن تتعلم الحكم على الأحجام والأشكال والمسافات والأوضاع[٤٩].

(٤) موجز الجزء الرابع Precis de la Quatrieme Partie

لقد تعلمت جميع الحواس، ولا يبقى إلا أن تحدد الحاجات التي تصبح ضرورية لحفظنا Conseravation ، وسوف نستعرض في الجزء الرابع تأثير هذه الحاجات من خلال النظام الذي نتبعه في دراسة الموضوعات.

«لقد تبين لنا كيف نصبح قادرين على تكوين أحكامنا الأولية Premiere Jugements بفطنة ومهارة من خلال الظروف المحيطة كأحكامنا على الطيبة Bonte، وجمال الأشياء، وباختصار نرى كيف أن الإنسان الذي لم يكن إلا الحيوان الذي يحس يصبح الحيوان الذي يتأمل»[٥٠] والإحساس لا يُكون فكرة على الإطلاق ما دمنا لا نعتبره إلا الشعور المحدد في تحول النفس، فلن أقول أن لديّ فكرة عن الألم ما دمت قد اختبرته لكن أقول أن لدي إحساس به، لكن في حالة تذكره فإن الذكرى والفكرة يمثلان نفس الشيء، وإذا قلت أنني كونت فكرة عن الألم الذي تحدثت عنه، ولم أشعر به أبداً لكنني أحكم بموجب الألم الذي تحدثت عنه واختبرته eprouvee أو بموجب الألم الذي أعانيه بالفعل[٥١] Je Souffre actuellement Premier ، فإن الفكرة لا تختلط بالذكرى مطلقاً، أما في الثانية فالفكرة تكون الشعور بالألم الحاضر، بل تقدمه من جديد من واحد لآخر عن طريق الأحكام الي أحملها، ولا تكون المحسوسات إلا الإحساسات الحالية للسمع والذوق والبصر والشم، وهي غير مدربة باللمس لأن النفس لا تستطيع الحصول عليها إلا بتحولاتها ذاتها، والإحساسات الحالية مثل الماضية تكون قوية بذاتها في كل مرة، وتكون بواسطة النتائج الموجودة في شيء ما خارجي إحساساً وفكرة[٥٢].

---

(49) Ibid.

(50) «Comment nous devenons capables de prevoyance et d'industrie, les circonstances qui y contribuent, et quels sont nos premiers Jugements sur la bonte et sur la beaute des choses En un mot on voit Comment L'homme.

(51) Ibid P 34.

(52) Ibid.

ويبرز دور إحساس اللمس في إعادة إظهار الموضوعات التي تلمسها اليد فهو يتعود على إظهار هذه الإحساسات إلى الخارج، ويعمل نفس العادة مع الإحساسات الأخرى. وتظهر لنا جميع إحساساتنا خصائص الموضوعات التي تحيط بنا وتقدمها لنا من جديد وهي ما تكون الأفكار(٥٣).

ونحن نميز الموضوعات الحسية عن طريق إحساساتنا التي تتكون خارجنا، وبقدر اجتماعها يكون تمييزنا لتلك الموضوعات وهنا يتكون نوعان من الأفكار هي أفكار بسيطة idees simples ، وأخرى مركبة Ides Complexes ، ويمكن النظر إلى كل إحساس منفصل على أنه فكرة بسيطة في حين تمثل الإحساسات المجتمعة خارجنا الأفكار المركبة، فبياض هذه الورقة مثلاً يعد فكرة بسيطة، في حين أن إجتماع عدة إحساسات مثل الصلابة، والشكل، والبياض إنما يكون فكرة مركبة.

وتنقسم الأفكار المركبة إلى نوعين أحدهما أفكار مركبة كاملة Completes وهي ما تشمل كيفيات الشيء الذي يقدم لها من جديد، وأفكار مركبة غير كاملة Incompletes وهي لا تشتمل إلا على كيفية واحدة(٥٤).

ويجب أن نحاول الكشف عن الكيفيات الموجودة فينا، لأننا لا نعرف طبيعة الموجودات، ولا نستطيع تكوين الأفكار المركبة إلا عندما ندرس الرياضيات، لأنها تمثل الأفكار المجردة notion abstrait(٥٥) وإذا ما سألنا ما هو الجسد؟ فسوف تكون الإجابة هو مجموعة الكيفيات qualities التي نلمسها ونراها ما يكون الموضوع الحالي، وفي حالة غياب الموضوع تصبح الإجابة هي تذكر الخصائص التي سمعناها وشاهدناها.

«وهنا تنقسم الأفكار إلى نوعين أُسمي الأولى منهما حسية Sensibles ، والأخرى عقلية intellectuelles . الحسية هي التي تقدم لنا الموضوعات التي تؤثر

---

(53) Ibid.

(54) Ibid.

(55) Ibid P 35.

على حواسنا في الحال، أما العقلية فهي التي تختفي بعد أن تنطبع علينا، ولا تختلف الأفكار الأولى عن الثانية في مثل هذا النوع من الأفكار إلا مثلما يختلف التذكر عن الإحساس.

وبحصولنا على الذاكرة نصبح قادرين على إكتساب الأفكار العقلية التي تكون قاعدة معارفنا، كما نكون الأفكار المحسوسة التي تكون الأصل origine ،(٥٦). إنها الأفكار الفطرية idees innees ، ولو كانت الأفكار العقلية مألوفة لدينا لتصورنا أننا نريدها في كل لحظة، فبفضلها نكون قادرين على الحكم juger على الموضوعات التي نصادفها، وهي تتقارن Compartent باستمرار مع الأفكار الحسية، وتجعلنا نكتشف الحقائق التي تكون الأفكار العقلية من جديد، والتي تكون قاعدة معارفنا(٥٧).

وإذا كانت النتائج متشابهة ressemblance فنحن نضع كل الأفراد في نفس الفئة وبملاحظة الخصائص وباعتبارات مختلفة تتعدد الفئات، وتخضع الواحدة للأخرى. ومن هنا تنشأ الأنواع especes، والأجناس genres، والأفكار المجردة والعامة generales، ونعرف أن المحسوسات sensibles ترتبط بمعنى الإمتداد notion de l'etendue ، لأن الأجسام لا تظهر إلا ممتدة ومتحولة فترتبط المعقولات بالمحسوسات من مصدرها، وتحدد الإنطباع الخفيف الذي ينطبع على الحواس تبعاً للمناسبة. والحاجة هي مصدر الأفكار العقلية فهي التي تمنحها لنا، وهي المبدأ الذي ترجع إليه، ومن ثم فهي تتكرر وتتابع باستمرار، وهكذا فلكي نجعل أفكارنا بسيطة

---

(56) «ici les idees se divisent encore en deux especes j'appelle les unes sensibles les autres intellectuelles, les idees sensibles nous representent les objets qui agissent actuellement sur nos sens les idees intellectuelles nous represent ceux qui ont disparu apres avoir fait leur impression; Ces idees ne different les unes des autres que comme Le Souvenir differe de la sensation.

Plus on a de memoire, plus par consequent on est capable d'acquerir d'idees intellectuelles ces idees sont le fond de nos connaissances comme les idees sensibles en sont L'origine.

(57) Ibid P 36.

simple وواضحة clair[٥٨] يجب أن نحلل عمليات الحواس، ولقد تخيلت في «دراسة في الإحساسات» تمثالاً عضوياً مثلنا حي النفس، حرم من كل نوع من حواسه، ولم يسمح له إلا باستخدام حاسة الشم، كما احتفظ بحريته كل تتاح له الفرصة لاستخدام حواسه أولاً باستخدام حاسة تسهم بنصيب أقل في معارف العقل الإنساني وهي حاسة الشم، وكان مبدأ تحديد قواه بسيطاً ومتضمناً الإحساسات، لأن الإحساس إما ملائم Ogreable أو غير ملائم desagreable ، ويهتم التمثال بالتمتع بالأول وينفر من الأخير، كما يقتنع بجدوى الدور الذي تعطيه الإحساسات لعمليات الإدراك، والإرادة، والحكم، والتأمل، والرغبة، والشهوة، وبأن هذه العمليات إن هي إلا إحساس متحول[٥٩].

(٥٨) فكرة جعل الأفكار بسيطة وواضحة هي أثر من آثار فكر ديكارت على كونديباك.

(59) Condillac: **Traite des sensations** Extrait Raisonne, P 36.

تمهيد للقارىء (ملاحظة هامة للقارىء)

Avis Important Au Lecteur

غفلت عن الإشارة إلى شيء كان من الضروري التنبيه إليه وتكراره في عدة مواضع من هذا الكتاب، وحسبي أن الإعتراف بالنسيان والغفلة يمحوان ما قد يكون قد نجما عنهما.

أنبه إلى ضرورة تخيل النفس مكان التمثال الذي سنقوم بدراسته وملاحظته. يجب أن نبدأ وجودنا معه، وأن نتخيل أننا مثله لا نتمتع إلا بحاسة واحدة كبداية، وأن نكتسب من العادات في حدود ما يكتسبه، ومجمل القول لا نكون إلا على حالة تواجده. وسوف نجد أن التمثال سيكون قادراً على الحكم مثلنا، وبطريقتنا عندما يتسنى له مثلنا إستعمال كل حواسه، ويكون لديه كماً كافياً من الخبرات مثلنا، ولن يمكننا التشبه به إلا إذا افترضنا أن كل ما ينقصه ينقصنا.

وإني لا أعتقد أن القراء القادرون على وضع أنفسهم محل التمثال تماماً سيقدرون على تفهم هذا العمل، أما الآخرون فسوف يمثلون لي صعوبات جمة.

وأنبه كذلك إلى صعوبة تصور التمثال الذي أفترض وجوده وملاحظته، وهذا أدعى للملاحظة والتذكر[٦٠].

(60) Traite des sensations p 14.

النبذة العقلية «الملخص العقلي»

Extrait Raisonne

إن محور هذا العمل وجوهره هو بيان كيفية صدور جميع معارفنا وقدراتنا من الحواس، أو بتعبير أكثر دقة من إحساساتنا، ذلك لأن الحواس ليست في الواقع إلا علة وليدة الصدفة، فالحواس لا تحس، والنفس هي وحدها القادرة على الإحساس من خلال الحواس، والأعضاء وبواسطتها، وهي تستشف المعارف والقدرات وتستخلصها من الإحساسات التي تعتريها، وتغير من طبيعتها. وهذا البحث يساهم مساهمة غير محدودة في تقدم وتطور فن التفكير، وهو قادر على تطوير هذا الفن متخللاً إياه، حتى المبادىء الأساسية التي يرتكز عليها. لأننا في الواقع لن نستطيع التحكم في أفكارنا بصورة مؤكدة، إذا ما جهلنا الطريقة التي تتكون بها فما الذي ننتظره من هؤلاء الفلاسفة الذين يلجأون دائماً إلى الغريزة للتفسير، وهم عاجزون حتى عن تعريف ماهيتها؟ أي فخر بخنيه في إنضاب نبع أخطائنا ما دامت نفوسنا تعمل بطريقة غامضة؟ علينا إذن أن نلاحظ إحساساتنا الأولى في نشوئها كما يجب أن نميز العلة في عملياتنا الأولى، والوصول إلى أصول أفكارنا، وتنمية عملية صدورها ومتابعتها إلى أقصى حد تسمح به الطبيعة لنا في هذا المضمار، وفي كلمة واحدة علينا كما يقول بيكون Bacon تجدي كل الإدراك الإنساني(٦١) إلا أن هناك اعتراض يقول بعدم جدوى كل ذلك فقد قيل كل شيء من قبل، أي ليس هناك جديداً فقد ردّدنا مقولة أرسطو بأن الحواس هي مصدر كل معارفنا، وليس هناك رجل فكر لا يقدر على

---

(61) Ibid P 15.

إثبات ذلك. إن ذلك يعني أنه لا فائدة من الوقوف طويلاً أمام التفصيلات الدقيقة كما فعل لوك، ويبدو أن أرسطو كان أكثر عبقرية فقد وضع منهجه في المعارف كاملاً في مقولة عامة(٦٢).

كان أرسطو أحد كبار عباقرة العصور القديمة، ومن يقول بالإعتراض المشار إليه يصبح على قدر كبير من الذكاء. ولكن لإثبات مدى خطئهم فيما ينسبونه إلى لوك، ومدى أهمية دراسة هذا الفيلسوف عن قرب بدلاً من نقده يكفي أن ننظر إلى طريقتهم في التفكير من خلال أعمالهم في مجال الفلسفة(٦٣). وكان يمكن أن يكون لهؤلاء المعترضين بعض الحق في الحكم بعدم جدوى المجهود الذي تبذله الميتافيزيقا لمعرفة النفس الإنسانية لو كانوا قد التزموا بمنهج واضح صحيح ودقيق(٦٤).

والحق أنه يمكننا القول بأن مرجع ميلهم الشديد لأرسطو هو رغبتهم في إبراز كراهيتهم للوك، وأن كراهيتهم له ليست إلا لرغبتهم في النيل من جميع الميتافيزيقيين(٦٥).

ومنذ فترة بعيدة ونحن نرجع المعارف إلى الحواس، غير أن أتباع أرسطو كانوا بعيدين كل البعد عن معرفة هذه الحقيقة. ورغم إتصاف الغالبية العظمى منهم بالذكاء، ورغم إتفاقهم في التفكير بيد أنهم لم يستطيعوا تفنيد هذه الحقيقة(٦٦)، فبقيت هذه الحقيقة على ما هي عليه عدة قرون مما جعلها جديرة بالإكتشاف. وكثيراً ما يحدث أن يأخذ فيلسوف جانب حقيقة لا يعرفها حق المعرفة. فقد ينساق إليها في زمرة المنساقين، وقد ينحى الخضوع جانباً، ويقاوم، ويجاهد، ويصل إلى جذب الجموع حوله وقيادتها(٦٧).

---

(62) Ibid P 16.
(63) Ibid.
(64) Ibid.
(65) Ibid.
(66) Ibid.
(67) Ibid.

هكذا نشأت على وجه التقريب كل الطوائف والجماعات: فغالباً يبدأ بعضها بالتفكير العفوي، وما تلبث الكفة أن ترجح لصالح أحد الأطراف ما داموا يتعارضون دائماً. قد لا أعرف العلة التي دفعت أرسطو للقول بفكرته عن نشأة المعارف، كل ما أعرفه أنه لم يترك لنا عملاً واحداً يشرح فيه وجهة نظره هذه، وأن معارضة كل آراء أفلاطون كان هو شغله الشاغل[٦٨].

وقد تلى أرسطو الفيلسوف لوك مباشرة فنحن لا نأخذ في الإعتبار الفلاسفة الآخرين، وإضافة لوك كبيرة في هذا الشأن، غير أنه ترك أموراً كثيرة تحتاج إلى إيضاح، فكل الأحكام التي تختلط بإحساساتنا لم تنل جزءاً كبيراً من إهتمامه، كما أنه لم يلتفت إلى مدى حاجتنا لتعلم اللمس والسمع والنظر[٦٩]، وظن أن غالبية قدراتنا صفات فطرية، ولم يعقد بذلك أي صلة بينها، وبين إحساساتنا، ولم يكن ليلتفت بدون مساعدة مولينو إلى أن الإحساسات البصرية غالباً ما تختلط بالعديد من الأحكام، وقد نفى لوك عقدانية كل صلة بين الأحكام والحواس الأخرى، وكان إعتقاده السائد هو إستعمالنا للحواس بطريقة فطرية تدفعنا إلى ذلك غريزتنا بحيث لا يكون للتفكير دور فيها[٧٠].

وقد تخيل السيد دي بوفون الذي حول في سلسلة تاريخ الفكر الإنساني بعض العادات لدى الإنسان الذي يفترضه، ولم يكبد نفسه مشقة توضيح مصدرها، وقد جهل بوفون الكيفية التي تتطور بها الإحساسات حتى نصل إلى الأحكام في صورتها النهائية. وعن الحيوان قال بوفون: أن حاسة الشم تحظى لديه بأولوية مطلقة تجعلها تحل محل الحواس الأخرى حتى أن الحيوان منذ لحظات وجوده الأولى وقبل أن يتعلم اللمس يمكنه أن يتلمس طريقه، ويوجه كل حركاته[٧١].

وكتاب «دراسة في الإحساسات» هو أول كتاب يجرد الإنسان من كل

---

(68) Ibid.
(69) Ibid P 17.
(70) Ibid.
(71) Ibid.

عاداته، وهو بذلك الوحيد الذي يفترض خلو الإنسان من المعارف المسبقة[٧٢].

وبملاحظة الإحساس منذ لحظات ميلاده يمكن تفسير وبيان كيفية إكتسابنا لقدراتنا، وبذلك يتضح لمن يتفهم نسق ومنهج الإحساسات أنه ليس من الضروري اللجوء إلى الكلمات غير المحددة كالغريزة، والحركة الآلية وما شابه ذلك، أو يتضح على الأقل معان محددة لهذه الكلمات عند إستخدامها[٧٣].

(72) Ibid.

(73) Ibid.

(٢)

النصوص الفرنسية

PREMIERE PARTIE

DES MATERIAUX DE NOS CONNAISSANCES ET PARTICULIEREMENT DES OPERATIONS DE L'AME

SECTION PREMIERE

CHAPITRE PREMIER

DES MATERIAUX DE NOS CONNAISSANCES ET DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS

§ 1. Soit que nous nous elevions, pour parler metaphoriquement, jusques dans les cieux; soit que nous descendion dans les abimes, nous ne sortons point de nous-memes; et ce n'est jamais que notre propre pensee que nous apercevons. Quelles que soient nos connaissances, si nous voulons remonter a leur origine, nous arriverons enfin a une premiere pensee simple, qui a ete l'objet d'une seconde, qui l'a ete d'une troisieme, et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensees qu'il faut developper, si nous voulons connoitre les idees que nous avons des choses.

§ 2. Il serait inutile de demander quelle est la nature de nos pensees. La premiere reflexion sur soi-meme peut convaincre que nous n'avons aucun moyen pour fair cette recherche. Nous sentons notre pensee; nous la distinguons parfaitememt de tout ce qui n'est point elle; nous distinguons meme toutes nos pensees les unes des autres: c'en est assez. En partant de-la, nous partons d'une chose que nous connoissons si clairement, qu'elle ne sauroit nous engager dans aucune erreur.

§ 3. Considerons un homme au premier moment de son existence; son ame eprouve d'abord differentes sensations, telle que la lumiere, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos: voila ses premieres pensees.

§ 4. Suivons-le dans les momens ou il commence a reflechir sur ce que les sensations occasionnent en lui, et nous le verrons se former des idees des differentes operations de son ame, telles qu'apercevoir, imaginer:

voila ses secondes pensees.

Ainsi, selon que les objets exterieurs agissent sur nous, nous recevons differentes idees par les sens, et selon que nous reflechissons sur les operation que les sensations occasionnent dans notre ame, nous acquerons toutes les idees que nous n'aurions pu recevoir des choses exterieures[8].

5. Les sensations et les operations de l'ame sont donc les materiaux de toutes nos connaissances: materiaux que la reflexion met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment. Mais tout le succes depend des circonstances par ou l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des des objets propres a exercer notre reflexion. les grandes circonstances, ou se trouvent ceux qui sont destines a gouverner les hommes, sont par exemple, une occasion de se faire des vues fort etendues; et celles qui se repetent continuellement dans le grand monde, donnent cette sorte d'esprit, qu'on appelle naturel, parce que n'etant pas le fruit de l'etude, on ne sait pas remarquer les causes qui le produisent. Concluons qu'il n'y a point d'idees qui ne soient acquises: les premieres viennent immediatement des sens; les autres sont dues a l'experience, et se multiplient a proportion qu'on est plus capable de reflechir.

§ 6.Le peche originel a rendu l'ame si dependante du corps, que bien les philosophes ont confondu ces deux substances. Ils ont cru que la premiere n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus delie, de plus subtil, et de plus capable de mouvement: mais cette opinion est une suite du peu de soin qu'ils ont eu de raisonner d'apres des idees exactes. Je leur demande ce qu'ils entendent par un corps. S'ils veulent repondre d'une maniere precise, ils ne diront pas que c'est une substance unique; mais ils le regarderont comme un assemblage, une collection de substances. Si la pensee appartient au corps, ce sera donc en tant qu'il est assemblage et collection, ou parce qu'elle est une propriete de chaque substance qui le compose. Or ces mots *assemblage* et *collection* ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une maniere

---

8. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. I, § 2/5: «Supposons donc qu'au commcenemcent l'ame esct e qu'on appelle une Table rase,vuide de tous caracteres, sans aucune idee, qu'elle soit: Comment vient-elle a recevoir des Idees? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantite que l'Imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui presente avec une variete presque infinie? D'ou puise-t-elle tous ces materiaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnemens et de toutes ses connaissances? A cela je repons en un mot, De l'Experience: c'est-la le fondement de toutes nos connaissances; et c'est de la qu'elles tirent leur premiere origine.».

d'exister dependamment les unes des autres. Par cette union, nous les regardons comme formant un seul tout, quoique, dans la realite, elles ne soient pas plus *une* que si elles etoient separees. Ce ne sont-la par consequent, que des termes abstraits, qui au dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Le corps, en tant qu'assemblage et collection, ne peut donc pas etre le sujet de la pensee.

Diviserons-nous la pensee entre toutes les substances dont il est compose? D'abord cela ne sera pas possible, quand elle ne sera qu'une perception unique et indivisible. En second lieu, il faudra encore rejeter cette supposition, quand la pensee sera formee d'un certain nombre de perceptions, Qu'A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent trois perceptions differentes, je demande ou s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne saurait comparer une perception qu'il a avec celles qu'il n'a pas. Par la meme raison, ce ne sera ni dans B, ni dans C. Il faudra donc admettre un point de reunion; une substance qui soit en meme temps un sujet simple et indivisible de ces trois perception; distincte, par consequent, du corps; une ame, en un mot.

§ 7. Je ne sais pas comment Loke* a pu avancer qu'il nous sera peut-etre eternellement impossible de connaitre si Dieu n'a point donne a quelque amas de matiere, disposee d'une certaine facon, la puissance de penser[9]. Il ne faut pas s'imaginer que, pour resoudre cette question, il faille connaitre l'essence et la nature de la matiere. Les raisonnemens qu'on fonde sur cette ignorance, sont tout-a-fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensee doit etre *un*. Or un amas de matiere n'est pas *un;* c'est une multitude*.

---

* L. IV, c. 3.

* La propriete de marquer le temps, m'a-t-on objete, est indivisible. On ne peut pas dire qu'elle se partage entre les roues d'une montre: elle est dans le tout. Pourquoi donc la propriete de penser ne pourroit-elle pas se trouver dans un tout organise? Je reponds que la propriete de marquer le temps peut, par sa nature, appartenir a un sujet ompose; parce que le temps n'etant qu'une succesion, tout e qui est capable de mouvement peut le mesurer. On m'a encore objecte que l'unite convient a un amas de matiere ordonne, quoiqu'on ne puisse pas la lui appliquer, quand la confusion est telle qu'elle empeche de le considere comme un tout. J'en conviens; mais j'ajoute qu'alors l'unite ne se prend pas dans la rigueur. Elle se prend pour une unite, composee d'autres unites, par consequent elle est proprement collection, multitude: or ce n'est pas de cette unite que je pretends parler.

9. § 6: «Nous avons des idees de la Matiere mais peut-etre ne serons-nous jamais capables de connaitre si un Etre purement materiel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de decouvrir par la contemplation de nos propres idees, sans=

§ 8. L'ame etant distincte et differente du corps, celui-ci ne peut etre que cause occasionnelle de ce qu'il paroit produire en elle* (a). D'ou il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connaissances. Mais ce qui se fait a l'occasion d'une chose, peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne depend de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothese. L'ame peut donc absolument, sans le secours des sens, acquerir des connaissances. Avant le peche, elle etoit dans un systeme tout different de celui ou elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandoit a ses sens, en suspendoit l'action, et la modifiait a son gre. Elle avoit donc des idees anterieures a l'usage des sens. Mais les choses ont bien change par sa desobeissance. Dieu lui a cote tout cet empire: elle est devenue aussi dependante des sens, que s'ils etoient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent. De-la l'ignorance et la concupiscence. C'est cet etat de l'ame que je me propose d'etudier, le seul qui puisse etre l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'experience fait connaitre. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idees qui ne nous viennent des sens,* il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'etat ou nous sommes depuis le peche. Cette proposition appliquee a l'ame dans l'etat d'innocence, ou apres sa separation du corps, serait tout-a-fait fausse. Je ne traite pas des connaissances de l'ame dans ces deux derniers etats, parce que je ne sais raisonner que l'apres l'experience. D'ailleurs, s'il nous importe beaucoup, comme on n'en saurait douter, de connaitre les facultes, dont Dieu malgre le peche de notre premier pere, nous a conserve l'usage, il est inutile de vouloir deviner celles qu'il nous a enlevees, et qu'il ne doit nous rendre qu'apres cette vie.

Je me borne donc, encore un coup, a l'etat present. Ainsi il ne s'agit pas de considerer l'ame comme independante du corps, puisque sa dependance n'est que trop bien constatee, ni comme unie a un corps dans un systeme different de celui ou nous sommes. Notre unique objet doit etre de consulter l'experience, et de ne raisonner que l'apres des faits que personne ne puisse revoquer en doute.

---

* (a) La fin de phrase: de ce qu'il paroit produire en elle, a ete supprimee, mais, semble-t-il, par erreur, en 1798.

= Revelation, si Dieu n'a point donne a quelque amas de Matiere disposez comme il le trouve a propos, la puissance d'appercevoir et de penser; ou s'il a joint et uni a la Matiere ainsi disposee une Substance immaterielle qui pense.»

CHAPITRE II

DES SENSATIONS

§ 9. C'est une chose bien evidente que les idees qu'on appelle *sensations,* sont telles que si nous avions ete prives des sens, nous n'aurions jamais pu les acquerir. Aussi aucun Philosophe n'a avance qu'elles fussent innees; c'eut ete trop visiblement contredire l'experience. Mais ils ont pretendu qu'elles ne sont pas des idees, comme si elles n'etoient pas, par elles-memes, autant representatives qu'aucune autre pensee de l'ame. Ils ont donc regarde les sensations comme quelque chose qui ne vient qu'apres les idees, et qui les modifie; erreur qui leur a fait imaginer des systemes aussi bizarres qu'inintelligibles.

La plus legere attention doit nous faire connaitre que, quand nous apercevons de la lumiere, des couleurs, de la solidite, ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idees qu'on a communement des corps. En est-il en effet qulqu'une qui ne soit pas renfermee dans ces premieres perceptions? N'y trouve-t-on pas les idees d'etendue, de figure, de lieu, de mouvement, de repos, et toutes celles qui dependent de ces dernieres.

Qu'on rejette donc h'hypothese des idees innees, et qu'on suppose que Dieu ne nous donne, par exemple, que des perceptions de lumiere et de couleur; ces perceptions ne traceront-elles pas a nos yeux de l'etendue, des lignes et des figures? Mais, dit-on, on ne peut s'assurer par les sens, si ces choses sont telles qu'elles le paroissent: donc les sens n'en donnent point d'idees. Quelle consequence¡ S'en assure-t-on mieux avec des idees innees? Qu'importe qu'on puisse, par les sens, connaitre qvec certitude quelle est la figure d'un corps? La question est de savoir si, meme quand ils nous trompent, ils ne nous donnent pas l'idee d'une figure. J'en vois une que je juge etre un pentagone, quoiqu'elle forme, dans un de ses cotes, un angle imperceptible. c'est une erreur. Mais enfin, m'en donne-t-elle moins l'idee d'un pentagone?

§ 10. Cependant les Cartesiens est les Mallebranchistes 10 crient si fort contre les sens, ils repetent si souvent qu'ils ne sont qu'erreurs et illusions, que nous les regardons comme un obstacle a acquerir quelques connaissances; et par zele pour la verite, nous voudrions, s'il etait possible, en etre depouilles. Ce n'est pas que les reproches de ces philosophes soient absolument sans fondement. Ils ont releve, a ce sujet, plusieurs erreurs, avec tant de sagacite, qu'on ne sauroit desavouer, sans injustice, les obligations que nous leur avons. Mais n'y aurait-il pas un milieu a prendre? Ne pourrait-on pas trouver dans nos sens une source de verites, comme une source d'erreurs, et les distinguer si bien l'une de l'autre, qu'on put constamment puiser dans la premiere? C'est ce qu'il est a propos de rechercher.

§ 11. Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous eprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son et de couleur! Quoi de plus distinct! Nous est-il jamais arrive de confondre deux de ces choses? Mais si nous en voulons rechercher la nature, et savoir comment elles se produisent en nous, il ne faut pas dire que nos sens nous trompent, ou qu'ils nous donnent des idees obscures et confuses: la moidre reflexion fait voir qu'ils n'en donnent aucune.

Cependant, quelle que soit la nature de ces perceptions, et de quelque maniere qu'elles se produisent, si nous y cherchons L'idee de l'etendue, celle d'une ligne, d'un angle, et de quelques figures, il est certain que nous l'y trouverons tres- clairememt et tres-distinctememt. Si nous y cherchons encore a quoi nous rapportons cette etendue et ces figures, nous apercevons aussi clairement et aussi distinctement que ce n'est pas a nous, ou a ce qui est en nous le sujet de la pensee, mais a quelque chose hors de nous.

Mais si nous y voulons chercher l'idee de la grandeur absolue de certains corps, ou meme celle de leur grandeur relative, et de leur propre figure, nous n'y trouverons que des jugemens fort suspects. Selon qu'un objet sera plus pres ou plus loin, les apparences de grandeur et de figure sous lesquelles il se presentera, seront tout-a-fait differentes.

Il y a donc trois choses a distinguer dans nos sensations: 1- La perception que nous eprouvons. 2- Le rapport que nous en faisons a

---

10. Les textes developpant cette critique sont nombreux; entre autres, Descartes, Dioptrique, Discours, IV-VI, Meditations, VI, Malebranche, De la recherche de la verite, t.I, ch. v-xx.

quelque chose hors de nous. 3- Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet.

Il n'y a ni erreur, ni obscurite, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors. Si nous reflechissons, par exemple, que nous avons les idees d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons a tel corps, il n'y a rien la qui ne soit vrai, clair et distinct; voila ou toutes les verites ont leur force. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effent a tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un batiment quarre, il me paroitra rond. Y a-t-il donc de l'obscurite et de la confusion dans l'idee de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais? Non; mais je juge ce batiment rond; voila l'erreur.

Quand je dis donc que toutes nos connaissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idees claires et distinctes qu'ils renferment. Pour les jugemens qui les accompagnent, ils ne peuvent nous etre utiles qu'apres qu'une experience bien reflechie en a corrige les defauts.

§ 12. Ce que nous avons dit de l'etendue et des figures s'applique parfaitement bien aux autres idees de sensations, et peut resoudre la question des Cartesiens: savoir, si les couleurs, les odeurs, etc. sont dans le objets [11].

Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualites qui occasionnent les impressions qu'ils font sur nos sens. La difficulte qu'on pretend faire, est de savoir si ces qualites sont semblables a ce que nous eprouvons. Sans doute que ce qui nous embarrasse, c'est qu'apercevant en nous l'idee de l'etendue, et ne voyant aucun inconvenient a supposer dans les corps quelque chose de semblable, on s'imagine qu'il s'y trouve aussi quelque chose qui ressemble aux perceptions de couleurs, d'odeurs, etc. C'est la un jugement precipite, qui n'est fonde que sur cette comparaison, et dont on n'a en effet aucune idee.

La notion de l'etendue depouillee de toutes ses difficultes, et prise par le cote le plus clair, n'est que l'idee de plusieurs etres qui nous paroissent

---

11. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. VIII, § 9/26, et remarque de Coste; Descartes, Principes de la philosophie, 1. I, § 68-69. [«Comment on doit distinguer en telles choses ce en quoi on peut se tromper d'avec ce que l'on concoit clairement, - Qu'on connait tout autrement les grandeurs, les figures, etc., que les couleurs, les douleurs, etc.»].

les uns hors des autres*. C'est pourquoi, en supposant au dehors quelque chose de conforme a cette idee, nous nous le representons toujours d'une maniere aussi claire que si nous ne le considerions que dans l'idee meme. Il en est tout autrement des couleurs, des odeurs, etc. Tant qu'en reflechissant sur ces sensations, nous les regardons comme a nous, comme nous etant propres, nous en avons des idees fort claires. Mais si nous voulons, pour ainsi dire, les detacher de notre etre, et en enrichir les objets, nous faisons une choses dont nous n'avons plus d'idee. Nous ne sommes portes a les leur attribuer que parce que d'un cote nous sommes obliges d'y supposer quelque chose qui les occasionne, et que de l'autre, cette cause nous est tout-a-fait cachee.

§ 13. C'est en vain qu'on auroit recours a des idees ou a des sensations obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi des philosophes, qui ne sauroient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurement et confusement developpez cette pensee, et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme a l'original, et que, par d'autres, il ne l'est point. Il en est de meme de chacune de nos perceptions: ce qu'elles renferment, est clair et distinct; et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus, ne leur appartient en aucune maniere. On ne peut pas dire d'elles, comme d'un portrait, qu'elles ne ressemblent qu'en partie. Chacune est si simple que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'egalite, leur serait egal en tout. C'est pourquoi j'avertis que, dans mon langage avec des idees claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brievement, avoir des idees; et avoir des idees obscures et confuses, ce sera n'en point avoir.

§ 14. Ce qui nous fait croire que nos idees sont susceptibles d'obscurite, c'est que nous ne les distingouns pas assez des expressions en usage. Nous disons, par exemple, que la *neige est blanche;* et nous faisons mille autres jugemens sans penser a coter l'equivoque des mots. Ainsi parce que nos jugemens sont exprimes d'une maniere obscure, nous nous imaginons que cette obscurite retombe sur les jugemems memes, et sur les idees qui les composent: une definition corrigeroit tout. La neige est blanche, si l'on entend par *blancheur* la cause physique de notre perception: elle ne l'est pas, si l'on entend par blancheur quelque chose de semblable a la perception meme. Ces jugemens ne sont donc pas

* Et unis, disent les leibnitiens. Mais cela est inutile, quand il s'agit de l'etendue abstraite. Nous ne pouvons nous representer des etres separes, qu'autant que nous en supposons d'autres qui les separent; et la totalite emporte l'idee d'union.

obscurs; mais ils sont vrais ou faux, selon le sens dans lequel on prend les termes.

Un motif nous engage encore a admettre des idees obscures et confuses; c'est la demangeaison que nous avons de savoir beaucoup. il semble que ce soit une ressource pour notre curiosite de connaitre au moins obscurement et confusement. C'est pourquoi nous avons quelquefois de la peine a nous apercevoir que nous manquons d'idees*.

D'autres ont prouve que les couleurs, les odeurs, etc. ne sont pas dans les objets. Mais il m'a toujours paru que leurs raisonnemens ne tendent pas assez a eclairer l'esprit. J'ai pris une route differente, et j'ai cru qu'en ces matieres, comme en bien d'autres, il suffisoit de developper nos idees, pour determiner a quel sentiment on doit donner la preference.

---

* Locke admet des idees claires et obscures, distinctes et confuses, vraies et fausses; mais les explications qu'il en donne, font voir que nous ne differons que par la maniere de nous expliquer[12]. Celle dont je me sers a l'avantage d'etre plus nette et plus simple. Par cette raison elle doit avoir la preference; car ce n'est qu'a force de simplifier le langage, qu'on en pourra prevenir les abus. Tout cet ouvrage en sera la preuve.

12. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. XXIX - XXXII.

SECTION SECONDE

L'ANALYSE ET LA GENERATION DES OPERATIONS DE L'AME

on peut distinguer les operations de l'ame deux especes, selon qu'on les rapporte plus particulierement a l'entendement ou a la volonte. *L'objet de cet essai indique que je me propose de ne les considerer que par le rapport qu'elles ont a l'entendement.*

Je ne me bornerai pas a en donner des definitions. Je vais essayer de les envisager sous un point de vue plus lumieux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en developper les progres, et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une premiere qui n'est qu'une simple perception. Cette seule recherche est plus utile que toutes les regles de logiciens. En effet, pourrait-on ignorer la maniere de conduire les operations de l'ame, si on en connaissait bien la generation? Mais toute cette partie de la metaphysique a ete jusqu'ici dans un si grand chaos, que j'ai ete oblige de me jaire, en quelque sorte, un nouveau langage. Il ne m'etoit pas possible d'allier l'exactitude avec des signes aussi mal determines qu'ils le sont dans l'usage ordinaire. Je n'en serai cependant que plus facile a entendre pour ceux qui me liront avec attention.

CHAPITRE PREMIER

DE LA PERCEPTION, DE LA CONSCIENCE DE L'ATTENTION ET DE LA REMINISCENCE[13]

§ 1. La perception, ou l'impression occasionnee dans l'ame par l'action des sens, est la premiere operation de l'entendement. L'idee en est telle qu'on ne peut l'acquerir par aucun discours. La seule reflexion sur ce que nous eprouvons, quand nous sommes affectes de quelque sensation, peut la fournir.

§ 2. Les objets agiraient inutilement sur les sens, et l'ame n'en prendroit jamais connaissance, si elle n'en avoit pas perception. Ainsi le premier et le moindre degre de connaissance, c'est d'apercevoir.

§ 3. Mais puisque la perception ne vient qu'a la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degre de conaissance doit avoir plus ou moins d'etendu, selon qu'on est organise pour recevoir plus ou moins de sensations differentes. Prenez des creatures qui soient privees de la vue, d'autres qui les soient de la vue et de l'ouie, et ainsi succesivement; vous aurez bientot des creatures qui, etant privees de tous les sens, ne recevront aucune connaissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles! Par consequent, combien de connaissances a leur portee, auxquelles nous ne saurions atteindre, et sur lesquelles nous ne saurions meme former des conjectures!.

§ 4. Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet est plus simple. Les perceptions en sont un exemple. Quoi de plus facile en apparence que de decider si l'ame prend connaissance de toutes celles qu'elle eprouve? Faut-il autre chose que de reflechir sur soi- meme? Sans doute que tous les Philosophes l'ont fait: mais

13. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. IX, § 1/4 [«De la perception»].

quelques-uns preoccupes de leurs principes, ont du admettre dans l'ame des perceptions dont elle ne prend jamais connaissance*; et d'autres ont du trouver cette opinion tout-a fait inintelligible*. Je tacherai de resoudre cette question dans les paragraphes suivants. Il suffit dans celui-ci de remarquer que, de l'aveu de tout le monde, il ya dans l'ame perceptions qui n'y sont pas a son insu . Or ce sentiment qui lui en donne la connaissance, et qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appellerai *conscience*. Si, comme le veut Locke [14], l'ame n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent etre prises que pour une seule et meme operation. Si au contraire le sentiment oppose etoit le veritable, elles seraient deux operations distinctes; et ce serait a la conscience et non a la perception, comme je l'ai suppose, que commencerait proprement notre connaissance.

§ 5. Entre plusieurs perceptions dont nous avons en meme temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres, ou d'etre plus vivement averti de leur existence. plus meme la conscience de quelques-unes augmente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle, ou une multitude d'objets paraissent se disputer ses regards, son ame sera assaillie de quantite de perceptions, dont il est constant qu'il prend connaissance; mais peu-a-peu quelques-une, lui plairont et l'interesseront davantage: il s'y livrera donc plus volontiers. Des-la il commencera a etre moins affecte par les autres: la conscience en diminuera meme insensiblement, jusqu'au point que, quand il reviendra a lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connaissance. L'illusion qui se fait au theatre en est la preuve. Il y a des

---

* Les Cartesiens, les Mallebranchiste et les Leibnitiens.

* Locke et ses sectateurs.

14 Cf. locke, op. cit., t. I, ch. I, § 5: « Car (...) il est clair que les Enfants & les Idiots n'ont pas la moindre idee de ces Principes et qu'ils n'y pensent en aucune maniere (...). Car de dire, qu'il y a des veritez imprimees dans l'Ame que l'Ame n'appercoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espese de contradiction, l'action d'imprimer ne pouvant marquer autre chose (suppose qu'elle signifie quelque chose de reel en cette rencontre) que faire appercevoir certaines veritez. Car imprimer quoi que ce soit dans l'Ame, sans que l'Ame l'appercoive, c'est a mon sens, une chose a peine intelligible. Si donc il y a de telles impressions dans les Ames des Enfants & des Idiots, il faut necessairement que les Enfants & les Idiots appercoivent ces impressions, qu'ils connoissent les veritez qui sont gravees dans leur Esprit; & qu'ils y donnent leur consentement. Mais comme cela n'arrive pas, il est evident qu'il n'y a point de telles impressions.».

momens ou la conscience ne paroit pas se partager entre l'action qui se passe et le reste du spectacle. Il semblerait d'abord que l'illusion devrait etre d'autant plus vive, qu'il y aurait moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porte a se croire le seul temoin d'une scene interessante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-etre que le nombre, la variete et la magnificence des objets remuent les sens, echauffent, elevent l'imagination, et par-la nous rendent plus propres aux impressions que le poete veut faire naitre. Peut-etre encore que les spectateurs se portent mutuellement par l'exemple qu'ils se donnent, a fixer la vue sur la sceme. Quoi qu'il en soit, cette operation par laquelle notre conscience, par rapport a certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention*. Ainsi etre attentif a une chose, c'est avoir plus concience des perceptions qu'elle fait naitre, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens; et l'attention a ete d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernieres.

§ 6. Je distingue donc de deux sortes de perceptions parmi celles dont nous avons conscience: les unes dont nous nous souvenon au moins le moment suivant, les autres que nous oublions aussi-tot que nous les avons eues. Cette distinction est fondee sur l'experience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livre a l'illusion se souviendra fort bien de l'impression qu'a fait sur lui une scene vive et touchante, mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevoit en meme temps du reste du spectacle.

§ 7. On pourrait ici prendre deux sentimens differens du mien. Le premier serait de dire que l'ame n'a point eprouve comme je le suppose, les perceptions que je lui fais oublier si promptement; ce qu'on essayerait d'expliquer par des raisons physiques: il est certain, diroit-on, que l'ame n'a des perceptions qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau*. Or on pourrait supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention par l'impression qu'elles recoivent de la scene qui cause l'illusion, qu'elles resisteraient a toute autre. D'ou l'on conclurait que l'ame n'a eu d'autres perceptions que celles dont elle conserve le souvenir.

Mais il n'est pas vraisemblable que, quand nous donnons notre attention a un objet, toutes les fibres du cerveau soient egalement

---

* Ou, si l'on veut, a la partie du cerveau qu'on appelle sensorium commune.

agitees, ensorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression differente. Il y a donc lieu de presumer qu'il se passe en nous des perceptions dont nous ne nous souvenons pas le moment d'apres que nous les avons eues. Ce aui n'est encore qu'une presomption, sera bientot demontre, meme du plus grand nombre.

§ 8. Le second sentimennt serait de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens, qui ne se communique au cerveau, et ne produise, par consequent, une perception dans l'ame. Mais on ajouterait qu'elle est sans conscience, ou que l'ame n'en prend point connaissance. Ici je me declare pour Locke; car je n'ai point d'idee d'une pareille perception: j'aimerois autant qu'on dit que j'apercois sans apercevoir.

§ 9. Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'ame, mais quelquefois d'une maniere si legere, qu'un moment apres nous ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensee dans tout son jour.

J'avouerai que pendant un temps il m'a semble qu'il se passait en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondais sur cette experience qui paroit assez simple, que nous fermons des milliers de fois les yeux, sans que nous paraissions prendre connaissance que nous sommes dans les tenebres; mais en faisant d'autres experiences, je decouvris mon erreur. Certaines perceptions que je n'avois pas oubliees, et qui supposaient necessairement que j'en avois eu d'autres dont je ne me souvenais plus un instant apres les avoir eues, me firent changer de sentiment. Entre plusieurs experiences qu'on peut faire, en voici une qui est sensible.

Qu'on reflechisse sur soi-meme au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idees qu'elle a fait naitre. Il ne paroitra pas qu'on en ait eu davantage de la perception de chaque lettre, que de celle des tenebres, a chaque fois qu'on baissoit involontairement la paupiere; mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si l'on fait reflexion que sans la conscience de la perception des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni par consequent, des idees.

§ 10. Cette experience conduit naturellement a rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'epreuve. C'est la vitesse etonnante avec laquelle le temps paroit quelquefois s'etre ecoule. Cette apparence vient de ce que nous avons oublie la plus considerable partie des perceptions qui se sont succedees dans notre ame. Locke fait voir que nous ne nous formons une idee de la succession du temps que par la succession de nos

pensees [15]. Or des perceptions, au moment qu'elles sont totalement oubliees, sont comme non-avenues. Leur succession doit donc etre autant de retranche de celle du temps. Par consequent, une assez considerable, des heures, par exemple, doivent nous paraitre avoir passe comme des instans.

§ 11. Cette explication m'exempte d'apporter de nouveaux exemples: elle en fournira suffisamment a ceux qui voudront y reflechir. Chacun peut remarquer que, parmi les perception qu'il a eprouvees pendant un temps qui lui paroit avoir ete fort court, il y en a un grand nombre dont sa conduite prouve qu'il a eu conscience, quoiqu'il les ait tout-a-fait oubliees. Cependant tous les exemples n'y sont pas egalement propres. C'est ce qui me trompa, quand je m'imaginai que je baissais involontairement la paupiere, sans prendre connaissance que je fusse dans les tenebres. Mais il n'est rien de plus raisonnable que d'expliquer un exemple par un autre. Mon erreur provenoit de ce que la perception des tenebres etoit si prompte, si subite, et la conscience si foible qu'il ne m'en restoit aucun souvenir. En effet, que je donne mom attention au mouvement de mes yeux; cette meme perception deviendra si vive, que ne douterai plus de l'avoir eue.

§ 12. Non seulement nous oublions ordinairement une partie de nos perceptions, mais quelquefois nous les oublions toutes. Quand nous ne fixons point notre attention, ensorte que nous recevons les perceptions qui se produisent en nous, sans etre plus avertis des une que des autres, la conscience en est si legere, que, si l'on nous retire de cet etat, nous ne nous souvenons pas d'en avoir eprouve. Je suppose qu'on me presente un tableau fort compose, dont a la premiere vue les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres; et qu'on me l'enleve avant que j'aie eu le temps de le considerer en detail; il est certain qu'il n'y a aucune de ses parties sensibles qui n'ait produit en moi des perceptions; mais la conscience en a ete si foible, que je ne puis m'en souvenir. Cet oubli ne vient pas de leur peu de duree. Quand on supposerait que j'ai eu pendant longtemps les yeux attaches sur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-a-tour plus vive la conscience des perceptions de chaque partie; je ne serai pas plus en etat, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des perceptions qu'occassionne ce tableau, doit l'etre par la meme raison de celles que produisent les objets qui

15. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. XIV, § 1/4. [«De la Duree & des Modes simples.»].

m'environnent. Si agissant sur les sens avec des forces presque egales, ils produisent en moi des perceptions toutes a-peu-pres dans un pareil degre de vivacite; et si mon ame se laisse aller a leur impression, sans cherche a avoir plus conscience d'une perception que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passe en moi. Il me semblera que mon ame a ete pendant tout ce temps dans une espece d'assoupissement ou elle n'etoit occupee d'aucune pensee. Que cet etat dure plusieurs heures ou seulement quelques secondes, je n'en saurais remarquer la difference dans la suite des perceptions que j'ai eprouvees, puisqu'elles sont egalement oubliees dans l'un et l'autre cas. Si meme on le faisait durer des jours, des mois ou des annees, il arriveroit que quand on en sortiroit par quelque sensantion vive, on ne se rappelleroit plusieurs annees que comme un monent.

§ 13. Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos perceptions, non qu'elles aient ete sans conscience, mais parce qu'elles sont oubliees un instant apres. Il n'y en a donc point dont l'ame ne prenne connaissance. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une meme operation sous deux noms. En tant qu'on ne la considere que comme une impression dans l'ame, on peut lui conserver celui de perception; en tant qu'elle avertit l'ame de sa presence, on peut lui donner celui de conscience. C'est en ce sens que j'emploierai desormais ces deux mots[16].

§ 14.Les choses attirent notre attention par le cote ou elles ont le plus de rapport avec notre temperament, nos passions et notre etat. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive. D'ou il arrive que, quand ils viennent a changer, nous voyons les objets tout differemment, et nous en portons des jugemens tout-a-fait contraires. On est communement si fort la dupe de ces sortes de jugemens, que celui qui dans un temps voit et juge d'une maniere, et dans un autre voit et juge tout autrement,, croit toujours bien voir et bien juger; penchant qui nous devient si naturel, que nous faisant toujours considerer les objets par les rapports qu'ils ont a nous, nous ne manquons pas de critiquer la conduite des autres autant que nous approuvons la notre. Joignez a cela que l'amour-propre nous persuade aisement que les choses ne sont louables

16. Cf. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement. Preface (ed. Gerhardt, t. V, pp. 46-52.) Mais ce texte, ecrit par Leibniz peu avant sa mort, ne paraitre qu'en 1765 dans l'edition Raspe de ses Œuvres. Plus directement, et comme Leibniz l'indique, voir Descartes, Reponse aux 4° objections.

qu'autant qu'elles ont attire notre attention avec quelque satisfaction de notre part, et vous comprendrez pourquoi ceux meme qui ont assez de discernement pour les apprecier, dispensent d'ordinaire si mal leur estime , que tantot ils la refusent injustement, et tantot ils la prodiguent.

§ 15. Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous, se lient avec le sentiment de notre etre et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De-la il arrive que non seulement la conscience nous donne connoissance de nos perceptions, mais encore, si elles se repetent, elle nous avertit souvent que nous les avons deja eues, et nous les fait connaitre comme etant a nous, ou comme affectant, malgre leur variete et leur succession, un etre qui est constamment le meme *nous*[17]. La conscience, consideree par rapport a ces nouveaux effets, est une nouvelle operation qui nous set a chaque instant et qui est le fondement de l'experience. Sans elle chaque moment de la vie nous paroit le premier de notre existence, et notre connaissance ne s'etendroit jamais au-dela d'une premiere perception: je la nommerai *reminiscence.*

Il est evident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'eprouve actuellement, celles que j'eprouvai nier, et le sentiment de mon etre, etoit detruite, je ne saurais reconnaitre que ce qui m'est arrive hier, soit arrive a moi-meme. Si, a chaque nuit, cette liaison etoit interrompue, je commencerois, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourroit me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fut le *moi* de la veille. La reminiscemce est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. Dans les chapitres suivants, les effets de cette liaison se developperont de plus en plus; mais si l'on me demande comment elle peut elle-meme etre formee par l'attention, je reponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'ame et du corps. C'est pourquoi je regarde cette liaison comme une premiere experience qui doit suffire pour expliquer toutes les autres.

Afin de mieux analyser la reminiscence, il faudroit lui donner deux noms: l'un, en tant qu'elle nous fait reconnaitre notre etre; l'autre, en tant qu'elle nous fait reconnaitre les perceptions qui s'y repetent: car ce sont-la des idees bien distinctes. Mais la langue ne me fournit pas de terme dont je puisse me servir, et il est peu utile pour mon dessein d'en imaginer. Il suffira d'avoir fait remarquer de quelles idees simples la

---

17. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. XXVII, § 9 : [«La conscience fait l'identite personnelle»].

notion complexe de cette operation est composee.

§ 16. Le progres des operations dont je viens de donner l'analyse et d'expliquer la generation, est sensible. d'abord il n'y a dans l'ame qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle recoit a la presence des objets: de-la naissent dans leur ordre les trois autres operations. Cette impression consideree commme avertissant l'ame de sa presence, est ce que j'appelle conscience. Si la connaissance qu'on en prend est telle qu'elle paroisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin, quand elle se fait connoitre comme ayant deja affecte l'ame, c'est reminiscence. La conscience dit en quelque sorte a l'ame, voila une perception: l'attention voila une perception qui est la seule que vous ayez: la reminiscence, voila une perception que vous avez deja eue.

CHAPITRE II

DE L'IMAGINATION, DE LA CONTEMPLATION ET DE LA MEMOIRE

§ 17. Le premier effet de l'attention[18], l'experience l'apprend, c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnees. Elles s'y conservent meme ordinairement dans le meme ordre qu'elles avoient, quand les objets etoient presens. Par-la il se forme entre elles une liaison, d'ou plusieurs operations tirent, ainsi quel la reminiscence, leur origine. La premiere est l'imagination: elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace a la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la representer comme si on l'avoit sous les yeux.

§ 18. Cependant il ne depend pas de nous de reveiller toujours les perceptions que nous avons eprouvees. Il y a des occasions ou tous nos efforts se bornent a en rappeller la nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accopagnees, et une idee abstraite de perception: idee que nous pouvons former a chaque instant, parce que nous ne pensons jamais sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'a nous de generaliser. Qu'on songe, par exemple, a une fleur dont l'odeur est peu familiere; on s'en rappellera le nom, on se souviendra des circonstances ou on l'a vue, on s'en representera le parfum sous l'idee generale d'une perception qui affecte l'odorat; mais on ne reveillera pas la perception meme. Or j'appelle *memoire,* l'operation qui produit cet effet.

§ 19. Il nait encore une operation de la liaison que l'attention met entre nos idees, c'est la contemplation. Elle consiste a conserver, sans interruption, la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui

---

18. Cf. Locke, op. cit., t. II, ch. X, § 1/2. [«De la Retention»].

vient de disparaitre. Par son moyen nous pouvons continuer a penser a une chose au moment qu'elle cesse d'etre presente. On peut, a son choix, la rapporter a l'imagination ou a la memoire: a l'imagination, si elle conserve la perception meme; a la memoire, si elle n'en conserve que le nom ou les circonstances.

§ 20. Il est important de bien distinguer le point qui separe l'imagination de la memoire. Chacun en jugera par lui-meme, lorsqu'il vera quel jour cette difference, qui est peut-etre trop simple pour paraitre essentielle, va repandre sur toute la generation des operations de l'ame. Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit a cette occasion, est si confus, qu'on peut souvent appliquer a la memoire ce qu'ils disent de l'imagination, et a l'imagination ce qu'ils disent de la memoire. Locke fait lui-meme consister celle-ci en ce que l'ame a la puissance de reveiller les perception qu'elle a deja eues, avec un sentiment qui, dans ce temps-la, la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact, car il est constant qu'on peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de reveiller.

Tous les Philosophes sont ici tombes dans l'erreur de Locke. Quelques-uns qui pretendent que chaque perception laisse dans l'ame une image d'elle-meme, a-peu-pres comme un cachet laisse son empreinte, ne font pas exception: car que seroit-ce que l'image d'ume perception, qui ne seroit pas la perception meme? La meprise, en cette occasion, vient de ce que faute d'avoir assez considere la chose, on a pris, pour la perception meme de l'objet, quelques circonstances, ou quelque idee generale, qui en effet se reveillent. Afin d'eviter de pareilles meprises, je vais distinguer les differenntes perceptions que nous sommes capables d'eprouver, et je les examinerai chacune dans leur ordre.

§ 21. Les idees d'etendue sont celles que nous reveillons le plus aisement, parce que les sensations, d'ou nous les tirons, sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en separer. Le gout et l'odorat peuvent n'etre point affectes; nous pouvons n'entendre aucun son et ne voir aucune couleur: mais il n'y a que le sommeil qui puisse nous enlever les perceptions du toucher. Il faut absolument que notre corps porte sur quelque chose, et que ses parties pesent les unes sur les autres. De la nait une perception qui nous les represente comme distantes et limitees, et qui, par consequent, emporte l'idee de quelque etendue.

Or, cette idee, nous pouvons la generaliser, en la considerant d'une

maniere indeterminee. Nous pouvons ensuite la modifier, et en tirer, par exemple, l'idee d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions reveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point la-dessus d'idee absolue qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pied de toise, etc., avec une idee de grandeur d'autant plus vague, que celle qu'il veut se representer est plus considerable.

Avec le secours de ces premieres idees, nous pouvons, en l'absence des objets, nous representer exactement les figures les plus simples: tels sont des triangles et des quarres. Mais que le nombre des cotes augmente considerablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense a une figure de mille cotes et a une de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnes. Il en est de meme de toutes les notions complexes. Chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne s'en retrace que les noms. Pour les idees simples qu'elles renferment, il ne peut les reveiller que l'une apres l'autre, et il faut l'attribuer a une operation differente de la memoire.

§ 22. L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui etre de quelque secours. Ce sera par comparaison avec notre propre figure, que nous representerons celle d'un ami absent; et nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurerons en quelque sorte la taille avec la notre. Mais l'ordre et la symetrie sont principalement ce qui aide l'imagination parce qu'elle y trouve differens point auxquels elle se fixe, et auxquels elle raporte le tout. Que je songe a un beau visage, les yeux ou d'autres traits, qui m'auront le plus frappe, s'offriront d'abord; et ce sera relativement a ces premiers traits que les autre viendront prendre place dans mon imagination. on imagine donc plus aisement une figure, a proportion qu'elle est plus reguliere. On pourrait meme dire qu'elle est plus facile a voir: car le premier coup-d'œil suffit pour s'en former une idee. Si au contraire elle est fort irreguliere, on n'en viendra a bout qu'apres en avoir long-temps considere les differentes parties.

§ 23. Quand les objets qui occasionnent les sensations de gout, de son d'odeur, de couleur et de lumiere, sont absens, il ne reste point en nous de perception que nous puissions modifier, pour en faire quelque chose de semblable a la couleur, a l'odeur et au gout, par exemple, d'une orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de symetrie qui vienne ici au secours de l'imagination. Ces idees ne peuvent donc se reveiller qu'autant qu'on se les est rendues familieres. Par cette raison, celles de

la lumiere et des couleurs doivent se retracer le plus aisement, ensuite celles des sons. Quant aux odeurs et aux saveurs, on ne reveille que celles pour lesquelles on a un gout plus marque. Il reste donc bien des perceptions dont on peut se souvenir, et dont cependant on ne se rappelle que les noms. Combien de fois meme cela n'a-t-il pas lieu par rapport aux plus familieres, sur-tout dans la conversation ou l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer.

§ 24. On peut obsever differens progres dans l'imagination.

Si nous voulons reveiller une perception qui nous est peu familiere, telle que le gout d'un fruit dont nous n'avons mange qu'une fois, nos efforts n'aboutiront ordinairement qu'a causer quelque ebramlement dans les fibres du cerveau de la bouche; et la perception que nous eprouverons ne ressemblera point au gout de ce fruit. Elle seroit la meme pour un melon, pour une peche, ou meme pour un fruit dont nous n'aurions jamais goute. On en peut remarquer autant par rapport aux autres sens.

Quand une perception est familiere, les fibres du cerveau, accoutumees a flechir sous l'action des objets, obeissent plus facilement a nos efforts. Quelquefois meme nos idees se retracent sans que nous y ayons part, et se presentent avec tant de vivacite que nous y sommes trompes, et que nous croyons avoir les objets sous les yeux. C'est ce qui arrive aux fous et a tous les hommes, quand ils ont des songes. Ces desordres ne sont vraisemblablement produits que par le grand rapport des mouvements qui sont la cause physique de l'imagination, avec ceux qui font apercevoir les objets presents*.

§ 25. Il ya entre l'imagination, la memoire et le reminiscence un progres qui est la seule chose qui les distingue. La premiere reveille les perceptions. memes; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la derniere fait reconnaitre celles qu'on a deja euses. Sur quoi il faut remarquer que la meme operation, que j'appelle memoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle reveille, puisque ces signes et ces circonstances

* Je suppose ici et ailleurs que les perceptions de l'ame ont pour cause physique l'ebranlement des fibres du cerveau, non que je regarde cette hypothese comme demontree, mais parce qu'elle me paroit plus commode pour expliquer ma pensee. Si la chose ne se fait pas de cette maniere, elle se fait quelque autre qui n'en est pas bien differente. Il ne peut y avoir dans le cervrau que du mouvement. Ainsi, qu'on juge que les perception sont occasionnees par l'ebralement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause, tout cela est egal pour le dessein que j'ai en vue.

sont des perceptions. Quand a la contemplation, elle participe de l'imagination ou de la memoire, selon qu'elle conserve les perceptions meme d'un objet absent auquel on continue a penser, ou qu'elle n'en conserve que le nom et les circonstances ou on l'a vu. Elle ne differe de l'une et de l'autre que parce qu'elle ne suppose point d'intervalle entre la presence d'un objet et l'attention qu'on lui donne encore, quand il est absent. Ces differences paraitront peut-etre bien legeres, mais elles sont absolument necessaires. Il en est ici comme dans les nombres, ou une fraction negligee, parce qu'elle parait de peu de consequence, entraine infailliblement dans de faux calculs. Il est bien a craindre que ceux qui traitent cette exactitude de subtilite, ne soient pas capables d'apporter dans les sciences toute la justesse necessaire pour y reussir.

§ 26. En remarquant, comme je viens de le faire, la difference qui se trouve entre les perceptions qui ne nous quittent que dans le sommeil, et celle que nous n'eprouvons, quoiqu'eveilles, que par intervalles, on voit pourquoi l'imagination retrace a notre gre certains figures peu composees, tandis que nous ne pouvons distinguer les autres que par les noms que la memoire nous reppele: on voit pourquoi les perceptions de couleur , de gout, etc., ne sont a nos ordres qu'autant qu'elles nous sont famileres, et comment la vivacite avec laquelle les idees se reproduisent est la cause des songes et de la folie; enfin on apercoit sensiblement la difference qu'on doit mettre entre l'imagination et la memoire.

DESSIN DE CET OUVRAGE

[1] Nous ne saurions nous rappeler l'ignorance dans laquelle nous sommes nes: c'est un etat qui ne laisse point de traces apres lui. Nous ne nous souvenons d'avoir ignore que ce que nous nous souvenons d'avoir appris; et pour remarquer ce que nous apprenons, il faut deja savoir quelque chose: il faut s'etre senti avec quelques idees, pour observer qu'on se sent avec des idees qu'on n'avait pas. Cette memoire reflechi[2], qui nous rend aujourd'hui si sensible le passage d'une connaissance a une autre, ne saurait remonter jusqu'aux premiers: elle les suppose au contraire, et c'est la l'origine de ce penchant que nous avons a les croire nees avec nous. Dire que nous avons appris a voir, a entendre, a gouter, a sentir, a toucher, parait le paradoxe le plus etrange. Il semble que la nature nous a donne l'entier usage de nos sens, a l'instant meme qu'elle les a formes; et que nous nous en sommes toujours servi sans etude[3], parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obliges de les etudier.

[2] J'etais dans ces prejuges, lorsque je publiai mon *Essai sur l'origine des connaissances humains.* Je n'avais pu en etre retire par les raisonnements de Locke sur un aveugle - ne a qui on donnerait le sens de la vue; et je soutins contre ce philosophe que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances[4].

Une chose de quelque maniere que nous la concevions. «On voit combien ceci est vague Descartes a ete tout aussi confus sur cette matiere. Malebranche et Leibniz n'ont fait que des systemes ingenieux. Locke a mieux reussi; mais il laisse encore de l'osbcurite, parce qu'il n'a pas assez demele toutes les operations des sens. Enfin M. de Buffon dit que les idees ne sont que des sensations comparees, et il n'en donne pas d'autre explication. c'est peut-etre ma faute, mais je n'entends pas ce langage. Il me semble que, pour comparer deux sensation il faut deja avoir quelque idee de l'une et de l'autre. Voila donc des idees avant d'avoir rien compare». (Note de Condillac).

1. Dans la premiere edition, ce texte faisait suite immediatement a l'Avis important au lecteur.

2. Memoire reflechie: par opposition a la memoire spontanee dont il est question au chap. II § 8.

3. Sans etude: sans apprentissage. Condillac se trouve ici assez proche de la psychologie moderne.

4. Allusion au probleme de Molyneux: voir ci-dessus p. 17 et ci-dessous chap. XI.

[3] Vous savez, Madame[1], a qui je dois les lumieres qui ont enfin dissipe mes prejuges: Vous savez la part qu'a eue a cet ouvrage une personne[2] qui vous etait si chere, et qui etait si digne de votre estime et de votre amitie[3]. C'est a sa memoire que je le consacre et je m'adresse a vous, pour jouir tout a la fois et du plaisir de parler d'elle, et du chagrin de la regretter. Puisse ce monument perpetuer le souvenir de votre amitie mutuelle, et de l'honneur que j'aurai eu d'avoir part a l'estime de l'une et de l'autre!

[4] Mais pourrais - je ne pas m'attendre a ce succes, quand je songe combien ce traite est a elle? Les vues les plus fines qu'il renferme, sont dues a la justesse de son esprit et a la vivacite de son imagination, qualites qu'elle reunissait dans un point, ou elles paraissent presque incompatibles. Elle senti la necessite de considerer separement nos sens, de distinguer avec presicion les idees que nous devons a chacun d'eux et d'observer avec quels progres ils s'instruisent, et comment ils se pretent des secours mutuels.

[5] Pour remplir cet objet, nous imaginames une statue organisee interieurement comme nous, et animee d'un esprit prive de toute espece d'idee. Nous supposames encore que l'exterieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous reservames la liberte de les ouvrir a notre choix, aux differentes impressions dont ils sont susceptibles.

[6] Nous crumes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui parait contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain[4]. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches, et apres les avoir consideres separement et ensemble, nous vimes la statue devenir un animal capable de veiller a sa conservation.

[7] Le principe qui determine le dveloppement de ses facultes, est simple; les sensations memes le renferment: car toutes etant

---

1. M^{me} de Vasse, a qui est delie le Traite.

2. Il s'agit de M^{lle} Ferrand, dont il sera question page 39.

3.«C'est elle qui m'a conseille l'epigraphe Ut potero, explicabo, etc. » (Note de Condillac).

4. Condillac va donc, selon le precepte cartesien. du simple au complexe. Cf. Ch. Bonnet, Essai analytique sur les facultes de l'ame (p. 18): «Avant que j'eusse oui parler du plan de M. l'abbe de Condillac, J'exercais d'abord ma statue a voir: la vue est le sens dont nous faisons le plus d'usage et qui nous fournit le plus d'idees, et d'idees variees. Mais c'est precisement par cette raison que M. de Condillac n'a pas cru devoir commencer par ce sens. Il a prefere de debuter par l'odorat, comme plus simple, moins fecond, et cette marche me paraissant plus dans l'esprit de l'analyse, je m'y conforme».

necessairement agreables ou desagreables, la statue est interessee a jouir des unes et a se derober aux autres[3]. Or, on se convaincra que cet interet suffit pour donner lieu aux operations de l'entendement et de la volonte. Le jugement, La reflexion, les desirs, les passions, ect., ne sont que la sensation meme qui se transforme differement[1]. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'ame tient immediatement de la nature toutes les facultes dont elle est douee. La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons a rechercher, et par la douleur de ce que nous avons a fuir. Mais elle s'arrete la; et elle laisse a l'experience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commence.

[8] Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicite des voies de l'auteur de la nature[2]. Peut - on ne pas admirer qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et a la douleur, pour faire naitre en lui des idees, des desirs, des habitudes et des talents de toute espece?.

[9] Il y a sans doute bien des difficultes a surmonter, pour developper tout ce systeme; et j'ai souvent eprouve combien une pareille entreprise etait au - dessus de mes forces. M[lle] FERRAND[3] m'a eclaire sur les

---

3. Condillac envisage la sensation sous son aspect affectif non moins que sous son aspect intellectuel.

1. «Mais, dira-t-on, les betes ont des sensations, et cependant leur ame n'est pas capable des memes facultes que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait; et, par consequent, il ne saurait etre pour elles la cause occasionnelle de toutes les operations qui se remarquent en nous. Je dis la cause occasionnelle, parce que les sensations sont les midifications propres de l'ame et que les organes n'en peuvent etre que l'osccasion. De la le philosophe doit conclure, conformement a ce que la foi enseigne, que l'ame des betes est d'un ordre essentiellement different de de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse. de Dieu qu'un esprit capable de s'elever a des connaissances de toute espece, de decouvrir ses devoirs, de meriter et de demeriter, fut assujetti a un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultes necessaires a la conservation de l'animal?» (Note de Condillac).

2. Conception providentialiste de la nature, en rapport avec le principe de la moindre action que Leibniz avait deja enonce sous la forme metaphysique: « La nature agit par les voies les plus courtes; natura agit per vias brevissimas», et que le mathematicien Maupertuis vennait de formuler en 1744 comme principe fondamental de mecanique sous le nom de principe d'economie: «Lorsqu'il se produit quelque changement dans la nature, la quantite d'action employee pour ce changement est toujours la plus petite qu'il soit possible».

3. On lit sur M[lle] Ferrand dans la Correspondance literaire de Grimm (tome II, p. 204): «Cette demoiselle etait une personne de peu d'esprit, d'un commerce assez maussade, mais qui savait de la geometrie et qui a laisse un legs a M. de condillac dans son testament»; et p. 438: «... personne d'un merite rare, philosophe et geometre, morte il y a deux ou trois ans et fort regrettee de notre auteur dont elle etait l'amie intime» (decembre 1754).

principes, sur le plan et sur les moindres details; et j'en dois etre d'autant plus reconnaissant, que son projet n'etait ni de m'instruire, ni de faire un livre. elle ne s'apercevait pas qu'elle devenait auteur, et elle n'avait d'autre dessein que de s'entretenir avec moi des choses auxquelles je prenais quelque intetet. Aussi ne se prevenait - elle jamais pour ses sentiments; et si je les ai presque toujours preferes a ceux que j'avais d'abord, j'ai eu le plaisir de ne me rendre qu'a la lumiere. Je l'estimais trop pour les adopter par tout autre motif; et elle - meme, elle en eut ete offensee, Cependant il m'arrivait si souvent de reconnaitre la superiorite de ses vues, que mon aveu ne pouvait eviter d'etre soupconne de trop de complaisance. Elle m'en faisait quelquefois des reproches; elle craignait, disait - elle, de gater mon ouvrage; et examinant avec scrupule les opinions que j'abandonnais, elle eut voulu se convaincre que ses critiques n'etaient pas fondees.

[10] Si elle avait pris elle - meme la plume, cet ouvrage prouverait mieux quels etaient ses talents. Mais elle avait une delicatesse qui ne lui permettait seulement pas d'y penser. Contraint d'y applaudir. quand je considerais les motifs qui en etaient le principe, je l'en blamais aussi, parce que je voyais dans ses conseils ce que'elle aurait voulu faire, elle-meme. Ce traite n'est donc malheureusement que le resultat des conversations que j'ai euses avec elle, et je crains bien de n'avoir pas toujours su presenter ses pensees dans leur vrai jour, Il est faheux qu'elle n'ait pas pu m'eclairer jusqu'au moment de l'impression; je regrette surtout qu'il y ait deux ou trois questions sur lesquelles nous n'avons pas ete entierement d'accord[1]...

Mais pour remplir l'objet de cet ouvrage, il fallait absolument mettre sous les yeux le principe de toutes nos operations: aussi ne les perd - on jamais de vue. Il suffira de l'indiquer dans det extrait.

Si l'homme n'avait aucun interet a s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres et ne laisseraient point de traces. Apres plusieurs annees, il serait comme le premier instant, sans avoir acquis aucune connaissance et sans avoir d'autres facultes que le sentiment. Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester enseveli dans cette lethargie. Comme elles sont necessairement agreables ou desagreables, Il est

1. L'exteriorite des objest sensibles etait problablement une de ces questions: voir ci-dessus. p. 27-28. Suit ici tout un passage consacre a l'eloge de M[lle] Ferrand, et qui est sans interete philosophique.

interesse a chercher les unes et a se derober aux autres; et plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacite, plus il occasionne d'action dans l'ame.

Alors la privation d'un objet que nous jugeons necessaire a notre bonheur, mous donne ce malaise, cette inquietude que nous nommons *besoins,* et d'ou naissent les desirs. Ces besoins se repetent suivant les circonstances, souvent meme il s'en forme de nouveaux, et c'est la ce qui develope nos connaissances et nos facultes[2].

Locke est le premier qui ait remarque que l'inquietude[3] cause par la privation d'un objet est le principe de nos determinations. Mais il fait naitre l'inquietude du desir, et c'est precisement le contraire: il met d'ailleurs entre le desir et la volonte plus de difference qu'il n'y en a en effet[4]; enfin il ne considere l'influence de l'inquietude que dans un homme qui a l'usage de tous ses sens et l'exercice de toutes ses facultes.

Il restait donc a demontrer que cette inquietude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de gouter, de comparer, de juger de reflechir, de desirer, d'aimer. de hair, de craindre, d'esperer, de vouloir; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'ame et du corps.

Pour cela il etait necessaire de remonter plus haut que n'a fait ce philosophe. Mais dans l'impuissance ou nous sommes d'observer nos premiers pensees et nos premiers mouvements il fallait deviner, et par consequent il fallait faire differents suppositions.[1]

Cependant ce n'etait pas encore assez de remonter a la sensation. Pour decouvrir le progres de toutes nos connaissances et de toutes nos facultes, il etait important de demeler ce que nous devons a chaque sens, recherche qui n'avait point encore ete tentee[2]. De la se sont formees les quatre parties du *Traite des sensations:*

La premiere, qui traite des sens qui par eux - memes ne jugent pas des objets exterieurs;

La seconde, du toucher ou du seul sens qui juge par lui-meme des objets exterieurs;

La troisieme, Comment le toucher apprend aux autres sens a juger des

---

Cette phrase definit assez bien la methode de Condillac: au lieu d'observer la genese de nos fonctions mentales, il a construit idealement a l'aide de l'hypothese de la statue.

2. Aristote avait cependant distingue le sensible propre a chaque sens des sensibles communs.

objets exterieurs;

La quatrieme, des besoins, des idees et de l'industrie d'un homme isole qui jouit de tous ses sens.

Cette exposition montre sensiblement que l'objet de cet ouvrage est de faire voir quelles sont les idees que nous devons a chaque sens, et comment, lorsqu'ils se reunissent, ils nous donnent toutes les connaissances necessaires a notre conservation.

C'est donc des sensations que nait tout le systeme de l'homme[3]: systeme complet dont toutes les parties sont liees, et se soutiennent mutuellement. C'est un enchainement de verites: les premieres observations preparent celles qui les doivent suivre, les dernieres confirment celles qui les ont precedees. Si, par exemple, en lisant la premiere partie on commence a penser que l'œil pourrait bien ne point juger par lui-meme des grandeurs, des figures, des situations et des distances, on est tout a fait convaincu, lorsqu'on apprend dans la troisieme comment le toucher lui donne toutes ces idees.

Si ce systeme porte sur des suppositions, toutes les consequences qu'on en tire sont attestees par notre experience[4].

Il n'ya point d'homme, par exemple, borne a l'odorat; un pareil animal ne saurait veiller a sa conservation; mais pour le verite des raisonnements que nous avons faits en l'observant il suffit qu'un peu de reflexion sur nous - memes nous fasse reconnaitre que nous pourrions devoir a l'odorat toutes les idees et toutes les facultes que nous decouvrons dans cet homme, et qu'avec ce seul il ne nous serait pas possible d'en acquerir d'autres. On aurait pu se contenter de considerer l'odorat en faisant abstraction de la vue, de l'ouie, du gout et du toucher: si on a imagine des suppositions, c'est parce qu'elles rendent cette abstraction plus facile.

---

3. Systeme parait avoir ici un double sens: 1^0 l'homme lui-meme est un systene en ce sens qu'en lui tout se rattache a un principe unique, la sensation; 2^0 le systeme philosophique concernant l'homme reproduire cette «generation» de nofs facultes a partir de la sensation.

4. Dans le Traite des systemes (chap. 1). Condillac distingue trois sortes de systemes: 1^0 ceux qui ont pour principes «des maximes generales et abstraites»; 2^0 ceux qui ont principes «des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait d'ailleurs rendre raison». 3^0 ceux qui ont pour principes des faits bien constates. Ces derniers sont les seuls «vrais systemes». Les premiers sont inutiles et dangereux. Quand aux suppositions, «on ne les doit pas rejeter quand elles peuvent faciliter les observations ou rendre plus sensibles des verites attestees par l'experience».

PRECIS DE LE PREMIERE PARTIE

Locke distingue deux sources de nos idees, les sens et la reflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaitre qu'une[1], soit parce que la reflexion[2] n'est dans son principe que la sensation meme, soit parce qu'elle est moins la source des idees que le canal par lequel elles decoulent des sens.

Cette inexactitude, quelque legere que'elle paraisse, repand beaucoup d'obscurite dans son systeme' car elle le met dans l'impuissance d'en developper les principes. Aussi ce philosophe se contente-t -il de reconnaitre que l'ame apercoit, pense, doute, croit, raisonne, connait, veut, reflechit; que nous sommes convaincus de l'existence de ces operations, parce que nous les trouvons en nous - memes, et qu'elles contribuent aux progres de nos connaissances: mais il n'a pas senti le necessite d'en decouvrir le principe et la generation, il n'a pas soupconne qu'elles pourraient n'etres. que des habitudes acquises; il parait les avoir regardees comme quelque chose d'inne[3], et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

J'essayai en 1746 de donner la generation des facultes de l'ame[4]. Cette tentative parut neuve, et eut quelque succes; mais elle le dut a la maniere obscure dont je l'executai. Car tel est le sort des decouvertes sur l'esprit humain: le grand jour dans lequel elles sont exposees les fait paraitre si simple, qu'on lit des choses dont on n'avais jamais su aucun soupcon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre.

Voila le defaut du *Traite des sensations*. Lorsqu'on a lu dans l'exorde: *le jugement, la reflexion, les passions, toutes les operations de l'ame, en un mot, ne sont que la sensation meme qui se transforme differement*, on a cru voir un paradoxe denue de toute espece de preuve; mais a peine le lecture de l'ouvrage a-t-elle ete achevee, qu'on a ete tente de dire: *c'est une verite toute simple, et personne ne l'ignorait*. Bien des lecteurs n'ont pas resiste a la tentation.

Cette verite est le principal objet de la premiere partie du *Traite des*

---

1. C'est le principe meme du sensualisme.

2. Locke avait defini la reflexion «la connaissance que l'ame prend de ses propres operations». Pour Condillac, cette connaissance est comprise dans la sensation meme, lequelle impliqaue le «sentiment», c'est-a dire la conscience.

3. Par ce souci de substituer de l'acquis a l'inne ou a ce qui est pretendu tel, Condillac, en depit de sa methode, se rapproche de la psychologie moderne.

4. Dans l'Essai sur l'origine des connaissances humaines.

sensations. Mais comme elle peut etre demontree en considerant tous nos sens a la fois, je ne les separerai pas dans ce moment, et ce sera une occasion de la presenter dans un nouveau jour. Si une multitude de sensations se font a la fois avec le meme degre de vivacite, ou a peu pres, l'homme n'est encore q'un animal qui sent: l'experience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ote toute action a l'esprit.

Mais ne laissons subister qu'une seule sensation, ou meme, sans retrancher entierement les autres, diminuons - em seulement la force: aussitot l'esprit est occupe plus particulierement de la sensation qui conserve toute sa vivacite, et cette sensation devient attention, sans qu'il soit necessaire de supposer rien de plus dans l'ame.

Je suis, par exemple, peu attentif a ce que je vois, je ne le suis meme point du tout, si tous me sens assaillissent mon ame de toutes parts' mais les sensations de la vue deviennent attention, des que mes yeux s'offrent seuls a l'action des objets. Cependant les impressions que j'eprouve peuvent etre alors, et son quelquefois si etendues,si variees et en si grand nombre, que j'apercois une infinite de choses, sans etre attentif a aucune; mais a peine j'arrete la vue[1] sur un objet, que les sensations particulieres que j'en recois, sont l'attention meme que je lui donne. Ainsi une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres[2].

Qu'une nouvelle sensation acquiere plus de vivacite que la premiere, elle deviendra a son tour attention.

Mais plus le premiere a eu de force, plus l'impression qu'elle a faite se conserve. L'experience le prouve.

Notre capacite de sentir se partage donc entre le sensation que nous avons eue et celle que nous avons, nous les apercevons a la fois toutes deux; mais nous les apercevons differement: l'une nous parait passee, l'autre nous parait actuelle.

Apercevoir ou sentir ces deux sensations, c'est la meme chose: or ce sentiment prend le nom de *sensation* lorsque l'impression se fait actuellement sur les sens, et il prend celui de *memoire,* lorsque cette sensation, qui ne se fait pas actuellement, s'offre a nous comme une

---

1. Condillac semble attacher peu d'importance aux reactions motrices, qui seront pour Ribot l'essentiel de l'attention.

2. Sur l'attention, voir chap II,§ 1.

sensation qui s'est faite. la memoire n'est donc que la sensation transformee[1].

Par la nous sommes capables de deux attention: l'une s'exerce par la memoire, et l'autre par les sens.

Des qu'il y a double attention, il ya a comparaison; car etre attentif a deux idees ou les comparer, c'est la meme chose. Or on ne peut les comparer, sans apercevoir entre elles quelques difference ou quelque ressemblance: apercevoir de pareils rapports, c'est *juger*[2]. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention meme: c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

Les objets que nous comparons ont une multitude de rapports, soit parce que les impressions qu'ils font sur nous sont tout a fait differentes, soit parce qu'elles different seulement du plus au moins, soit parce qu'etant semblables elles se combinent differement dans chacun. En pareil cas l'attention que nous leur donnons, enveloppe d'abord toutes les sensations qu'ils occasionnent. Mais cette attention etant aussi partagee, nos comparaisons sont vagues, nous ne saisissons que des rapports confus, nos jugements sont imparfaits ou mal assures: nous sommes donc obliges de porter notre attention d'un objet sur l'autre, en considerant separement leurs qualites. Apres avoir, par exemple, juge de leur couleur, nous jugeons de leur figure, pour juger ensuite de leur grandeur; et parcourant de la sorte toutes les sensations qu'ils font sur nous, nous decouvrons par une suite de comparaison et de jugements les rapports qui sont entre eux, et le resultat de ces jugements est l'idee[1] que nous nous formons de chacun. L'attention ainsi conduite est comme une lumiere, qui reflechit[4] d'un corps sur un autre pour les eclairer tous deux, et je l'appelle *reflexion*[5]. La sensation, apres avoir ete attention, comparaison, jugement, devient donc encore le reflexion meme[6].

---

1. Sur la memoire, voir chap. II, § 6.

2. Sur le jugement, voir chap. II, § 14 et 15.

3. Idee: sur le sens de ce terme, voir Precis de la quatrieme partie, page 34. Il s'agit ici d'une «idee complexe», c'est-a-dire de la representation que nous nous faisons des objets grace a la perception sensible.

4. Reflechit,au sens intransitif: fait retour, se reflechit.

5. Selon Condillac, les facultes de l'esprit tirent leurs noms de ceux des proprietes des corps.

6. Dans le Traite des animaux, Condillac declare que la reflexion n'appartient qu'a l'homme et qu'elle est la source de ses idees scientifiques, morales, esthetiques et de ses conceptions sur Dieu.

En voila assez pour donner une idee de la maniere dont les facultes de l'entendement sont developpees dans le *Traite des sensations,* et pour faire voir que ce n'est pas l'envie de generaliser[1] qui a fait qu'elles naissent toutes d'une meme origine. C'est la un systeme qui s'est en quelque sorte fait tout seul, et il n'en est que plus solidement etabli[2]. J'ajouterai un mot pour rendre egalement sensible la generation des facultes de la volonte.

Les sentiments qui nous sont le plus familiers, sont quelquefois ceux que nous avons le plus de peine a expliquer. Ce que nous appelons *desir* en est un exemple[3]. Malebranche le definit *le mouvement de l'ame*[4], et il parle en cela comme tout le monde. Il n'arrive que trop souvent aux philosophes de prendre une metaphore pour une notion excate. Locke cependant est a l'abri de reproche; mais en voulant definir le desir, il l'a confondu avec la cause qui le produit. *L'inquietude, dit-il*[5]. *qu'un homme ressent en lui - meme par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle etait presente, c'est ce qu'on nomme desir.* On sera bientot convaincu. que le desir est autre chose que cette inquietude.

Il n'y a de sensations indifferentes que par comparaison: chacune est en elle - meme agreable ou desagreable: sentir et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout a fait contradictoires[6].

Par consequent, c'est le plaisir ou la peine qui, occupant notre capacite de sentir, produit cette attention d'ou se forment la memoire et le jugement.

Nous ne saurions donc etre mal ou moins bien que nous avons ete, que nous ne comparions l'etat ou nous sommes avec ceux par ou nous avons passe. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquietude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation: nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientot la memoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir

---

1. Cf. Traite des animaux (p. 10): «Est-il donc si difficile de generaliser, quand on ne connait ni la justesse ni la precision? Est-il donc si difficile de prendre une idee comme au hasard, de l'etendre et d'en faire un systme?».

2. Plus solidement etabli: parce qu'il reproduit l'enchainement meme des phenomenes naturels.

3. Sur le Idesir, voir ci-dessous, et chap.III, § 1.

4. Malebranche dit: «Un mouvement de l'ame excite par les esprits (animaux)» (Recherche de la verite, livre V, chap. XI).

5. «Essai sur l'entendement humain,liv. II, chap. XX, § 6.» (Note de condillac).

6. Condillac repouse la these dite des «etats neutres». Voir chap. II, § 24.

contribuer a notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultes se determine vers cet objet. Or cette action des facultes est ce que nous nommoms *desir*.

Que faisons - nous en effet lorsque nous desirons? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est necessaire. Aussitot notre reflexion s'en occupe uniquement. S'il est present, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace, et peint vivement le plaisir d'en jouir. Le desir n'est donc que l'action des memes facultes qu'on attribue a l'entendement, et qui, etant determinee vers un objet par l'inquietude que cause sa privation, y determine aussi l'action des facultes du corps[1]. Or du desir naissent les passions, l'amour, la haine, l'esperance, le crainte, le volonte[2]. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformee.

On verra le detail de ces choses dans le *Traite des sensations*. On y explique comment, en passant de besoin en besoin, le desir en desir, l'imagination se forme, les passions naissent, l'ame acquiert d'un moment a l'autre plus d'activite, et s'eleve de connaissances en connaissances.

C'est surtout dans la premiere partie qu'on s'applique a demontrer l'influence des plaisirs et des peines. On ne perd point de vue ce principe dans le cours de l'ouvrage, et on ne suppose jamais aucune operation dans l'ame de la statue, aucun mouvement dans son corps, sans indiquer le motif[3] qui la determine.

On a eu encore pour objet dans cette premiere partie de considerer separement et ensemble l'odorat, l'ouie, le gout et la vue; et une vetrite qui se presente d'abort, c'est que ces sens ne nous donnent par eux - memes aucune connaissance des objets exterieurs. Si les philosophes ont cru le contraire, s'ils se sont trompes jusqu'a supposer que l'odorat pourrait seul regler les mouvements des animaux[4], c'est que, faute d'avoir analyse les sensations, ils ont pris pour l'effet d'un seul sens des actions auxquelles plusieurs concourent.

Un etre borne a l'odorat ne sentirait que lui dans les sensations qu'il eprouverait. Presentez - lui des corps odoriferants, il aura le sentiment

---

1. Le desir tel que l'entend Condillac, est quelque chose d'assez complexe.

2. Sur cette genese, voir chap. III.

3. Il semble que, dans la pensee de Condillac, il s'agise plutot des mobiles affectifs que les motifs proprement dits.

4. Allusion probable a une these soutenue par Bufflon et que Condillac avait combattue dans le Traite des animaux.

de son existence; ne lui en offrez point, il ne se sentira pas. Il n'existe a son egard que par les odeurs, que dans les odeurs; il se croit, et il ne peut se croire que les odeurs memes[1].

On a peu de peine a reconnaitre cette verite, quand il ne s'agit que de l'odorat et de l'ouie. Mais l'habitude de juger a la vue des grandeurs, des figures, des situations et des distances, est si grande, qu'on n'imagine pas comment il y aurait eu un temps ou nous aurions ouvert les yeux, sans voir comme nous voyons[2].

Il n'etait pas difficile de prevenir les mauvais raisonnements que le prejuge ferait faire a ce sujet; puisque j'en avais fait moi-meme dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*[3]. On n'a pas cru devoir y repondre dans le *Traite des sensations,* c'eut ete se perdre dans des details qui auraient fatigue les lecteurs intelligents. On a pense que les reflexions qui avaient ete faites sur l'odorat et sur l'ouie, pourraient ecarter toutes les preventions ou l'on est sur la vue. En effet, il suffirait pour cela de raisonner consequement: mais ce n'est pas demander peu de chose, quand on a des prejuges a combattre.

Si l'odorat et l'ouie ne donnent aucune idee des objets exterieurs, c'est que par eux-memes bornes a modifier l'ame, ils ne lui montrent rien au dehors. Il en est de meme de la vue: l'extremite du rayon qui frappe le retine, produit une sensation; mais cette sensation; mais cette sensation ne se rapporte pas d'elle-meme a l'autre extremite du rayon; elle reste dans l'œil[4], elle ne s'etend point au dela, et l'œil est alors dans le meme cas qu'une main qui, au premier moment qu'elle toucherait, saisirait le bout d'un baton. Il est evident que cette main ne connaitrait que le bout qu'elle tiendrait: elle ne saurait encore rien decouvrir de plus dans sa sensation. Le chapitre VIII de la deuxieme partie du *Traite des*

---

1. Condillac entrevoit le fait, etabli par la psychologie contemporaine, que la distinction du sujet et de l'objet n'est pas immediate, Mais il l'exprime mal: la sensation ne suffit pas pour que l'etre «se sente lui-meme». Mais de Biran montrera plus tard que, pour cela, la sensation d'effort est necessaire. Et cette correction est peut-etre encore insuffisante.

2. Importance de l'education des sens dans les «perceptions acquises».

3. Premiere partie, section sixieme: De quelques jugements qu'on attribue a l'ame sans fondement. Condillac y combattait les theories «genetiques» de Berkeley et Locke.

4. Expression evidemment impropre. «C'est l'ame qui sent», a dit Condillac: la sensation proprement dite n'est donc localisee nulle part, et lui-meme (chap. XI. § 9) ecrira que, sans l'aide du toucher, les autres sens ne nous donnent aucune notion de situation. Il veut dire que ce n'est qu'apres coup que l'objet de la sensation se trouve, comme le soutiendra plus tard Taine, «projete» dans le monde exterieur.

sensations[1] a ete fait pour montrer combien cette comparaison est juste, et pour preparer a ce qui restait a dire sur la vue.

Mais, dira - t - on, l'œil n'a pas besoin d'apprendre du toucher a distinguer les couleurs. Il voit donc au moins en lui-meme des grandeurs et des figures. Si par exemple, on lui presente une sphere rouge sur un fond blanc, il discernera les limites de la sphere[2].

Discernera! voila un mot dont en ne sent pas toute la force. Le discernement n'est pas une chose innee, Notre experience nous apprend qu'il perfectionne. Or, s'il se prefectionne, il a commence. Il ne faut donc pas croire qu'on discerne aussitot qu'on voit. Si, par exemple, au moment qu'on vous montre un tableau, on le couvrait d'un voile, vous ne pourriez pas dire ce que vous avez vu. pour quoi? c'est que vous avez vu sans discerner. Un peintre discernera dans ce tableau plus de choses que vous et moi, parce que ses yeux sont plus instruits, Mais quoique nous en discernions moins que lui, nous en discernerons moins que lui, nous en discernerons plus qu'un enfant, qui n'a jamais vu de tableaux, et dont les yeux sont moins instruits que les notres. Enfin si nous continuons d'aller de ceux qui discernent moins a ceux qui discernent moins, nous jugerons qu'on ne peut commencer a discerner quelque chose, qu'autant qu'on regarde avec des yeux qui commencent a s'instruire.

Je dis donc que l'œil voit naturellement toutes les choses qui font quelque impression sur lui, mais j'ajoute qui'il ne discerne qu'autant qu'il apprend a regarder, et nous demontrerons que pour discerner la figure la plus simple, il ne suffit pas de la voir.

Rien n'est plus difficile, dit-on encore, *que d'expliquer comment le toucher s'y prendruit pour enseigner a l'œil a apercevoir, si l'usage de ce dernier organe etait absolument impossible sans le secours du premier;* et c'est la une des raisons qui font croire que l'œil voit par lui-meme des grandeurs et des figures. Cette chose si difficile sera explique dans le troisieme partie.

Enfin le dernier objet de la premiere partie, c'est de montrer l'etendue et les bornes du discernement des sens dont elle traite. On y voit comment la statue, bornee a l'odorat, a des idees particulieres, des idees abstraites, des idees de nombre; quelle sorte de verites particulieres et generales elle connait; quelles notions elle se fait du possible et de

---

1. Chapitre intitule: Observations propres a faciliter l'intelligence de ce qui sera dit en traitant de la vue.

2. Voir chap. XI, § 1.

l'impossible; et comment elle juge de la duree par la succession de ses sensations.

On y traite de son sommeil, de ses songes et de son *moi,* et on demontre qu'elle a avec un seul sens le germe de toutes nos facultes[1].

De la on passe a l'ouie, au gout, a la vue[2]. On laisse au lecteur le soin de leur appliquer les observations qui ont ete faites sur l'odorat: on ne s'arrete que sur ce qui leur est particulier, ou si l'on se permet quelques repetitions, c'est pour rappeler des principes qui, etant mis de temps en temps sous les yeux facilitent l'intelligence de tout le systeme.

Il me suffit d'indiquer ces details, parce qu'ils sont developpes par une suite d'analyses, dont un extrait ne donnerait qu'une idee fort imparfaite.

PRECIS DE LA SECONDE PARTIE

D'un cote, toutes nos connaissances viennent des sens; de l'autre, nos sensations ne sont que nos manieres d'etre. Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous? En effet, il semble que nous ne devrions voir que notre ame modifiee differement[3].

Je conviens que ce probleme a ete mal resolu dans la premiere edition du *Traite des sensations*[4]. M^lle Ferrand[5] s'en serait sans doute apercue. Quoiqu'elle ait eu plus de part a cet ouvrage que moi, elle n'en etait pas contente lorsque je la perdis, et elle trouvait qu'il y avait beaucoup a refaire. Je l'ai acheve tout seul, et j'ai mal raisonne, parce que je ne sus pas alors etablir l'etat de la question. Ce qui est plus etonnant, c'est que tous ceux qui ont pretendu me critiquer directement ou indirectement, n'ont pas su l'etablir mieux que moi et ont mal raisonne aussi.

Les questions bien etablies sont des questions resolues: la difficulte est donc de les bien etablir, et souvent elle est grande, surtout en metaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellememt la simplicite de l'algebre, et nous avons bien de la peine a la rendre simple,

---

1. Chap. IV a VII.
2. Chap. VIII a XII.
3. C'est la formule meme de l'idealisme. Condillac pose ici tres nettement le probleme: comment echapper aux conclusions de Berkeley?
4. La deuxieme partie centient, dans la seconde edition, un chapitre supplementaire: Comment nous passons den nos sensations a la connaissance des corps. Condillac y ajoute cette idee capitale que, sans le mouvement, les sensations du toucher elles-meme ne nous donneraient aucune notion d'etendue.
5. Voir ci-dessous, p. 39, note 3.

parce que notre esprit a bien de la peine a l'etre lui - meme, cependant nous n'etablirons bien les questions que nous agitons, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicite[1]. Mais parce que souvent nous sommes metaphysiciens par nos lectures, plus que par notre reflexion, nous proposons un probleme comme on l'a propose; nous en parlons comme on en a parle, et il est toujours a resoudre.

Nous avons prouve qu'avec les sensations de l'odorat, de l'ouie, du gout et de la vue, l'homme se croirait odeur, son, saveur, couleur; et qu'il ne prendrait aucune connaissance des objets exterieurs.

Il est egalement certain qu'avec le sens du toucher, il serait dans le meme ignorance, s'il restait immobile. Il n'apercevrait que les sensations que l'air environnant peut faire sur lui: il aurait chaud ou froid, il aurait du plaisir ou de la douleur; et ce sont la des manieres d'etre dans lesquelles il n'apercevrait ni l'air environnant ni aucun corps; il n'y sentirait que lui-meme.

Il faut trois choses pour faire juger a cet homme qu'il y a des corps: l'une que ses membres soient determines a se mouvoir; l'autre que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne; et la derniere, que, parmi les sensations que sa main eprouve, il y en ait une qui represente necessairement des corps[2].

Or une partie d'etendue est un continu forme par la contiguite d'autres parties etendues: un corps est un continu forme par la contiguite d'autres corps; et en general un continu est forme par la contiguite d'autres continus. C'est ainsi que nous en jugeons, et il ne nous est pas possible d'en avoir d'autre idee, parce que nous ne pouvons faire de l'etendue qu'avec de l'etendue, et des corps qu'avec des corps[3].

Par consequent, ou le toucher ne nous donnera aucune connaissance des corps, ou parmi les sensations que nous lui devons, il y en aura une que nous n'apercevrons pas comme une maniere d'etre de nous-memes, mais plutot comme la maniere d'etre d'un continu forme par la contiguite d'autres continus. Il faut que nous soyons forces a juger

---

1. Importance des signes et du langage; voir ci-dessus notre Notice: «L'œuvre de Condillac».

2. Il s'agit donc plutot du toucher actif, comprenant, outre les sensations tactiles, les sensations motrices ou kinesiques. Remarquer en outre que ce passage implique l'existence reelle des corps en dehors de nos sensations: Condillac est spiritualiste, mais non idealiste.

3. Condillac definit les corps, conne Descartes, par l'etendue, et l'etendue est essentiellement continue.

etendue cette sensation meme.

Si on suppose donc que la statue raisonne, pour passer d'elle aux corps, on suppose faux; car certainement il n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire franchir ce passage, et d'ailleurs elle ne peut pas commencer par raisonner[1].

Mais la nature[2] a raisonne pour elle: elle l'a organisee pour etre mue, pour toucher, et pour avoir, en touchant, une sensation qui lui fait juger qu'il y a, au dehors de son etre sentant, des continus formes par la contiguite d'autres continus, et par consequent de l'etendue et des corps. Voila ce qui est developpe dans la seconde partie du *Traite des sensations.*

PRECIS DE LA TROISIEME PARTIE

Quand on dit que l'œil ne voit pas naturellement[3] au dehors des objets colores, le philosophe meme se recrie contre une proposition qui combat ses prejuges. Cependant tout le monde reconnait aujourd'hui que les couleurs ne sont que des modifications de notre ame[4]: n'est-ce pas une contradiction? penserait-on que l'ame apercoit les couleurs hors d'elle par cette seule raison qu'elle les eprouve en elle-meme, si on raisonnait consequemment? Oublions pour un moment toutes nos habitudes, transportons-nous a la creation du monde et supposons que Dieu nous dise: *Je vais produire une ame a laquelle je donnerai certaines sensations qui ne seront que les modifications de sa substances,* conclurions-nous qu'elle verrait ses sensations hors d'elle? et si Dieu ajoutait qu'elle les apercevra de la sorte, ne demanderions-nous pas comment cela pourra se faire? Or, l'œil, comme l'ordorat, l'ouie et le gout, est un organe qui se borne a modifier l'ame.

C'est le toucher qui instruit ces sens[5]. A peine les objets prennent sous

---

1. La notion d'objet exterieur n'est pas, pour Condillac, le fruit d'une operation discursive de la pensee. C'est plutot le resultat d'une habitude due a la collaboration des differents sens, eduques par le toucher actif.

2. La nature: notion souvent utilisee par Condillac, comme par beaucoup d'autres du XVIII[e] siecle. Ici, il s'agit de la constitution organique de l'homme, dans laquelle Condillac voit le produit de l'action providentielle de Dieu.

3. Naturellement: sans education.

4. Depuis Locke, la distinction des qualites secondes et des qualites premieres etait devenu courante. les qualites secondes (couleur, saveur, odeur), ecrivait Locke, «ne sont en realite autre chose que la pouvoir de produire diverses sensations en nous par le moyen des qualites premieres» (Entendement humain, II, VIII, § 10).

5. C'est l'idee principale de la troisieme partie: comment le toucher apprend aux autres sens a juger des objets exterieurs.

la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouie, la vue et le gout repandent a l'envi leurs sensations sur eux, et les modifications de l'ame deviennent les qualites de tout ce qui existe hors d'elle.

Ces habitudes etant contractees, on a de la peine a demeler ce qui appartient a chaque sens. Cependant leur domaine est bien separe: le toucher a seul en lui de quoi transmettre les idees de grandeurs, de figures, etc., et la vue, privee des secours du tact, n'envoie a l'ame que des modifications, simples qu'on nomme *couleurs,* comme l'odorat ne lui envoie que des modifications simples qu'on nomme odeurs.

Au premier moment que l'œil s'ouvre a la lumiere, notre ame est modifiee: ces modifications ne sont qu'en elles, et elles ne sauraient encore etre ni etendues ni figurees[1].

Quelque circonstance nous fait porter la main sur nos yeux, aussitot le sentiment[2] que nous eprouvions s'affaiblit, ou s'evanouit tout a fait. Nous retirons la main, ce sentiment se reproduit. Etonnes, nous repetons ces experiences, et nous jugeons ces sensations de notre ame sur l'organe que notre main touche.

Mais les rapporter a cet organe, c'est les etendre sur toute la surface exterieurs que la main sent. Voila donc deja les modifications simples de l'ame, qui produisent au bout des yeux le phenomene de quelque chose d'etendu; c'est l'etat ou se trouva d'abord l'aveugle de cheselden[3], lorsqu'on lui eut abaisse les cataractes.

Par curiosite ou par inquietude, nous portons la main devant nos yeux, nous l'eloignons, nous l'approchons, et la surface que nous voyons nous parait changer. Nous attribuons ces changements aux mouvements de notre main et nous commencons a juger que les couleurs sont a quelque distance de nos yeux.

Alors nous touchons un corps sur lequel notre vue se trouve fixee: je le suppose d'une seule couleur, bleu, par exemple. Dans cette supposition, le bleu, qui paraissait auparavaint a une distance indeterminee, doit actuellement paraitre a la meme distance que la surface que la main

---

1. Condillac repousse donc le nativisme.

2. Sentiment : etat de conscience.

3. Chirurgien anglais (1688 - 1752), celebre par la relation qu'il publia en 1728 dans Les Philosophical Transactions, de l'operation qu'il avait effectuee sur un aveugle-ne, lequel, devenu voyant, avait declare que les objets lui paraissaient «toucher ses yeux». Mais cette formule prete a discusion.

touche, et cette couleur s'etendra sur cette surface, comme elle s'est d'abord etendue sur la surface exterieurs de l'œil. La main dit en quelque sorte a la vue, *le bleu est sur chaque partie que je parcours;* et la vue, a force de repeter ce jugement, s'en fait une si grande habitude, qu'elle parvient a sentir le bleu ou elle l'a juge.

En continuant a s'exercer, elle se sent animee d'une force qui lui devient naturelle, elle s'elance d'un moment a l'autre a de plus grandes distances; elle manie, elle embrasse des objets auxquels le toucher ne peut atteindre et elle parcourt[1] tout l'espace avec une rapidite etonnante.

Il est aise de comprendre pourquoi l'œil a seul sur les autres sens l'avantage d'apprendre du toucher a donner de l'etendue a ses sensations.

Si les rayons Reflechis ne se dirigeaient pas toujours en ligne droite dans un meme milieu, si, traversant differents milieux, ils ne se brisaient pas toujours suivant des lois constantes, si, par exemple, la plus legere agitation de l'air changeait continuellement leur direction; les rayons reflechis par des objets differents se reuniraient ceux qui viendraient d'un meme objets differents se reuniraient, ceux qui viendraient par des objets separeraient, et l'œil ne pourrait jamais juger ni des grandeurs, ni des formes, parce qu'ils pourrait avoir que des sensations confuses.

Quand meme la direction des rayons serait constamment assujettie aux lois de la dioptrique[2], l'œil serait encore dans le meme cas, si l'ouverture de la prunelle etait aussi grande que la retine: car alors les rayons, qui viendraient de toutes parts, le frapperaient confusement[3].

Dand cette supposition, il en serait de la vue comme de l'odorat: les couleurs agiraient sur elle, comme les odeurs sur le nez, et elle n'apprendrait du toucher que ce que l'odorat en apprend lui - meme. Nous apercevrions toutes les couleurs pele - mele, nous distinguerions tout au plus les couleurs dominantes; mais il ne nous serait pas possible de les etendre sur des surfaces, et nous serions bien eloignes de soupconner que ces sensations fussent par elles - memes capables de representer quelque chose d'etendu.

Mais les rayons, par la maniere dont ils sont reflechis, jusque sur la

---

1. Manie, embrasse, parcourt: metaphores sans doute intentionnelles; eduquee par le toucher, la vue accomplit les memes operations que lui.

2. Dioptrique: theorie de le refraction.

3. Gonfusement: sans former une image nette.

retine, sont precisement a l'œil ce que deux batons croises sont aux mains[1]. Par la, il y a une grande analogie entre la maniere dont nous voyons et celle dont nous touchons a l'aide de deux batons; en sorte que les mains peuvent dire aux yeux: *faites comme nous,* et ausssitot ils font comme elles.

On pourrait faire une supposition ou l'odorat apprendrait a juger parfaitement des grandeurs des figures, des situations et des distances. Il suffirait, d'un cote, de soumettre les corpuscules odoriferants aux lois de la dioptrique, et, de l'autre, de construire l'organe de l'odorat a peu pres sur le modele de celui de la vue; en sorte que les rayons odoriferants, apres s'etre croises a l'ouverture, frappassent sur une membrane interieure autant de points distincts qu'il y en a sur les surfaces d'ou ils seraient reflechis.

En pareil cas nous contracterions bientot l'habitude d'etendre les odeurs sur les objets, et les philosophes ne manqueraient pas de dire que l'odorat n'a pas besoin des lecons du toucher pour apercevoir des grandeurs et des figures.

Dieu auraient pu etablir que les rayons de lumiere fusent cause occasionnelle[2] des odeurs, comme ils le sont des couleurs. Or, il me parait aise de comprendre que, dans un monde ou cela aurait lieu, les yeux pourraient comme ici apprendre a juger des grandeurs, des figures, des situations et des distances.

Les lecteurs qui raisonnent[3], se rendront, je crois, a ces dernieres reflexions. Quand a ceux qui ne savent se decider que d'apres leurs habitudes, on n'a rien a leur dire. Ils trouveront sans doute fort etranges les suppositions que je viens de faire.

Tels sont les principes sur lesquels porte la troisieme partie du *Traite des sensations*. Il suffit ici de les avoir etablis. On renvoie a l'ouvrage meme pour un plus grand developement, et pour les consequences qu'on en tire. On y verra surtout les idees qui resultent du concours des cinq sens.

PRECIS DE LA QUATRIEME PARTIE

Tous les sens etant instruits, il n'est plus question que d'examiner les besoins auxquels il est necessaire de satisfaire pour notre

1. Comparaison deja utilisee par Descartes, Dioptrique. I et rappelee par Diderot dans sa Lettre sur les aveugles.

2. Cause occasionelle: voir page 15, note 3.

3. C'est-a-dire: qui usent correctement de leur raison.

conservations[1]. La quatrieme partie montre l'influence de ces besoins, dans quel ordre ils nous engagent a etudier les objets qui ont rapport a nous, comment nous devenons capables de prevoyance et d'industrie, les circonstances qui y contribuent, et quels sont nos premiers jugements sur la bonte et sur la beaute des choses. En un mot, on voit comment l'homme, n'ayant d'abord ete qu'un animal sentant, devient un animal reflechissant capable de veiller par lui-meme a sa conversation.

Ici s'acheve le systeme des idees qui commence avec l'ouvrage. J'en vais donner le precis.

Le mot *idee* exprime une chose que personne, j'ose le dire n'a encore bien expliquee. C'est pourquoi on dispute sur leur origine[2].

Une sensation n'est point encore une idee, tant qu'on ne la considere que comme un sentiment, qui se borne a modifier l'ame. Si j'eprouve actuellemt de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idee de la douleur, je dirai que je la sens.

Mais si je me rappelle une douleur que j'ai eue, le souvenir et l'idee sont alors une meme chose; et si je dis que je me fais l'idee d'une douleur dont on me parle et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'apres une douleur que j'ai eprouvee, ou d'apres une douleur que je souffre actuellement. Dans le premier cas, l'idee et le souvenir ne different encore point. Dans le second. L'idee est le sentiment d'une douleur actuelle, modifie par les jugements que je porte, pour me representer la douleur d'un autre.

Les sensations actuelles de l'ouie, du gout, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentiments lorsque ces sens n'ont point encore ete instruits par le toucher, parce que l'ame ne peut alors les prendre que pour des modifications d'elle-meme. Mais si ces sentiments n'existent que dans la memoire qui les rappelle, ils deviennent des idees. On ne dit pas alors: *J'ai le sentiment de ce que j'ai ete,* on dit: *J'en ai le souvenir, ou l'idee.*

La sensation, actuelle comme passee, de solidite est seule par elle-meme tout a la fois sentiment et d'idee. Elle est sentiment par le rapport qu'elle a a l'ame qu'elle modifie; elle est idee par le rapport qu'elle a a

---

1. Selon Condillac, les organes des sens nous ont ete donnees par Dieu pour pouvoir a notre convervation. L'idee etait deja chez Descartes, Traite des Passions (art, 52): «Les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions a raison de toutes les diversites qui sont en eux, mais seulement a cause des diverses facon qu'ils nous peuvent nuire ou profiter».

2. Peu correct: sur l'origine des idees.

quelque chose d'exterieur[1].

Cette sensation nous force bientot a juger hors de nous toutes les modifications que l'ame recoit par le toucher, c'est pourquoi chaque sensation du tact se trouve representative des objets que la main saisit.

Le toucher accoutume a rapporter ses sensations au dehors, fait contracter le meme habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paraissent les qualites des objets qui nous environnent: elles les representent donc, elles sont des idees[2].

Mais il est evident que ces idees ne nous font point connaitre ce que les etres sont en eux-memes; elles ne les peignent que par les rapports qu'ils ont a nous, et cela seul demontre combien sont superflus les efforts des philosophes, qui pretendent penetrer dans la nature des choses[3].

Nos sensations se rassemblent hors de nous, et forment autant de collections que nous distinguons d'objets sensibles[4]. De la deus sortes d'idees: idees simples, idees complexes.

Chaque sensation, prise separement, peut etre regardee comme une idee simple; mais une idee complexe est formee de plusieurs sensations, que nous reunissons hors se nous. La blancheur de ce papier, par exemple, est une idee simple; et la collection de plusieurs sensations, telles que solidite forme, blancheur, etc., est une idee complexe.

Les idees complexes sont completes ou incompletes: les premie comprennent toutes les qualites de la chose qu'elles representent, les dernieres n'en comprennent qu'une partie. Ne connaissant pas la nature des etres, il n'y en a point dont nous puissions nous former une idee complete, et nous devons nous borner a decouvrir les qualites qu'ils ont par rapport a nous. Nous n'avons des idees completes qu'en mathematiques, parce que ces sciences n'ont pour objet que des notions abstraites[5].

Si l'on demande donc ce que c'est qu'un corps, il faut repondre: *c'est*

---

1. Idee signifie donc, dans tout ce passage, representation, et specialement representation d'un objet exterieur. La sensation, tant qu'elle n'est que «sentiment», c'est-a-dire etat de conscience, simple modification de l'ame, n'est pas encore idee. Remarquer que Condillac fait jouer ici a la «sensation de solidite» a peu pres le meme role que Maine de Biran fera jouer a la sensation de resistance.

2. Ainsi, le toucher actif fait l'education des autres sens.

3. Relativisme de Condillac: nous ne connaissons que les rapports des objets a nous.

4. Autrement dit, un objet est une collection de proprietes sensibles. Comparer Taine, De l'intelligence (livre II, chap. 1[er]).

5. Voir la definition de l'abstraction au chapitre IV de la premiere partie, § 2.

cette collection de qualites que vous touchez, voyez, etc., quand l'objet est present; et quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualites que vous avez touchees, vues. etc[1].

Ici les idees se divisent encore en deux especes: j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idees sensibles nous representent les objets qui agissent actuellement sur nos sens; les idees intellectuelles nous representent ceux qui ont disparu apres avoir fait leur impression: ces idees ne different les unes des autres que comme le souvenir differe de la sensation[2].

Plus on a de memoire, plus par consequent on est capable d'acquerir d'idees intellectuelles. Ces idees sont le fond de nos connaissances, comme les idees en sont l'origine.

Ce fond devient l'objet de notre reflexion, nous pouvons par intervalles nous en occuper uniquement, et en faire aucun usage de nos sens. C'est pourquoi il parait en nous comme s'il y avait toujours ete: on dirait qu'il a precede toute espece de sensations, et nous ne savons plus le considerer dans son principe: de la l'erreur des idees innees[3].

Les idees intellectuelles, si elles nous sont familieres, se retracent presque toutes les fois que nous le voulons. c'est par elles que nous sommes capables de mieux juger des objets que nous rencontrons. Continuellement elles se comparent avec les idees sensibles, et elles font decouvrir des rapports qui sont de nouvelles idees intellectuelles, dont le fond de nos connaissances s'enrichit.

En considerant les rapports de ressemblance, nous mettons dans une meme classe tous les individus ou nous remarquons les memes qualites: en considerant les rapports de difference, nous multiplions les classes, nous les subordonnons les unes aux autres, ou nous les distinguons a tous egards. De la les especes, les genres, les idees abstraites et generales[4].

Mais nous n'avons point d'idee generale qui n'ait ete particuliere. Un premier objet que nous avons occasion de remarquer, est un modele

---

1. Formule d'apparence idealiste, voire phenomeniste. Mais on a vu ci-dessus (precis de la 2^{e} partie) qu'au fond Condillac est realiste.

2. c'est ce qu'on appelle aussi etat primaire (idee sensible) et etat secondaire (idee intellectuelle).

3. Toujours l'opposition de l'inne et de l'acqquis. La theorie des idees innees, soutenue par Descartes, avait ete combattue par Locke, puis defendue par leibniz sous la forme d'une inne et virtuelle.

4. Il n'y a donc pas d'abstraction ni de generalisation sans consideration de rapports. En approfondissant cette idee, on apercoit facilement l'insufisance du sensaulisme.

auquel nous rapportons tout ce qui lui ressemble; et cette idee, qui n'a d'abord ete que singuliere devient d'autant plus generale que notre discernement est moins forme[1].

Nous passons donc tout a coup des idees particulieres a de tres generales, et nous ne descendons a des idees subordonnees qu'a mesure que nous laissons moins echapper les differents des choses.

Toutes ces idees ne forment qu'une chaine[2]: les sensibles se lient a la notion de l'etendue; en sorte que tous les corps ne nous paraissent que de l'etendue differement modifiee; les intellectuelles se lient aux sensibles, d'ou elles tirent leur origine: aussi se renouvellent-elles souvent a l'occasion de la plus legere impression qui se fait sur les sens. Le besoin qui nous les a donnees, est le principe qui nous les rend; et si elles passent et repassent sans cesse devant l'esprit, c'est que nos besoins se repetent et se succedent continuellemt.

Tel est, en general, le systeme de nos idees. Pour le rendre aussi simple et aussi clair, il fallait avoir analyse les operations des sens. Les philosophes n'ont pas connu cette analyse, et c'est pourquoi ils ont mal raisonne sur cette matiere[3].

---

1. Condillac semble confondre ici ce «sentiment confus» de generalite dont parle M. Bergson (Matiere et Memoire, p. 172), avec la «generalite pleinement concue», avec le concept proprement dit. il est d'ailleurs fort contestable par perception du singulier comme tel.

2. Il s'agit de le liaison des idees, qui, selon Condillac, doit se faire par analyse, en partant du sensible.

3. «Lorsque nous parlons des idees, dit l'auteur de la Logique de port-Royal (part. I. chap. 1), nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans note esprit, lorque nous pouvons dire avec verite que nous concevons.

TRAITE DES SENSATIONS

Ut potero, explicabo: nec tamen, ut pythius Apollo, certa ut sint et fixa, que dixero: sed u t homunculus, probabilia conjectura sequens[1]
(CIC., Tusc. quœst., liv. I, chap. IX)

AVIS IMPORTANT AU LECTEUR

J'ai oublie de prevenir sur une chose que j'aurais du dire, et peut - etre repeter dans plusieurs endroits de cet ouvrage; mais je compte que l'aveu de cet oubli vaudra des repetitions, sans en avoir l'inconvenient. J'avertis donc qu'il est tres important de se mettre exactement a la place de la statue[2] que nous allons observer. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens quand elle n'en a qu'un; n'acquerir que les idees qu'elle a acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte: en un mot. il ne faut etre que ce qu'elle est. Elle jugera des choses comme nous quand etre que ce qu'elle est. Elle jugera des choses comme nous quand elle aura tous nos sens et toute notre experience; et nous ne jugerons comme elle que quand nous nous supposerons prives de tout ce qui lui manque. Je crois que les lecteurs qui se mettront excatement a sa place n'auront pas de peine a entendre cet ouvrage; les autres m'opposeront des difficultes sans nombre.

On ne comprend point encore ce que c'est que la statue que je me propose d'observer; et cet avertissement paraitra sans doute deplace: mais ce sera une raison de plus pour le remarquer et pour s'en souvenir.

1. Traductions: je developperai le sujet comme je le pourrai: non pas cependant, a la maniere de l'oracle d'Apollon, de telle sorte que mes paroles soient certaines et definitives; mais comme un simple homme, en cherchant a des hypotheses, les opinions probables.» - Sur cette epigraphe, voir ci-dessous, p. 38, note 1.

2. Sur l'hypothese de la statue, voir ci-dessous Dessein de cet ouvrage, § 5, p. 38.

EXTRAIT RAISONNE

Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultes viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations[2]: car dans le vrai, les sens ne sont que cause occasionnelle[3]. Ils ne sentent pas, c'est l'ame seule qui sent a l'occasion des organes[4]; et c'est des senations qui la modifient, quelle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultes.

Cette recherche peut infiniment contribuer aux proges de l'art de raisonner; elle le peut seule developper jusque dans ses premiers principes. En effet, nous ne decouvrirons pas une maniere sure de conduire constamment nos pensees, si nous ne savons pas comment elles se sont formees[5].

Qu'attend - on de ces philosophes qui ont continuellement recours a un instinct[6] qui'ils ne sauraient definir? Se flattera-t-on de tarir la sources de nos erreurs, tant que notre ame agira aussi mysterieusement? Il faut donc nous observer des les premieres sensations que nous eprouvons; il faut demeler la raison de nos premieres operations, remonter a l'origine de nos idees, en developper la generation, les suivre jusqu'aux limites que la nature nous a prescrites: en un mot il faut, comme le dit Bacon[7], renouveler tout l'entendement humain.

Mais objectera-t-on, tout est dit, quand on a repete d'apres Aristote[8]

---

1. Cet Extrait raisonne n'existait pas dans la premiere edition: il a ete ajoute par Condillac dans l'edition de 1778.

2. Sens: organes corporels des sens; - sensations: etats d'ame correspendant aux modifications de ces organes.

3. Cause occaisionelle: Malebranche avait soutenu que les etres crees ne sont que les occasions a propos desquelles Dieu, qui est seul vraiment cause, agit selon les lois generales qu'il a imposees a la nature. Condillac adopte cette notion sans toutefois refuser la causalite a l'ame: seul, le corps est reduit a etre cause occaisionnelle. Voir P. 39, note 1.

4. Spritualisme de Condillac. Cf. Son Essai sur l'origine des connaissances humaines (1, § 8): «L'ame etant distincte et differente du corps, celui-ci ne peut etre que cause occasionelle».

5. L'ordre logique doit, selon Condillac, reproduire l'ordre naturel de «generation» de nos idees.

6. Pour Condillac, L'instinct lui-meme est acquis: c'est une habitude privee de la reflexion: il semble que Condillac vise ici Buffon.

7. Francois Bacon (1561-1626), chancelier d'Angleterre, un des premiers theoriciens de la methode experimentale dans son Novum Organum (1620).

8. La scolastique du moyen age avait fait d'Aristote le pere de le theorie de le «table rase» et de la formule: «Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait ete auparavant dens la sensibilite». Interpretation d'ailleurs inexacte: Aristote avait reserve le role de la raison et de l'intellect actif».

que nos connaissances viennent des sens. Il n'est point d'homme d'esprit qui ne soit capable de faire ce developement que vous croyez si necessaire, et rien n'est si inutile que de s'appesantir avec Locke[1] sur ces details. Aristote montre bien plus de genie, lorsqu'il se contente de renfermer tourt le systeme de nos connaissances dans une maxime generale.

Aristote, j'en conviens, etait un des plus grands genies de l'antiquite, et ceux qui font cette objection, ont sans doute beaucoup d'esprit. Mais pour se convaincre combien les reproches qu'ils font a Locke sont peu fondes, et combien il leur serait utile d'etudier ce philosophe au lieu de le critiquer, il suffit de les entendre raisonner, ou de lire leurs ouvrages s'ils ont ecrit sur des matieres philosophiques.

Si ces hommes joignaient a une methode exacte beaucoup de clarte, beaucoup de precision, ils auraient quelque droit de regarde comme inutiles les efforts que fait la metaphysique[2] pour connaitre l'esprit humain; mais on pourrait bien les soupconner de n'estimer si fort Aristote, qu'afin de pouvoir mepriser Locke; et de ne mepriser celui-ci, que dans l'esperance de jeter du mepris sur tous les metaphysiciens.

Il y a longtemps qu'on dit que toutes nos connaissances sont originaires des sens. Cependant, les Peripateticiens[3] etaient si eloignes de connaitre cette verite, que malgre l'esprit que plusieurs d'entre eux avaient en partage, ils ne l'ont jamais su developper, et qu'apres plusieurs siecles, c'etait encore une decouverte afaire.

Souvent un philosophe se declare pour la verite sans la connaitre: tantot il obeit au torrent, il suit l'opinion du grand nombre; tantot plus ambitieux que docile, il resiste, il combat, et quelquefois il parvient a entrainer la multitude.

C'est ainsi que se sont formees presque toutes les sectes: elles raisonnaient souvent au hasard; mais il faillait bien que quelaues-unes eussent quelquefois raison, puisqu'elles se contredisaient toujours

J'ignore quel a ete le motif d'Aristote, lorsqu'il a avance son principe sur l'origine de nos connaissances. Mais ce que je sais, c'est qu'il ne nous a laisse aucun ouvrage ou ce principe soit developpe, et que

---

1. John Locke (1632-1704) avait combattu dans son Essai sur l'entendement humain (1690) la theorie cartesisienne des idees innees.

2. Metaphysique: chez Condillac comme chez les Ideologues ce terme designe, non l'ontologie, mais l'etude de l'origine et de la «generation » de nos idees.

3. Peripateticiens: disciples d'Aristote.

d'ailleurs il cherchait a etre en tout contraire auxd opinions de Platon[1]. Immediatement apres Aristote vient Locke; car il ne faut pas compter les autres philosophes qui ont ecrit sur le meme sujet[2]. Cet Anglais y a sans doute repandu beaucoup de lumiere, mais il y a encore laisse de l'obscurite. Nous verrons que la plupart des jugements qui se melent a toutes nos sensations[3] lui ont echappe; qu'il n'a pas connu combien nous avons besion d'apprendre a toucher, a voir a entendre, ect., que toutes les facultes de l'ame lui ont paru des qualites innees, et qu'il n'a pas soupconne qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation meme.

Il etait si loin d'embrasser dans toute son etendue le systeme de l'homme, que sans Molyneux[4], peut-etre n'eut-il jamais eu occasion de remarquer qu'il se mele des jugements aux sensations de la vue. Il nie expressement qu'il en soit de meme des autres sens. Il croyait donc que nous nous en servons naturellement, par une espece d'instinct, sans que la reflexion ait contribue a nous en donner l'usage.

M. de Buffon[5], qui a tente de faire l'histoire de nos pensees, suppose tout d'un coup dans l'homme qu'il imagine, des habitudes qu'il aurait du lui faire acquerir. Il n'a pas connu par quelle suite de jugement chaque sens se developpe. Il dit que dans les animaux l'odorat est le premier; que seul, il leur tiendrait lieu de tous les autres, et que des les premiers instants, avant par consequent d'avoir recu des lecons du toucher, il determine et dirige tous leurs mouvements.

Le *Traite des sensations* est le seul ouvrage ou l'on ait depouille l'homme de toutes ses habitudes. En observant les sentiment[6] dans sa naissance, on y demontre comment nous acquerons l'usage de nos facultes; et ceux qui auront bien saisi le systeme de nos sensations, conviendront qu'il n'est plus necessaire d'avoir recours aux mots vagues d'instinct, de mouvement machinal, et autres semblables, ou que du moins, si on les emploie, on pourra s'en faire des idees precises.

---

1. Jugement trop sommaire: Aristote avait seulement rejete la theorie des Idees considers comme separees du monde sensible.

2. Encore un jugement bien sommaire.

3. La psychologie moderne a mis en lumiere tous ces jugements qui se melent en effets a la perception sensible.

4. Molyneux (1656-1698), savant anglais, traducteur des Meditations de Descartes, correspondant de Loke, s'etait surtout occupe d'optique. Sur le «probleme de Molyneux» voir le chapitre XI.

5. Condillac avait vivement critique Buffon dans le Traite des animaux.

6. Le sentiment: c'est-a-dire la conscience. Les sensations, on l'a vue plus haut, sont des etats d'ame.

(٣)

المفردات
Glossaire

attention	إنتباه
agreable	ملائم
amour	حب
activite	نشاط ـ فاعلية
action	عمل ـ فعل
ame	نفس
acquerir	إكتساب
apercevoir	رؤية
analyse	تحليل
analogie	تماثل ـ تشابه
Abbay De Mureau	مورو (دير)
air	هواء
besoin	حاجة
bonheur	سعادة
bonte	خيرية (طيبة)
Beaugency	بوجونسي (مدينة)
Connaissance	معرفة
Comparaison (de comparer)	مقارنة
Contiguite	تجاوز
Conservation	حفظ
Conception	تصور
Collection	مجموعة

Concepts abstraits	تصورات مجردة
Combinatoire	تركيبي
Combination	تركيب
Causalite	عليه (فكرة)
Causes occaisonnelles	علل مناسبة
Contemplation	تأمل
Curiosite	فضول - شغف
Completes	كاملة
Confessions	إعترافات
Calcul	حساب
Connaissance des objets exterieurs	معرفة الأشياء الخارجية
Chœurs	جوقة - كورس
Comedie	ملهاة - كوميديا
Clair	واضح
Chaud	حرارة
Conduite	يقود
Couleurs	ألوان
Cointe - Durey	كوانت ديوري (دار نشر)
Cours d'etudes	محاضرة في الدراسات (مؤلف)
Commerce et la gouvernement	التجارة والحكومة (مؤلف)
Douleur	ألم
Desires	رغبات

Desagreable	غير ملائم
Determinations	قرارات
Duree	ديمومة
Discernement	تمييز
Distincte	محدد ـ متميز
Demangeaison	رغبة ملحة
Definition	تعريف
Diatonique	دياتوني (نظام موسيقي يتعلق بالإنسجام ويعني إنتظام القوة بين نغمتين)
Desordres	فوضى
De voir	رؤية (إبصار)
D'etendre	سمع
De sentir	أحس ـ شعر ـ أدرك
De gouter	تذوق
De comparer	مقارنة
De juger	حكم
De reflechir	تأمل (تفكير)
De desir	رغبة
D'aimer	حب
De hair	كراهية
De craindre	خوف
D'esperer	رجاء
De vouloir	إرادة

Different	مختلفة
Distance	مسافة
Direction des rayons	إتجاه الأشعة
Deux baton croises	عصاتان متقاطعتان
Discours sur l'origine de l'inegalite	دراسة عن أصل نشأة عدم السماواة (مؤلف)
de l'esprit	عن العقل (مؤلف)
entendement	فهم إدراك
esperance	رجاء
etendue	إمتداد
especes	أنواع
esprit humaine	عقل إنساني
excercice	تجربة (تمرين)
expression	تعبير
element taxionomiques	قوانين التصنيف
exigence generative	ضرورة مُنشِأة ـ نشوء
exigence combinatoire	ضرورة مركبة ـ تركيب وترتيب
extreme elaboration linguistique	فنية لغوية عالية
eprouve	اختبرته
erreur	خطأ
explique	تشرح
Encyclopediates	موسوعيون (فلاسفة الانسكلوبيديا)
Esprit des Etudes Historiques	روح الدراسات التاريخية (مؤلف)

Elements de la philosophie de Newton	عناصر فلسفة نيوتن (مؤلف)
Esprit de lois	روح القوانين (مؤلف)
Essai sur l'origine des connaissances Humaines	مقال في أصل المعارف الإنسانية
Essai sur la Richesse de Nations	مقال في ثروة الأمم (مؤلف)
faculte	قوى - ملكة
figures - formes	أشكال
fait	العمل - الفعل
froid	برودة
flux	فلو (قصر)
Ferney	فرني (مدينة)
generation des facultes de l'ame	نشوء قوى النفس
genres	أجناس
genese	النشوء - التكون
gestes naturels	إشارات طبيعية
goute	تذوق - ذوق
grainte	خوف
grande habitude	عادة قوية
grandeur absolue	حجم مطلق
generale	عام
grandeurs	أحجام
geurre de sept ans	حرب السنين السبع
Grece	إغريق

Grenoble	جرينوبل(مدينة)
habitudes	عادات
habitudes de l'ame et du corps	عادات النفس والجسد
haine	كراهية
histoire de la science	تاريخ العلم
harmonie	إنسجام (تآلف الأنغام)
Hotel du panier - fleur	فندق السلة المزدهرة
il occaisionne d'action dans L'ame	فرصة لعمل النفس
inquietude	قلق
instinct	غريزة
intuition	حدس
illusions	أوهام
imagination	خيال
impossible	مستحيل
instruire	تعليم
incomplete	غير كاملة (أفكار)
idees particuliers	أفكار (معاني) جزئية
idees abstraites	أفكار مجردة
idees generales	أفكار عامة
idees innees	أفكار فطرية
idees intellectuelles	أفكار عقلية
Idees sensibles	أفكار حسية

idees simples	أفكار بسيطة
Idees complexes	أفكار مركبة
idees de nombre	أفكار العدد
juge	يحكم
langage	لغة
langage d'action	لغة حركة وفعل
langage articule	لغة كلامية
langage artificiels	لغة صناعية
langage de mouvement	لغة الحركة
langage de la science economique	لغة العلم الإقتصاد
lumiere	ضوء
lieu	مكان
loi de la dioptrique	قانون إنكسار الضوء
triumvirat	تريومفيرات (مسرحية تراجيديا)
Leon	ليون (مدينة)
lithuanie	ليتوانيا (مدينة)
la langue des calculs	لغة الحسابات (مؤلف)
Lettres philosophiques	الرسائل الفلسفية (مؤلف)
lettre sur les aveugles	رسالة عن المكفوفين (مؤلف)
mouvement de l'ame	حركة النفس
mouvement des animaux	حركة الحيوان
manieres d'etre	أحوال الوجود

modifications	تحولات
modifications de notre ame	تحولات نفوسنا
modifications simples de L'ame	التحولات البسيطة للنفس
membres	أعضاء
memoire	ذاكرة
matiere	مادة
metaphysique sensauliste	الميتافيزيقا الحسية
metaphysique du signe	ميتافيزيقا الرمز
metaphysique du cache	ميتافيزيقا الأشياء الخفية
metaphysique de L'ouvert	ميتافيزيقا الوضوح والجلاء
metaphysique de reflexion	ميتافيزيقا التأمل
metaphysique de Sentiment	ميتافيزيقا الإحساس ـ الغريزة
musique	موسيقى
main	يد
moment	لحظة
monde	أناس ـ عالم
mercantilisme	ماركنتيلزم (الروح لإقتصادية) (نظام إقتصادي)
Megariques	ميغاريون
nature de sensations	طبيعة الإحساسات
notion de L'etendue	فكرة الإمتداد
nature de la matiere	طبيعة المادة
nouveau Langage	لغة جديدة

notions abstraits	أفكار مجردة
naturellement	طبيعياً
nez	أنف
operations	عمليات
origine	أصل
observation	ملاحظة
occaisions	مناسبات (فرص)
obscurite	غامض
ontologie	أنطولوجيا ـ مبحث الوجود
objets exterieurs	أشياء خارجية
objets colores	موضوعات ملونة
œil	عين
ouie	سمع
odorat	حاسة الشم
odeur	رائحة
Orleans	أورليان (مدينة)
principal premiere	مبدأ أول ـ أساسي ـ أصل
privation	حرمان
peines	آلام
plaisir	سعادة
plus familiere	مألوف ـ أكثر ألفة
partie d'entendue	أجزاء ممتدة

passions	شهوة
possible	ممكن
principale organe	عضو رئيسي
premiers jugements	أحكام أولية
premier cas	حالة أولى
puisance de penser	القدرة على التفكير
proposition identique	الإقتراح المطابق (المشابه)
principe economique de force, de vivacite	مبدأ إقتصاد القوة والحيوية
peche	خطيئة
psychologie	علم النفس
panlogisme	الصورة المنطقية
phenomenologie	فينومنولوجي - إدراك الظواهر
paleonymie	باليونيمي الاسم القديم للميتافيزيقا عند كونديلك
philosophie du langage	فلسفة اللغة
praxis	فلسفة التطبيق العملي
prosodie	فنون النظم في الشعر
precis	ملخص (موجز)
Peintre	رسام
prunelle	حدقة العين
pologne	بولندا (بلد)
palais Royal	القصر الملكي
parm	مقاطعة

port - Royal	بور - رويال (لير)
Premiere volume de l'histoire naturelle	المجلد الأول في التاريخ الطبيعي (مؤلف)
qualities	كيفيات
raisonner	برهن - استدل
raisonnement	استدلال
Ressemblance	متشابهة
reflechir	تفكير
representations sensibles	تمثلات محسوسة
reminiscence	تذكر
rayons	أشعة
rayons de lumiere	أشعة الضوء
sensations	إحساسات
sensation transformee	إحساس متحول
statue	تمثال
succession des sensations	تتابع الإحساسات
saveur	طعم
son	صوت
sommeil	نوم
sens du toucher	حاسة اللمس
sensaulisme	حسية (حسوية)
sensualiste	حسي - حسوي
sensible	محسوس - مدرك

sens	حاسة ـ إدراك . فهم
source de nos connaissance	مصدر أفكارنا
signes	إشارات ـ رموز
sons - harmoniques	أصوات متوافقة (منسجمة)
spectacles	عروض ـ فنية
se mouvoir	حركة
supposition	فرض
situations	أوضاع
theorique	نظري
terms	مصطلحات
tragedie	مأساة (تراجيديا)
toucher	لمس
traite des sensations	دراسة في الإحساسات (مؤلف)
traite des animaux	دراسة في الحيوان (مؤلف)
traite de systems	دراسة في المذاهب (مؤلف)
traite du gouvernement de pologne	دراسة في حكومة بولندا (مؤلف)
vue	بصر ـ نظر
volonte	إرادة
vivacite	حيوية ـ نشاط
yeux	عينان

أسماء الأعلام:

أرسطو	Aristote
الراهب دي مابلي	Abbe de mable
الراهب دي ليجناك	Abbe de lignac
الراهب ديبوس	Abbe du bos
الراهب بيدو	Abbe beudeau
بوفون	Buffon
بارثيلمي	Barthelemy
باركلي	Berkeley
بونيه	Bonnet
بيكون	Bacon
بودريار	Baudrillard
برنشفيك	Brunschvicg
كريبيون	Crebillon
كوست	Coste
كوندياك	Condillac
كارنيادس	Carneade
كاسيني	Cassini
كورني	Corneille
كوندورسيه	Condorcet
كابانيس	Cabanis
شيسلان	Cheselden

Colar	كولار
Ciceron	شيشرون
D'almbert	دالمبير
D'holbach	دولباخ
Duclos	دوكلو
Diderot	ديدرو
Dupleix	دوبلكس
D'olivet	دوليفييه
Dewaule	ديوول
delbos	ديلبو
Destutt de tracy	ديستون
Emile	إميل
Geoffrin (Mme)	مدام جيوفرين
Grimm	جريم
Helvetuis	هيلفيتيوس
Hume	هيوم
James	جيمس
Locke	لوك
La metrie	لامتري
Louis XV	لويس الخامس عشر
Lacedemone	لاسيديمون
Laromiguiere	لارومبجيير

Lyon	ليون
Lange	لانج
Lulli	لولي
Leibniz	ليبنتز
Mill	ميل
Montagne	مونتني
Molyneux	مولينكس
Mairan	ميران
Mari Leczinska	ماري لكزنسكا
Moliere	موليير
Maine de Biran	مين دي بيران
Newton	نيوتن
Pythagore	فيثاغورس
Pompadour	بومبادور
Potoki	بوتوكي
Regnard	روينار
Rousseau	روسو
Robert	روبير
Rethore	ريتوريه
Ramaux	رامو
Spencer	سبنسر
Sacy	ساسي

Tencin Mme	مدام تنسين
Theophraste	ثيوفراسطس
Tronchin	ثرونشان
Turgot	تورجوه
Tracy	تراسي
Trone	ترون
Voltaire	فولتير
Vauvenargues	فوفنارج

(٤)

المصادر

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

2 - Condillac, Etienne, Bonnot: **L'Art de penser**, Amesterdam, Leibzig 1742.

3 - Condillac, Etienne, Bonnot:**Traite des Systemes, Amsterdam 1746.**

4 - Condillac, Etienne, Bonnot: **La Langue des Calculs**, Leibzig 1746.

6 - Condillac, Etienne, Bonnot:**Essai sur l'Origine des Connaissances** , Edition Galliee 1973.

7 - Condillac, Etienne, Bonnot:**Traite des animaux**, Amesterdam 1755.

8 - Condillac, Etienne, Bonnot:**Le Commerce et le Gouvernement Consideres relativements L'un a l'autre**, Amesterdam 1776.

9 - Condillac, Etienne, Bonnot: **La Logique**, Bloud, Paris 1792.

10 - Condillac, Etienne, Bonnot: **Traite des sensations** 1ere partie, par Armand Cuvillier, Larousse, Paris VI.

11 - Descartes, R: **Le Monde, Traite de l'homme, Œuvres de Descartes** , A. T Leopold cerf, Imprimeur - Editeur 12 Vols, Paris 1896 1910.

12 - Descartes, R: **Discours de le Methode**, A. T. Partie 5.

13 - Dedier, Jean : **Condillac**, Paris, Librairie Bloud, 1911 Philosophes et penseurs.

14 - Locke, John: **An Essay Concerning Humaine Understanding** . Book (1) Dover Publications, New York, in two volumes Alexander Campbell Fraser.

15 - Le Roy - Georges: **La Psychologie de Condillac** Laousee, Paris 1937.

16 - Malebranche, Nicolas, de: **Entretien sur la Metaphysiques et sur la Religion**, par Paul Fontana Librairie Arnauld, Colin, Paris 1922.

17 - Melebrache, Nicolas, de: **La Recherche de la verite**, Tome II Ernst Flammarion Editeur Paris 1753.

18 - Puchesse, Baguenault, de: **Condillac sa vie, son philosophie son influence**, Paris Bloud 1910.

19 - Pascal, Blaise: **Les Pensees, Emile Faguet, Paris 1943 Neslon Editeurs.**

20 - **Encyclopedia of Philosophie**, Volume (1) colier Macmillan, reprint

Edition 1973 U. S. A.

21 - **Encyclopedia Britannica** a New Survey of Universal Knowledge Publisher Chicago, London - Printed in U. S. A 1964.

22 - **Encyclopedia Americana**, International, Edition, U. S. A V 21, Copyright 1980 Stephen J. Noren.

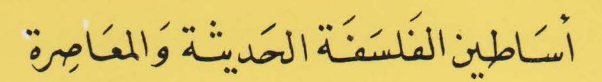
23 - **Petit Larousse** Robert 2 Saint Germain Paris 1975.

(٥)

المحتويات

(أ)

المحتويات



أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٦

الموقف الفلسفي عند ألان

وصلته بفن الحياة

دكتورة راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة المساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت - ص. ب ١١٠٧٤٩

الموقف الفلسفي عند الآن

وصلته بفن الحياة



الناشر



الإدارة: بيروت ـ شارع مدحت باشا ـ بناية كريدية
تلفون : 818704 ـ 818705
برقياً : دا نهضة ـ ص.ب: 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

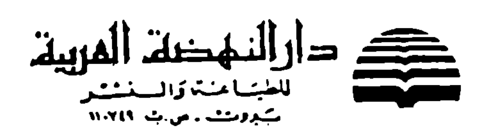
المكتبة: شارع البستاني ـ بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 ـ 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية ـ تلفون: 833180

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٦

الموقف الفلسفي عند ألان
وصلته بفن الحياة

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



L'ATTITUDE PHILOSOPHIQUE CHEZ ALAIN ET SON RAPPORT AVEC L'ART DE VIVRE

PAR: Dr RAWYA ABDEL MONEAM ABASS

FACULTE DE LETTRES - UNIVERSITE D'ALEXANDRIE

إهداء

إلى حبيبتي الغاليتين

علا ودعاء

رجاء الحاضر وأمل المستقبل

د. ر. ع. ع.

«يتميز الحكيم عن الآخرين بتفوقه في العقل
والتدبر لا في السفه والاندفاع»

آلان «أفكار»

قرآن كريم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].

صَدَقَ اللَّه العَظِيم

(١) القرآن الكريم: سورة فصلت الآيات ٣٤، ٣٥، ٣٦، ص ٤٨٠
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة
المملكة العربية السعودية عام ١٤٠٦ هـ.

تمهيد لفلسفة فن الحياة

كثيراً ما نتساءل عن أهمية الفلسفة في حياتنا، وكأن هذه الأهمية غير الملموسة لا تقوم بنفس الدور الذي تقوم به سائر العلوم العلمية، وما يظهر من أثرها المادي في خدمة الإنسان وتحقيق سعادته.

ولعل السبب في هذا الغموض الذي يكتنف دور الفلسفة في حياتنا هي أنها لا تبدو في مظهر عملي واضح، ولا ترتدي ثياباً مادية أو آلية تمكنها من مسايرة روح العصر المادي الآلي، السريع الوقع.

ولو سألنا أنفسنا عن أهمية الفلسفة بالنسبة لنا، أو بمعنى آخر أهمية أن نكون «حكماء» وأثر ذلك علينا، وعلى المجتمع فسوف تشمل الإجابة عن هذا السؤال كافة جوانب حياتنا؛ لأننا إذا جردنا الفلسفة من معناها الميتافيزيقي البحت أي «حب الحكمة» وتناولناها بأسلوب عملي حديث لأصبحت هي طريقة الحياة التي ينبغي أن تكون، أو هي حكمة أو فن الحياة.

فما هي هذه الحياة التي ينبغي أن تعاش وتتطلب القيم؟

وما هي هذه الحياة التي تكون في مسيس الحاجة لمثل هذا اللون من الحكمة؟

إنها الحياة المعاصرة، حياة الأنا المتصارعة مع الآخرين في عالم ملأه الصراع

والشر، إنها مشهد عالم غريب مختلف تماماً عن ذي قبل، مجتمع لعب فيه التقدم العلمي، واختراع الآلة، وانتشار الحروب واستمرارها دوراً ساحراً في تغيير معالمه القديمة التي اتسمت بالبراءة والبساطة والتلقائية، فاستحالت معها الأخلاق المثالية للإنسان إلى أخرى من نوع جديد تتمشى وطبيعة الحياة الآلية الرتيبة، وسرعتها الفائقة التي أفقدت الحياة مذاقها، وأحالت الفرد إلى ترس يعمل في آلة كبيرة لا يستريح، ولا يريح، جعلته في سباق مع الآخرين، ومع نفسه يصارع من أجل الحصول على أكبر قدر مما يرغب فيه من متع على اختلاف أشكالها وألوانها، وما نجم عن هذا السباق المصطرع من تفشي للأنانية والصراع والحقد والغضب والمرض.

ولو أضفنا إلى ذلك كله ما آل إليه تطور العلم الذي بلغ ذروته فيما نشاهده من منجزات العلم الهيدروجيني الذي انفتح بعد تقدمه الكبير يحطم حياة الإنسان، ويلوث عالمه، ويصنع مأساته، فضلاً عما طرأ على حياة شعوب كثيرة في العالم من أزمات اقتصادية وسياسية وعسكرية، واندلاع الحروب الدامية الطويلة المدى اللامبرر لها، واللاهدف منها، كل ذلك جعلنا ندرك العوامل التي لا يستهان بها في تغيير صفات الإنسان وملامح شخصيته، بل وقيمه كذلك - إذا جاز لنا هذا التعبير - تلك القيم التي أخذ يستبدلها بأخرى عصرية تحقق المنفعة المرجوة له دون حاجة إلى أساس أخلاقي يوجهها.

ألا ترانا بعد الكشف عن هذه الصورة المأساوية بحاجة إلى دراسة للفلسفة في صورة الحكمة الأخلاقية، أو التوازن، ألا ترى أن هذه الحالة تستدعي وقفة للفلسفة كي تدلي بدلوها في إحداث توازن الإنسان النفسي والاجتماعي لكي يقف دورها على قدم المساواة مع غيرها من العلوم الأخرى.

... وهكذا يصبح الإنسان المعاصر أكثر إحتياجاً وأشد عوزاً لدراسة الفلسفة بمعنى «ممارسة فن الحياة مع الآخرين».

وسوف تكشف لنا دراسة فيلسوف مثل «آلان» عن نوع جديد من القيم الإنسانية، فهو لا يضع العقل المنطقي - الصراح - وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر استمده من الممارسة العملية لفن الحياة وهو استخدام الذكاء

الاجتماعي في معالجة الأمور. وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلي، فقد يتولد عن هذا صراع رهيب، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء ومن اتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضي بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة. أو الجمال المطلق. فآلان يرى أنه ما دامت غايتنا هي الوصول إلى السلام الاجتماعي، والتكيف النفسي، ونشر المحبة بين الناس، وتحقيق السعادة، ونبذ الصراع، وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسي. فإنها غاية نبيلة تحقق الهدف المرجو منها.

وفي ضوء هذا المنهج الجديد عند آلان ومع أنه يحمل في طياته اتجاهاً برجماسياً إلا أنه ينبغي علينا أن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعي أحياناً، والعاطفة أحياناً أخرى فتتحول هذه القيم من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العملي الممارس لفن الحياة.

وبذلك تتضح أهمية الفلسفة في تسيير دفة الحياة، واثراء شخصية الفرد، وحل مشكلات المجتمع.

المؤلفة

د. راوية عبد المنعم عباس

الأسكندرية . جليم في ٢٥ نوفمبر ١٩٨٧ م الموافق ٣ ربيع آخر ١٤٠٨ هـ

مقدمة:

يقف آلان Alain بفكره الشمولي وفلسفته المتنوعة المثالية في مصاف رواد الحركة المثالية المعاصرة في فرنسا في القرن العشرين.

كان آلان شخصية عظيمة. إنساناً أو رجلاً كما كانوا يصفونه، كما كان يجمع في شخصيته القوية لفيفاً من المفكرين في آن واحد، فكان فيلسوفاً مفكراً مثالياً، أديباً كاتباً صحفياً، فناناً وموسيقياً، سياسياً حمساً ثائراً، تربوياً ومعلماً، أستاذاً ومحاضراً، كما كان ذا اهتمامات بالرياضيات والهندسة والچيولوجيا.

كان رجلاً فيلسوفاً خبيراً وحكيماً، يهدف من فلسفته إدراك فن الحياة بما يستلزم من تفكير صعب وعميق يجعل صاحبه يبدو منعزلاً مشغولاً بل أحياناً مجهولاً لا يعرفه أحد لانشغاله بتطبيق الحكمة، وممارسة الفضيلة والأخلاق داخل الحياة.

كان هذا الرجل «مثل أفلاطون لا يمكن إيجاز الحديث عنهما مثل بقية الفلاسفة» هكذا قال عنه جورج بسكال مؤلف أول كتاب عن حياته الحافلة.

يقول الرجل عن نفسه في «حديث في الأدب»: . لقد عشت حياتي في صورة إنسانية يشوبها العقل تارة والعاطفة تارة أخرى. لكنني كنت سعيداً بكل ما تنطوي عليه من حلو ومر» كما يقول في «الأفكار» على نحو ما كان يقول ديكارت: ـ «يحب الناس دائماً أن يعرفوا أن الحكيم يتميز عنهم في العقل والتدبر لا في السفه والاندفاع».

لقد جاءت كتابات «آلان» معبرة عن الحياة الإنسانية في أوسع معانيها عقلانية ومثالية يشهد بذلك الحشد الهائل من الأقوال والنصوص التي زخرت بها مؤلفاته المتنوعة في مجالات الفلسفة، والأدب، والفن، والسياسة.

ولكن هل ستشهد نصوصه المتنوعة بفلسفة للحياة عنده؟ هل ستشهد بحبه للإنسانية والحرية والمبادىء العليا التي ظل يكتب عنها حتى نهاية حياته؟ إن هذا هو ما سيكشف عنه البحث في بنات أفكاره.

أما عن الأسلوب. فقد كان صعباً عميقاً يكتظ شأن الأساليب الأدبية بالتشبيهات البلاغية الكثيرة التي تميز لغة الأدب. وكانت صعوبته شاهداً على مقدار العناء الذي واجهته لمعرفة الأفكار، والتوصل إلى مضامين الموضوعات الميتافيزيقية التي كنت ألتقطها وأبحث عنها بدقة وسط سيل جارف من كلمات الأدب المنمقة الرشيقة، لكن هذا الأسلوب مع صعوبته على القارىء، مع تلاعبه بالألفاظ والعبارات، مع ما يجده الباحث الهادف من مشقة إستجماع الفكرة المقصودة من بين العديد من تشبيهات وصور البلاغة . هذا الأسلوب مع ذلك يعتبر أسلوباً يغرى بالقراءة، ويستحث القارىء الجاد الذي ينهل من منابع الفلسفة مهما تنوعت، ويشجعه على إجتياز طرقها ومسالكها مهما كانت من مصاعب البحث. ولا مشقة بالغة في الأسلوب الأدبي!! فرغم أنه يجهد قارىء العلم أحياناً ولا يصل به مباشرة وبسرعة إلى ما يرجوه من المعرفة شأن أسلوب العلم. إلا أنه مع ذلك ممكن في نطاق الفكر الفلسفي طالما أن الفلسفة ـ وخاصة المعاصرة منها ـ تبحث في الإنسان عقلاً وعاطفة وأسلوب حياة. فلا غرو عندئذ أن يكون أسلوب الأدب من نصيب مجموعة من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. لقد كان مالبرانش وبسكال وهيدجر وكامي وسارتر وغيرهم أدباء ومع ذلك فلا أحد ينكر أنهم شيدوا المذاهب الفلسفية العظيمة.

وعندما كشف النقاب عن ميتافيزيقا آلان المستترة خلف ستار الأدب والفن وجد فيها عبقرية لا تقل عن عبقرية أي فيلسوف آخر، فله موقف شمولي في الفلسفة المعاصرة. وله فكر في قوة الإرادة، وله اتجاهات جادة ومثمرة في الكثير من مجالات المعرفة الإنسانية إبتداء من الأدب ومروراً بالكتابة الصحفية، والفلسفة، والفن والسياسة والتربية والتعليم والدين وانتهاء باهتمامات متعددة بعلوم الرياضة والهندسة والجيولوجيا. وتوصلت كذلك إلى أن مذهبه يمثل فلسفة مثالية إنسانية بحيث يتيسر على القارىء أن يضعه واثقاً منه ومن قدرته على قدم المساواة مع فلاسفة فرنسا

المعاصرين. يقول المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم عنه: ـ «لقد أجمع مؤرخوا الفلسفة الفرنسية المعاصرة على وضع إسم آلان على رأس الحركة المثالية المعاصرة في فرنسا جنباً إلى جنب مع فلاسفة آخرين مثل لوكيه وبرنشفيك ولانيو»[١].

ومما شجعني على محاولة دراسة هذا الفيلسوف ما أحاط بشخصيته من غموض فضلاً عن كثرة تردد إسمه في الكثير من كتب الأدب والفن وفي بعض المجلات والدوريات العلمية والفلسفية الموجودة بالمكتبة. لكن ما قرأته عنه لم يكن يتعدى السطور القليلة. وقد حفزني على الإقدام على دراسته والتنقيب عنه والكتابة فيه أمران:

أولهما: افتقار المكتبة العربية إلى كتابات عنه أو ترجمات لأعماله باللغة العربية.

ثانيهما: توفر مؤلفاته الضخمة التي أظن أن أحداً لم يقترب منها، ولم يحاول تصفحها أو ترجمتها لاعتقاد البعض بأنه أديب لا صلة له بالفلسفة. لكن دراسة فاحصة لمؤلفاته الكثيرة والمتنوعة تكشف لنا عن حقائق ثرية في هذه الشخصية المجهولة التي لم يكن يعرف عنها أكثر من قول، أو عبارة، أو رأي في الفن أو الأدب تحت عبارة «يقول آلان» Alain . ولا أخفي على القارىء أنني تكبدت مشقة في البحث عن مؤلفاته التي لم يعرفها ولم يتداولها أحد من قبل، وبعد عدة شهور من البحث شاءت عناية اللّه أن أحصل عليها كاملة، أو على الجزء الأكبر منها. فاغتنمت الفرصة وعدت إلى النصوص الأصلية الرشيقة لعلني أجد فيها شيئاً من الميتافيزيقا لكنني ما أن شرعت في ترجمة أفكاره حتى كشفت فيها عن فلسفة كبرى لفيلسوف إنساني أديب، وفنان.

وهكذا أعرض لآلان في هذه الصفحات آملة أن أضيف بمذهبه فيلسوفاً معاصراً جديداً إلى المكتبة العربية.

---

(١) زكريا ابراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر - القاهرة دار مصر للطباعة ١٩٦٦ ص ١٣٤.

الفصل الأول

حياته وأعماله

أ ـ حياته.

ب ـ أعماله.

جـ ـ أعمال الآن (تعليق وتقييم).

حياته وأعماله

أ - حياته:

يقول جورج بسكال في مقدمة كتابه عن آلان: «لم يكن أحد يعلم بآلان حتى ظهور طبعة الكتاب الأولى عام ١٩٤٦، ولم يكن أحد يعرفه إلا لكي يلقي عليه تبعة هزيمة عام ١٩٤٠ بسبب الآراء التي نشرها في كتابه «المواطن في مواجهة السلطات»(١). وهكذا ظل آلان مجهولاً في السوربون أو الصحف أو المجلات المتخصصة إلى أن كتب عنه چان لاكرو Jean Lacroix مقالاً في عدد من جريدة لوموند Journal Le Monde في عام ١٩٤٧(٢).

ولد إميل أوجست شارتييه Alain, Emile Auguste Chartier في مدينة مورتاني Mortagne عام ١٨٦٨ في اقليم بارش Perche لأب يعمل طبيباً بيطرياً Veterinaire وقد حاول وهو يعرض لقصة حياته أن يعرض لبعض الأحداث التي كان لها تأثير عليه وذلك في كتابه «قصة أفكاري» Histoire de mes pensees .

يقول آلان عن طفولته: - «لن أقول إلا النذر القليل منها فلم تكن سوى مرحلة من الغباء»(٣). لقد كان منكباً على قراءة قصة فارس بايار Chevalier Bayard وغيرها من القصص المتشعبة والطويلة، كما كان يحلم بأن يصبح قائداً عظيم الشأن.

ويرى آلان أن تغييرين كبيرين قد ألما بأفكاره فغيراها أولهما: .

إدراكه عندما انتقل إلى الفرقة الرابعة في مدرسة ألسون College D'Alencon أن الهندسة Geometrie لا تعني مجرد أشكال تقاس زواياها

بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء كما علمه ذلك راهب مدرسة «مورتاني» College de Mortagne وثانيهما: إهماله اللاإرادي في أداء صلاته اليومية، وكذلك الذهاب إلى حلقات الدرس الديني المسيحي، والاعتراف بذنوبه، وقد أرجع ذلك إلى شعوره بالقوة والصلابة فلم يعد يأبه من الشيطان[٤] Diable .

وفي هذه المرحلة لم ينشغل آلان بالتفكير في المعرفة من أي نوع[٥] لكنه انصرف إلى ممارسة حياة النزهات والعمل مع الرجال، كما كان يحب العطلات، ولم يهتم بعلم الهندسة إلا عندما شجعه أستاذه عليه ومنحه درجة عالية في امتحان المدرسة فازداد حماسه بهذا العلم وحرص على مداومة النجاح بتفوق.

وكانت الموسيقى في هذه الأونة شغله الشاغل فأحبها، وانصرف إلى ممارسة فنها الراقي. وتعلم العزف على أكثر من آلة.

تعلم آلان فن تأمل الطبيعة من والده وقد لقنه أحد أصدقاء أسرته أصول القراءة وقواعد الآداب واللياقة، كما التحق بمدرسة ليسيه ڤانف Lycee de Venves وهي حالياً مدرسة ميشيليه Lycee Michelet لتحقيق رغبة أسرته في تعليمه الهندسة. إلا أن تحولاً هاماً وجذرياً كان قد طرأ على تعليمه فتحول إلى الأدب ودرس فن الشعر وتتلمذ على يد جول لانيو Jules Lagneau .

كان آلان يقضي وقته في قراءة الأعمال الأدبية لكبار المفكرين أمثال ڤولتير Voltaire ، ولاڤونتين La Fontin ، راسين Racin وموليير Moliere ، كما كان يقرأ في الفلسفة والسياسة والفن والدين. وقد شجعه حب الطبيعة على أن يقضي أيام عطلاته وخاصة يوم الأحد في التنزه في باريس، واكتشاف جمالها وسحرها.

* وفي عام ١٨٨٩ إلتحق بكلية التربية (دار المعلمين) Ecole Normale وأمضى بها ثلاث سنوات صاخبة[٦].

* عاش آلان بعد فترة من العزلة كانت قد فرضتها عليه كراهيته لآلهة العصر مثل سانت بيف Saint - Beuve وتان Taine ورينان Renan[٧] وعكف على قراءة الفلسفة، وبعد ثلاث سنوات حصل على شهادته.

* بعد فترة وجيزة عين مدرساً في بونتيفي Pontivy وكرس وقته لتدريس أفلاطون Platon وأرسطو Aristote لطلابه يقول في قصة أفكاره: - «... مرضت شهراً لكني أسترحت ثلاثة فلم أستمتع فيها بالحياة»[٨] وهذه إشارة إلى كلفه بالعمل، والاجتهاد في التدريس والتحصيل. وفي العام التالي عين في «لوريون» Lorient . لكن العمل أرهقه كما حدث في «بونتيفي» فتوعكت حالته الصحية، وظل فترة طويلة يعاني من مرض في أذنه اليسرى ظل يلازمه حتى سن التقاعد فامتنع عن شرح أرسطو والتعليق عليه. بعد أن كان قد شرع في ذلك في بونتيفي، كما عدل عن حياة الرهبنة Existence monacale يقول عن ذكرياته: - «عندما خرجت من عزلتي وضعت الرحال في مدينة تعج بالحركة والعبور فبدت هذه الحياة مثل حفل ليلي استمر طيلة ستة أعوام كان فيها دواء كل العلل»[٩].

* وفي عام ١٩٠٠ غادر آلان لوريون وتوجه إلى مدينة روان Rouen ، وكان حينذاك واثقاً من قدراته ومواهبه فاشتغل بالصحافة والفلسفة والأدب. وكان لإجتماع هذه الاهتمامات في عقله أثراً كبيراً على فكره فقد أشار في قصة حياته إلى مسار حياته العملية والفكرية بين الصحافة والأدب والفلسفة. كتب يقول: -

«... كان مقدراً لي أن أكون صحفياً، وأن أرفع المقال الصغير إلى مستوى الميتافيزيقا، إن هذه هي المهمة التي تواجهني الآن بكل عوائقها وعقباتها ومخاطرها بكل رفض لا نيولها. ولكن يبدو أنني انسقت وراء طبيعتي ولم أعد أميز بين الهزل والجد. وهكذا كان مقدراً لي الدخول في زمرة الكتاب الذين يدينون بنجاحهم إلى الخلط بين الأفكار الجادة الصارمة وتلك التي تعد نوعاً من الثرثرة، ومن ثم اخترت لنفسي اسماً مستعاراً، واختبأت وراء إسم آلان Alain لكني اقتنعت تدريجياً بجدوى ما أفعله وأصبح هذا هو منحى فلسفتي»[١٠].

* استغرقت الجامعة الأهلية Universite Populaire وقت آلان لمدة عامين فضلاً عن مناقشات الأصدقاء الطويلة، وكذلك الحملة الانتخابية التي نظمها وفشل فيها مرشحه لكن هذا الفشل لم يؤثر عليه، ولم يغير آراءه يقول في هذا الصدد: - «... مرت هذه التجربة عليّ مرور الماء على سطح أملس وأنا جد سعيد وفخور ببقائي

على حالي بعدها. مهما اعترض العقل علي، وقد قلت مراراً أن نور العقل يكمن في الالتزام والوفاء له. وهذا هو ما اتمسك به، فالفكر يضعف ويقصر عندما يتغير بتغير الأحداث»(١١).

* وفي خلال مدة اقامة آلان في روان رسم له تلميذه أندريه موروا Andre Mourois صورة أضاف إليها بعض التفاصيل عن طريقة تدريسه يقول أن من بين أمثلة الموضوعات التي كان يطلب من طلبته الكتابة فيها هي: - «تخيل الحوار الممكن بين فتاة تقفز من كوبرى بوالديو وفيلسوف استطاع الامساك بطرف ثوبها»(١٢) أو «أكتب الحوار الممكن تبادله بين خادم كنيسة وقائد فرقة المطافىء حول وجود الله»(١٣).

* وفي عام ١٩٠٢ عين آلان في باريس Paris فواصل نشاطه في الجامعات الأهلية باعتباره فيلسوفاً أدبياً سياسياً لكنه ترك السياسة وكرس وقته للكتابة في الفلسفة والأدب في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق». فأحاط به المفكرون الذين تناقشوا معه في القضايا الفكرية، وفي المذاهب والنظريات التي كانت تثير سخريته كالنسبية والبيروجسونية وكان في موقفه من هذه المذاهب على إيمان راسخ بفكر كانت Kant.

* قضى آلان بعد ذلك فترة من الزمن في مدرسة ليسيه كوندرسيه Lycee Condorcet علم خلالها الفلسفة لمشاهير عصره، ثم عين بعد ذلك في مدرسة ليسيه ميشليه، وكلف بتدريس مادة علم البيان Rhetorique Superieure ومنذ ذلك الحين أتيح له الوقت للقراءة والتعليق فتناول كانت بقراءته وتحليلاته.

* وفي عام ١٩٠٦ ظهر كتابه «أحاديث» Propos وكان يضم سلسلة مقالات طويلة تصدر أسبوعياً عن مجلة تلغراف روان Depeche de Rouen وقد عدلها بعد ذلك وغير عنوانها إلى «أحاديث نورماندي» Propos de Normande . كانت تصدر هي الأخرى عن نفس المجلة في خلال الفترة من ١٦ فبراير عام ١٩٠٦ إلى أول سبتمبر عام ١٩١٤، وقد وصل عدد المقالات المنشورة منها إلى ٣٠٩٨ مقالاً Propos(١٤) يقع كل منها في صفحتين. وكان لنجاح هذه المقالات الأثر

الكبير على آلان فكتب في قصة حياته مصوراً نجاح أفكاره ومدى إقبال الجماهير عليها وحبهم لها. يقول: ـ «لقد كان النجاح سريعاً، فقد كان هناك عشرة أو عشرون من بين حوالي مائتي وخمسين ألف قارىء يقصون المقال ويلصقونه، كما كان الآلاف منهم يبدأون يومهم بقراءته»(١٥).

* عين آلان في عام ١٩٠٩ مدرساً لعلم البيان في مدرسة ليسيه هنري الرابع Lycee Henri - IV ، كما كلف بإلقاء الدروس في مدرسة سيڤينيه للفتيات College Sivigne, Reserve aux Jeunes Filles وقد وافق عمله ما كان يصبوا إليه من آمال.

* وكانت طريقته في التدريس موضع ثناء وإعجاب كل من عرفه، كما كان لنشاطه الزائد، وحماسته في أداء وظيفته الفضل في اجتذاب المريدين والمعجبين(١٦).

* وفي سن السادسة والأربعين إلتحق بالعمل في الجامعة، وعندما اندلعت الحرب أوفى بعهده الذي قطعه على نفسه بالعمل في صفوف الجيش، فالتحق بالصفوف وسافر كمجند بسيط في المدفعية الثقيلة، وسرعان ما أصبح عريفاً ثم جندياً مشرفاً في الثكنات بعد أن رفض العمل كضابط لكراهيته للسلطة، التي إزدادت بسبب الحرب، ولذات الأسباب التي تبرر وجودها.

* اشترك آلان في الحرب فعمل في جهاز التليفونات الخاص بالمدفعية الموجودة في ووڤر Woevre في إقليم شمباني Champagne ثم في ڤردان Verdun . ثم عين في خدمة الأرصاد الجوية التابعة لمعسكر طيران بعد إصابته بالتواء في المفاصل وعاد إلى الحياة المدنية في أكتوبر عام ١٩١٧(١٧). وفي أثناء وجوده في المستشفى كتب نزولاً على طلب زملائه في السلاح مؤلف في الفلسفة بعنوان: «واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات» Quatre - Vingt - Un Chapitres sur L'Esprit et les Passions وقد وصل هذا المؤلف إلى أيدي القراء دون مرور بالرقابة يقول في مناسبة صدور الكتاب ونجاحه: ـ «... لقد وصل الكتاب إلى الجماهير بدون أن يمر على الرقابة وكنا في ظروف حرب لكنني كسبت منه بعض المال وأصبحت كاتباً»(١٨).

وبعد فترة وجيزة أكمل آلان هذا الكتاب الذي كتبه في عام ١٩١٧. وأعاد طباعته تحت عنوان «عناصر الفلسفة» Elements de Philosophie .

* كتب آلان بعد ذلك «نسق الفنون الجميلة» Systeme des Beaux - Arts وهو من مؤلفاته القيمة والمشهورة في مجال الفنون والجماليات، وكان صديق له يعمل قائداً في الجيش قد شجعه على إنجاز هذا الكتاب بعد أن تناقشا معاً في مضمونه، وكان هذا الصديق مولعاً بالجمال، كما كان يهوى الفنون ويتذوق لوحات سيزان Cezanne ودافنشي De Vinci وروفائيل Raphael وميكل أنجلو Michel - Ange . وقد أشار آلان إلى ولعه بالفنون وشغفه بدراستها على الرغم مما صادفه من صعاب لم يعهد لها مثيل في أي عمل من أعماله السابقة[١٩].

* وفي عام ١٩١٧ عاد آلان إلى طلابه في مدرستي سيفينيه وهنري الرابع واستمر يدرس لهم حتى عام ١٩٣٣ وهو العام الذي أحيل فيه إلى التقاعد تاركاً فيهم أعظم ما يمكن لمعلم تركه في نفوس طلابه ومريديه[٢٠] الذين كانوا يطلقون عليه أحياناً لقب «المعلم» Le maitre وأحياناً أخرى «الرجل» «L'Homme» ويحكى أن وزير التعليم أناتول دي مونزي Anatole de Monzie حضر في أول يوليو عام ١٩٣٣ آخر محاضرات آلان وأثناء تناولهم لنخب التكريم في أعقاب المحاضرة لم يظهر آلان[٢١] مما يدل على كراهيته للأضواء والبريق.

* وفي عام ١٩٢٥ تم التباحث في شأن منحه وساماً لكنه رفض هذا التكريم وأجاب رينيه لالو Rene Lalou عند سؤاله في هذا الصدد بقوله: لا تقل لي أن بإمكانك قبول مثل هذه اللعبة، أعطني كلمة شرف بأنك لن تقبلها وبذلك تصبح حراً[٢٢]. وفي العاشر من شهر مايو ١٩٥١ حصل آلان على الجائزة القومية الأولى في الآداب. ورفض منصباً في التعليم العالي[٢٣].

* وفي الثاني من يونيو عام ١٩٥١ توفي آلان في بيته الصغير بضاحية ڤيزينيه Vesinet بعد صراع طويل مع المرض أسلم في نهايتها روحه بدون شكوى أو لمحة ألم واحدة على وجهه[٢٤].

* وقبل أن نطوي صفحة حياة آلان تجدر الإشارة إلى أن السنوات الأخيرة منها قد شهدت حركة فكرية ثرّية ونجاحاً لم يسبق له مثيل حتى اعتبرها البعض سنوات الانتعاش الفكري، خاصة بعد انتهاء الحرب وكتابة مؤلفاته والسماح لها بالظهور بعد رفع الرقابة عن صحافة باريس فنشر كل من ميشيل وچان ألسكندر Michel et Jeanne Alexandre مجموعة من «الأحاديث الحرة» Propos وصدر العدد الأول منها في ٩ أبريل عام ١٩٢١[٢٥].

وظل آلان يعيد كتابة مقالاته يومياً مصحوبة بمجموعة معلومات، وتحليلات، ومقالات، ومناقشات وقع عليها أصدقاؤه وطلابه القدامى أمثال:

چان وميشيل ألسكندر	Jeanne, et Michel Alexandare
وشارل جيد	Charles, Gide
وجورج ديماريتال	Georges, Demartial
ول. كانكوات	L, CanCouet
وسيمون ڤيل	Simon, Weil
وج. چانجيلم	G, Ganguilhem
وچان لوبييه	Jean, Laubier
وريمون آرون	Raymond, Aron
ورينيه شاتوه	Rene, Chateau
وموريس ساڤان	Maurice, Savin
وس ديساسي	S, de Sacy
وبيير بوست	Pierre, Bost
وسيمون بيترمان	Simone, Petrement
وموريس هالبواتش	Maurice, Halbwachs
وأ. دوكاسيه	A, Ducasse

«etc»[٢٦].

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن حياة آلان تمثل حياة الشخص العادي فلم يكن هو نفسه يرى أن بحياته أحداثاً معينة أومضت فكره، وكان يكره كل ما يثار حول حياة الكتاب والمؤلفين، ولا يميل إلى كتابة الاعترافات.

يقول في كتابه «حديث في الأدب»: ـ «لم تكن حياتي كاملة السعادة، كانت أحياناً تعسة وناقصة مثلها مثل أي حياة»[٢٧]. كما كان يقول أيضاً في الجزء الثاني من نفس المؤلف: ـ «كما تكون لثمار الفراولة طعم الفراولة فللحياة طعم السعادة»[٢٨].

هكذا عاش آلان حياة الإنسان فانبثقت فلسفته تعبر عن فلسفة إنسانية بما تحمله من خير وشر، من لذة وألم.

ولقد أشارت مؤلفاته «كمغامرات قلب» و«محاولات الإنسان» و«انفعالات وعواطف ورموز» إلى أنه لم يعش سجيناً لغرفته لقد انفتح بقلمه على عالم الإنسان وكتب في آمال وآلام وجوده، لقد كتب وفي ذهنه احدى عبارات ديكارت، كتب في «أفكار» «Idees» يقول: ـ «يتميز الحكيم عن الآخرين بتفوقه في العقل والتدبر لا في السفه والاندفاع»[٢٩].

بعد أن قدمنا عرضاً لحياة آلان نقدم في الصفحات التالية قائمة بأسماء مؤلفاته من الكتب والأقوال والأحاديث المتنوعة مع الإشارة لدور النشر التي صدرت عنها وتاريخ نشرها.

ب ـ أعماله: ـ

كان لآلان حظ التأليف في مجالات متنوعة. فقد كتب في الفلسفة والأدب والفن والسياسة والدين، كما كتب في علم النفس والتربية والاقتصاد، فضلاً عن مقالاته المتنوعة التي عبرت عن وجهة نظره في شتى موضوعات المعرفة. وهذه قائمة بمؤلفاته باللغة الفرنسية: ـ

- **QUATRE - VINGT - UN CHAPITRES SUR L'ESPRIT ET LES PASSIONS 1917.**

2 - **MARS OU LA GUERRE JUGEE** (Ed. N. R. F.). 1912.

3 - **SOUVENIRS DES GUERRE** (Ed. Paul Hartmann) 1937.

4 - **SYSTEME DES BEAUX - ARTS** (Ed. N. R. F.) 1920.

5 - **VINGT LECONS SUR LES BEAUX - ARTS** (Ed. N. R. F.) 1931.

6 - **ENTRETIENS CHEZ LE SCULPTEUR** (Ed. Paul Hartmann) (epuise) 1937.

7 - **LES IDEES ET LES AGES** (deux volumes) (Ed. N. R. F.) 1984.

8 - **ENTRETIENS AU BORD DE LA MER** (Recherche de L'Entendement) (Ed. N. R. F.) 1930.

9 - **LES DIEUX** (Ed. N. R. F.) 1930.

10 - **SOUVENIRS CONCERNANT JULES LAGNEAU** (Ed. N. R. F.) 1925.

11 - **LETTRES AU DOCTEUR HENRI MONDOR SUR LE SUJET DU COEUR ET DE L'ESPRIT** (h. c.) (Ed. N. R. F.) 1924.

12 - **COMMENTAIRE DE «CHARMES» DE PAUL VALERY** (Ed. N. R. F.) 1952.

13 - **COMMENTAIRE DE «LA JEUNE PARQUE» DE PA VALERY** (Ed. N. R. F.) 1936.

14 - **AVEC BALZAC** (Ed. N. R. F.) 1937.

15 - **STENDHAL (Collection des Maitres de Litterature)** (Ed. Rieder) 1948 - 1935.

16 - **LA VISITE AU MUSICIEN** (Ed. N. R. F.) 1927.

17 - **LES MARCHANDS DE SOMMEIL (Plaquette).**

18 - **LES SENTIMENTS FAMILIAUX** (Plaquette) (epuisee) 1927.

19 - **ELEMENTS DE PHILOSOPHIE** (Ed. PAUL HARTMANN) 1941.

20 - **IDEES (INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE)** (E PAUL HARTMANN 1932).

21 - **CENT - UN PROPOS D'ALAIN** (Cinq series, 1908, 1909, 1911, 1914, 1919).

(Wolf et Lecret, Rouen - M. Lesage, Paris) (epuisees).

22 - **LES PROPOS D'ALAIN** (deux volumes contenant 355 Propos) (Editions de la Nouvelle Revue Francaise).

23 - **PROPOS SUR L'ESTHETIQUE** (35 Propos) (Ed. Stock) (epuise). 1923.

24 - **PROPOS SUR LE CHRISTIANISME** (51 Propos) (Ed. Rieder) (epuise). 1924.

25 - **ELEMENTS D'UNE DOCTRINE RADICALE** (165 Propos) (Ed. N. R. F.). 1925.

26 - **LE CITOYEN CONTRE LES POUVOIRS** (80 Propos) (Ed. Kra) (epuise). 1926.

27 - **PROPOS SUR LE BONHEUR** (93 Propos) (Ed. N. R. F.). 1928.

28 - **PROPOS SUR L'EDUCATION** (87 Propos) (Ed. Rieder). 1932.

29 - **PROPOS DE POLITQUE** (84 Propos) (Ed. Rieder). 1934.

30 - **PROPOS DE LITTERATURE** (84 Propos) (Ed. Paul Hartmann). 1934.

31 - **PROPOS D'ECONOMIQUE** (90 Propos) (Ed. N. R. F.). 1934.

32 - **SENTIMENTS, PASSIONS ET SIGNES** (82 Propos) (Ed. N. R. F.). 1926 - 1935.

33 - **LES SAISONS DE L'ESPRIT** (91 Propos) (Ed. N. R. F.). 1937.

34 - **ESQUISSES DE L'HOMME** (95 Propos) (Ed. N. R. F.).

35 - **PROPOS SUR LA RELIGION** (87 Propos) (Ed. Rieder). 1938.

36 - **MINERVE OU DE LA SAGESSE** (89 Propos) (Ed. Paul Hartmann) 1939.

37 - **SUITE A MARS I** Convulsions de la Force (186 Propos) (Ed. N. R. F.). 1939.

38 - **SUITE A MARS II.** Echec de la Force (151 Propos) (Ed. N. R. F.). 1939.

39 - **PROPOS SUR LES BEAUX - ARTS.** 1931 - 1932.

40 - **EN LISANT DICKENS. 1954.**

المؤلفات باللغة العربية: ـ

١ ـ واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات.

٢ ـ مارس أو (الحكم على الحرب).

٣ ـ ذكريات الحرب.

٤ ـ نسق الفنون الجميلة.

٥ ـ عشرون درساً في الفنون الجميلة.

٦ ـ (حديث) حوار عن النحات.

٧ ـ الأفكار والعصور أو (الأفكار والأعمار).

٨ ـ حوار على شاطىء البحر (البحث عن الفهم).

٩ ـ الآلهة.

١٠ ـ ذكريات خاصة بجول لانيو.

١١ ـ رسائل إلى الدكتور هنري موندور عن موضوع القلب والعقل.

١٢ ـ تعليق على شارم لبول ڤاليري.

١٣ ـ تعليق على چان بارك لبول ڤاليري.

١٤ ـ مع بلزاك.

١٥ ـ عن استندال.

١٦ ـ زيارة موسيقار.

١٧ ـ تجار النعاس.

١٨ ـ المشاعر العائلية.

١٩ ـ عناصر الفلسفة.

٢٠ ـ الأفكار (المدخل إلى الفلسفة).

٢١ ـ ١٠١ حديث لآلان.

٢٢ ـ أحاديث آلان.

٢٣ ـ حديث عن الجمال.

٢٤ ـ حديث عن المسيحية..

٢٥ ـ عناصر مذهب الراديكالية.

٢٦ ـ المواطن في مواجهة السلطات.

٢٧ ـ حديث عن السعادة.

٢٨ ـ حديث عن التربية.

٢٩ ـ حديث عن السياسة.

٣٠ ـ حديث عن الأدب.

٣١ ـ حديث عن الاقتصاد.

٣٢ ـ عواطف، انفعالات، ورموز.

٣٣ ـ فصول العقل.

٣٤ ـ مخططات الإنسان.

٣٥ ـ أحاديث عن الدين.

٣٦ ـ منيرفا أو الحكمة:

٣٧ ـ حاشية لمارس (إضطراب القوة).

٣٨ ـ حاشية لمارس (سقوط القوة).

٣٩ ـ حديث عن الفنون الجميلة.

٤٠ ـ عندما نقرأ ديكنز.

* من قراءة أعمال آلان يتضح لنا شمولية فكره، ونفاذ بصيرته فمن كتاباته في الفلسفة والأدب والفن، إلى التربية وعلم النفس والسياسة والدين يكتب آلان ويبحث بقلمه الرشيق في قضايا الإنسان، ومشكلاته ابتداء من ثقافة ذهنه ومروراً بحاجاته ودوافعه النفسية وتربيته وعاداته، وإحساسه بالجمال، وتذوقه للعمل والكلمة، وانتهاء

بكراهيته للحرب والسلطة والموت. لقد عبرت كلماته عن أسلوب إنساني، ورسمت فلسفته خطاً مثالياً للحياة الإنسانية كما يجب أن تكون من خلال ممارسة فن الحياة.

جـ ـ أعمال آلان تعليق وتقييم:

من خلال عرض مؤلفات آلان يتضح لنا شموليتها وتنوعها، فهي تضم مجموعة أحاديث وأقوال في الأدب والفلسفة والفن والسياسة وغيرها. وتعد أقوال أو أحاديث آلان المنشورة في مجلة تلغراف روان La Depeche de Rouen من أكثر كتاباته سهولة. فقد استفاد القراء من الطبعات التي صدرت منها لاشتمالها على موضوعات شتى تخاطب نفوسهم وعقولهم، كما تعد كتاباته التي صدرت بعد الحرب من أكثر مؤلفاته صعوبة وغموضاً وقد أشار آلان إلى مجموعة الأحاديث التي تتسم بالأهمية قياساً على غيرها من بين مؤلفاته وهي: «منيرڤا» Minerva و«محاولات الإنسان» Esquisses de L'homme و«عواطف وانفعالات ورموز» Sentiment, Passions et Signes و«فصول العقل» Les Saisons de L'esprit .

ومن خلال العودة إلى هذه المؤلفات نجد أن الطابع الأخلاقي يغلب على «منيرڤا»، أما كتابي «محاولات الإنسان وعواطف وانفعالات ورموز» فيغلب عليهما الطابع النفسي؛ لأنهما يعالجان مسائل تتعلق بعلم النفس، في حين يهتم كتاب «حراس العقل الليليين» بالمنطق، ويعالج كتاب «فصول العقل» مسائل الدين[٣٠].

أما المجموعات الأخرى من كتاباته فتدل عناوينها على محتواها فنحن نجد الفلسفة من خلال مؤلفين هما «عناصر الفلسفة» و«أفكار» يعد أولهما مرجعاً ذا قيمة للمبتدىء في الفلسفة لأنه يبسطها له. أما الثاني فيفترض في القارىء معرفة جيدة بالفلاسفة الواردة أسماءهم فيه[٣١].

يقول كانجيلهم Canguilhem عن أهم مؤلفات آلان : ـ «تعد مؤلفات «نسق الفنون الجميلة» و«الأفكار والعصور» و«حوار على شاطىء البحر» و«الآلهة» من أهم وأعظم ما كتبه آلان»[٣٢].

وجدير بالذكر أن العملين الأخيرين كانا من أهم الأعمال وأصعبها فهماً على

وجه الاطلاق. ويذكر بسكال عن أهمية كتاب «حوار على شاطىء البحر» أن دار النشر قد أحاطت الكتاب بشريط كتبت عليه «الوجودية أخيراً» «En Fin Lexistentia Lisme»[٣٣] وتكفي مقدمة الكتاب شاهداً على صحة هذه العبارة على ما سوف نرى فيما بعد.

بعد أن قدمنا تعليق وتقييم على فلسفة آلان نحاول أن نعرض لفلسفته من خلال الموضوعات التالية: ـ

الفصل الثاني: المؤثرات الفكرية على فلسفة آلان.

الفصل الثالث: الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة).

الفصل الرابع: الأدب، والكلمة.

الفصل الخامس: الفن، والصناعة.

الفصل السادس: التربية والتعليم.

الفصل السابع: الأخلاق، والفضيلة.

الفصل الثامن: السياسة، والحرية.

الفصل التاسع: الدين، والعقل.

الفصل العاشر: اهتمامات آلان الرياضية والهندسية والجيولوجية.

حواشي الفصل الأول:

(1) Pascal Georges: **La Pensee d'Alain.,** Bordas, Paris P 10 1967.

(2) Ibid.

(3) Alain: **Histoire de mes pensee.** Gallimard P. 9 1936.

(4) Ibid.

(5) Ibid P 15.

(6) Ibid P. 37.

(٧) كان سانت بيف من أكبر نقاد عصر آلان، أما تين فكان فيلسوفاً معاصراً له وكان رينان فيلسوفاً وسياسياً. يعد كتابه عن المسلمين «ابن رشد والرشدية» من أبرز كتبه وقد رد عليه الإمام محمد عبده.

(8) Ibid P. 51.

(9) Ibid P. 53.

(10) Ibid P. 79, 80.

(11) Ibid P. 87.

(12) Maurois Andre: **Alain** Domat Paris 1950, P. 35.

(13) Ibid.

(١٤) من المصطلح عليه في اللغة الفرنسية أن كلمة Propos تأتي بمعنيين هما الحديث أو القول (المقال).

(15) Alain: **Histoire de mes pensees** P. 101.

(16) Pascal. G: **La pensees d'Alain** P. 19.

(17) Pascal G: **La pensee d'Alain.**

(18) Alain: **Histoire de mes pensees** P. 188.

(19) Alain: **Histoire de mes pensees** P. 189.

(20) Pascal. G: **La pensees d'Alain** P. 23.

(21) Ibid.

(22) **La Nouvelle Revue Francaise, Paris,** Septembre, 1952, P. 184.

(23) Pascal. G: **La pensees d'Alain** P. 23.

(24) Ibid.

(25) Ibid.

(26) Pascal. G: **La pensees d'Alain** P. 23.

(27) Alain: **Propos De Litterature,** Paul Hartmann Editeur, Paris, 1934 P I, P. 142.

(28) Ibid: P. 11, P. 25.

(29) Alain: **Idees «Introduction A La Philosophie Platon, Descartes Hegel Comte** Hartmann, Editeur, Paris 1939, P. 112.

(30) Pascal. G: **La Pensee d'Alain,** Bordas France 1967 P 30.

(31) Ibid.

(32) **Revue de Metaphysique et de Morale** Avril - Juin 1952 - P 186.

(33) Pascal. G: **La Pensee d'Alain,** P 31.

الفصل الثاني

المؤثرات الفكرية على فلسفة آلان

المؤثرات الفكرية على فلسفة آلان

تعرض آلان إلى جانب حبه وشغفه بقراءة فلسفتي كانت وهيجل إلى العديد من المؤثرات الفكرية التي كانت تسود عصره فقد قرأ أعمال كل من ڤولتير ولاڤونتين وراسين وموليير وتأثر بهم، كما أعجب بكتابات استندال ونصائحه الفكرية للقراء. إلى حد أن جعله مثله الأعلى[1].

ويأتي أثر لانيو أستاذه عليه كبيراً وعظيماً فيغير من مجرى حياته الفكرية. وكان اللقاء الأول قد حدث بينهما أثناء تلقيه العلم في مدرسة ليسيه ڤانف (ميشليه حالياً) وكان يهدف إلى تعلم الهندسة نزولاً على رغبة أسرته، بيد أنه تحول عنها إلى دراسة الأدب فدرس فن الشعر وشجعه على ذلك لانيو الذي أصبح منذ ذلك الحين الأستاذ والصديق والقدوة[1].

وكان طابع الغموض Obscurite الذي اتسم به أسلوب لانيو قد أثر بشكل كبير على أسلوب آلان الذي كان يخشى شدة الوضوح، فكان يكثف ويعتم الأفكار حتى تأخذ قوام الشيء، وقد شرح آلان في ذكرياته عن لانيو كيف بدت أفكاره مثقلة بالمعلومات الغامضة والمطولة فتعلم من ذلك نوعاً من الغموض والتحليل المقترن بالشيء، كما أحاط فكر سبينوزا بالغموض بصورة لا تضارع[2].

وكان من نتائج تأثر آلان بلانيو أن ظل أسلوبه صعباً على طلابه وقراءه يقول أندريه موروا عنه: ـ «كان آلان يفكر بصوت عال أمام سامعيه، وكان ينتشي عندما يرى علامات الحيرة وعدم الفهم تبدو على وجوههم، وكان لانيو يفعل ذلك من قبله

فقد قال لصديقه إميل شارتييه لقد درست هذا العام لمجموعة من طلاب بالغوا الروعة يمنحونني سعادة عميقة وحقيقية ومؤلمة في آن واحد»[٣].

ورغم غموض وعمق أسلوب آلان فقد وجد له معجبين في كل مكان يذهب إليه كما وجد من درسوه سعادة كبيرة في قراءته المرة تلو الأخرى حيث كان يجدون فكره بين السطور[٤].

وكانت لتلمذته على يد لانيو أعظم الأثر في حياته خاصة وقد دان له بحياته وعلمه فأخذ يمجده يقول في «قصة أفكاري»: ـ «عرفته مفكراً، وأعجبت به وعزمت على محاكاته»[٥].

وقد تجسد إعجابه بأستاذه عندما نشر له «المقتطفات» التي وجدها في أوراقه بعد وفاته في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» فكان بذلك أول من قدم لانيو[٦] للقراء، كما نشر له في عام ١٩٢٥ كتيباً صغيراً تحدث فيه ذكرياته معه، وكان الكتيب بعنوان «ذكريات مع جول لانيو». وفي عام ١٩٢٦ نشر له كتاب بعنوان «أشهر الدروس» كان يضم فيه أشهر محاضرات وتعليقات لانيو عن البداهة واليقين والرؤية والحكم. وفي أغسطس من عام ١٩٤٠ نشر مقتطفات عن لانيو في عدد من مجلة إنسانيات Humanite .

مما سبق يتضح لنا مقدار حب وتبجيل آلان للانيو يقول بسكال عن علاقتهما الحميمة: ـ «... إن نصف قرن ما كان ليمحو ذكرى لانيو من ذهن آلان»[٧].

أما آلان فكان يقول عن أستاذه في مذكراته عنه: ـ «كان لانيو أعظم من قابلت من الرجال»[٨]. وبلغ اعجاب آلان بأستاذه درجة التقديس والتأليه يقول عنه في مذكراته: ـ «إنه بحق الإله الوحيد الذي أعرفه لقد كان لأستاذي لانيو من صفات الألوهة تلك العظمة التي استشعرتها. كانت نظراته الثاقبة تنفذ إلى قلوبنا فتشعرنا بضآلتنا أمامه. وكانت دماسة خلقه ورصانة طباعه، وعدم اكتراثه بالمدح أو الذم أو التآمر تشعرنا دائماً بأن الحق والعدل في جانبه وتثير أعجابنا الجم به»[٩].

هكذا تبرز لنا مؤلفات آلان أثر لانيو الشديد عليه، وعمق مكانته في عقله

وقلبه يقول بسكال عن علاقتهما الثنائية الحميمة: ـ «لقد كان لقاؤهما مثل لقاء سقراط بأفلاطون بحيث يمكننا القول أنه لولا لقاء آلان بأستاذه لما واتته الحكمة التي عرفت عنه»[10].

لقد تعلم آلان من لانيو احترام الفكر وحب العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته: ـ «... لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل هو العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته: ـ «... لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل وهو العقل»[11].

ولقد تعلم آلان في ضوء ما استفاده من لانيو أن الفكر أسمى ما يمكن إمتلاكه من أشياء، كما أدرك ولم يناهز العشرين من عمره مقدار المسئولية التي يلقيها عليه عقله، وأنه أصبح مكلفاً بالضرورة للقيام بواجبات المكانة السامية التي دفعه لها العقل، ويدفعه لها دائماً.

وكان مما بهر آلان في نظرية لانيو تصور الأخير للمثالية واعترافه بما للفكر من أهمية وإيمانه بأنه المقياس الذي تقاس فيه أفعالنا. يقول آلان في ذلك: ـ

«إنها الفكرة التي أردت رفضها ولم أستطع، لقد غيرتني إلى الأبد لأنها وضعتني المرة تلو الأخرى في نفس الحالات التي كنت أرى عليها أستاذي في كل صباح، نعم ففي صباح كل يوم يعيد الإنسان صنع العالم، وهذا هو الاستيقاظ، هذا هو الضمير. أما الفيلسوف فهو حين يستيقظ تزدوج صحوته فهو يتأمل هذا الاستيقاظ ذاته ويسترجع الروح بالروح»[12].

وقد بلغ تأثير لانيو على آلان حداً كبيراً فقد حذا حذوه في طريقة أسلوبه في التدريس، وهي الطريقة التي تعتمد على تحديد كاتب بعينه والتعليق عليه بدون حدود وإلى ما لا نهاية، وهذه طريقة سبق أن أتبعها أفلاطون، وكذلك سبينوزا من خلال تدريباته على علم البيان.

فضلاً عن حذوه كذلك في غموضه. فتعلم منه أن الغموض Obscurite

الشديد هو ركيزة أفكارنا؛ ومن ثم لم يكن يسعى إلى تبسيط الأمور للقارىء وتسهيل مهمته مثله في ذلك مثل ڤاليري:

يقول في ذكرياته: ـ «... كنت أجد متعة خاصة في الغموض فهو ليس فراغاً، فالإسراع في تفسير الشيء يضيع شيئاً ثميناً للغاية هو الحماس والاندفاع والإيمان»[١٣].

ولقد تأثر آلان كذلك بأسلوب ڤولتير بعد أن قرأ له. وقد ظهر هذا الأسلوب في السطور الأخيرة من مقدمة آلان لكتاب «عناصر الفلسفة» عندما يقول: ـ إن مجرد إمكانية الاحتكام إلى فيلسوف تفسد علي المتعة الكبيرة التي استشعرها أثناء كتابته ولكن في هذا الزمن الذي تندر فيه المتع أجد سبباً كافياً للكتابة[١٤].

إن أسلوب آلان الذي غلب عليه الغموض. تبدو فيه الجمل متراصة أكثر منها مترابطة، كما تندر فيه حروف العطف، ويصبح الانتقال فيه من فكرة إلى أخرى عن طريق ثالثة لم يبح بها الكاتب، كما كان يغلب الإيجاز على طابع الجملة، ولا يميل إلى الإسراف في البلاغة أو السجع فالكاتب يطلق كلماته قوية وحادة. يقول هنري موندور Mondor. H عن أسلوب آلان: ـ «كان أسلوبه متقطعاً كأنه قطع من الحصى أو كأنه منحوتات أو قطع من جواهر مصقولة»[١٥].

حواشي الفصل الثاني:

(1) Alain: **Histoire de mes Pensees P 34.**

(2) Alain: **Souvenir Concernant Jules Lagneau,** Ed N. R. F 1925 P 23.

(3) Mourois, Andre: **Alain** Domat, Paris 1950 P 11.

(4) Mauriac, Claude: **Hommes Et Idees,** E, Albin Michel Paris 1951 P 29.

(5) Ibid.

(٦) جول لانيو: فيلسوف فرنسي (١٨٥١ - ١٨٩٤) من أتباع لاشليه تأثر بالتأمل في فلسفة إسبينوزا حاول في تحليله للإدراك والحكم تطبيق الأسلوب التأملي للوصول إلى حركة الفكر الشمولي التي تجاوز الذات الفانية. وبين في فلسفته ما في البحث عن الذات الفردية والأنانية (منبع الخطأ والشر) من خيلاء وغرور، وأن التفكير التأملي غير كاف، وقد رأى ضرورة وجود فعل أو حركة مطلقة تبدأ من الأعماق أي من داخل الإنسان «فعل أخلاقي نصل بواسطته إلى الل

• (المبدأ الحاضر والمتأصل في الأخلاق).

وقد أسس لانيو مع ب. ديجاردان اتحاداً للحركة الأخلاقية، كما كان له اشعاعاً ونفوذاً كمعلم. وقد صدر له بعد وفاته عام ١٨٩٨ كتاب بعنوان «مقتطفات» ونشر له تلاميذه ومريديه بعض كتاباته عام ١٩٢٤، كما أصدر له آلان كتاباً بعنوان «ذكريات عن لانيو».

Petit Robert 2 (PR. 2) par Paul Robert, **Dictionnaire des noms propres,** Vol 1 2 106 pages, 1985 1066 Ed, Le Robert 107, avenue parmentier Paris.

(7) Pascal. G: La Pensee d'Alain. P 7.

(8) Alain: **Souvenirs Concernent Jules Lagneau,** Gallimard 1925 P 17.

(9) Alain: **Humanite** P 274.

(10) Pascal. G: **La Pensee d'Alain.** P 13.

(11) Alain: **Souvenirs Concernent Jules.** Lagneau P 114 - 115.

(12) Alain: **Histoire de mes pensees** P 24. 25.

(13) Ibid P 21..

(14) Alain: **Elements de Philosophie,** Paul Hartmann 1941, P 12.

(15) Mondor. Henri: **Alain,** Gallimard, Paris 1953, P 123.

الفصل الثالث

الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة)

١ ـ فلسفة لانسقيه.

٢ ـ الفلسفة أو فن الحياة.

٣ ـ أهمية العلم للفلسفة.

* الفلسفات اللانسقية تعليق وتقييم.

٤ ـ ميتافيزيقا آلان بين النسق والحكم.

٥ ـ المنهج عند آلان.

٦ ـ أهمية علم النفس للفلسفة.

٧ ـ مكانة العقل والتأمل من فلسفة آلان.

٨ ـ فلسفة العقل.

٩ ـ اللغة وفلسفة العقل.

تعليق وتقييم.

الفلسفة أو الحكمة
(فن الحياة)

يقول بسكال عن فلسفة آلان: ـ «يمكن أن ينطبق على فلسفته قول جوييه Gouhier عن ديكارت هذه فلسفة رجل سعيد تسعده فلسفته»[١] ذلك يعني: أنه لا ينبغي البحث عنه من خلال حياته، أي لا ينبغي معرفته في ضوء أعماله لأن فلسفته هي فلسفة بطل هادىء قوي لا يخاف وهو ينظر إلى النجوم، ومن ناحية أخرى فهو يدين بكل هذا الهدوء الذي يشعر به في مواجهة هذا الكون الرحيب إلى فلسفته»[٢].

لقد عكف آلان على دراسة الفلسفة فعشقها وانعزل عن العالم لقراءتها فكان مثار نقد زملائه ومدرسيه يقول عن شغفه بالفكر الفلسفي: ـ «كنت أمتنع عن ارتياد المجتمعات، وممارسة الهوايات وأعكف على قراءة أفلاطون وأرسطو بإمعان، وكان «كانت» في تصوري هو المعلم العظيم»[٣].

لقد قرأ آلان لأرسطو وانتهى من قراءته إلى الرواقيين فازدهرت نظرية الإرادة التي ارتكزت عليها فلسفته برمتها. وكان لآلان موقف معادي من بعض المذاهب والنظريات التي ظهرت في عصره مثل النسبية والبيرجسونية يقول عن رفضه لها: ـ «... كنت أنقد هذه المذاهب والأفكار، وكنت أسخر من نظرياتهم وآرائهم كما كنت ألقي عليهم من حصني قذائفي الناسفة»[٤] وكانت فلسفة «كانت» التي

استهوته هي حصنه الذي نسف منه ما لا يروقه من مذاهب يقول عن «كانت»: - «إذا لم يكن القارىء قد قرأ هذه المؤلفات الثلاثة فقد العقل الخالص، والعقل العملي، والحكم فهو لم يقرأ شيئاً»(٥). وهذا النص يشير إلى مبلغ أعجاب وتقدير آلان لفلسفة «كانت». وقد أسهب آلان في كتابيه «الأفكار» و«عناصر الفلسفة» في الشرح والتعليق على الفلسفة النقدية عند «كانت»، كما عرض لمذاهب أوجيست كونت، وهيجل، وقدم لهما بمدخل في الفلسفة اليونانية يفسر فيه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو. فهو يقول في بداية كتابه الأفكار «أنني أبذل وسعي لكي أقدم فلسفة روحية متفائلة تعلن عن ثقتها في الفكر، وقد انصب عرضي على فلسفة هيجل الخالدة، وكذلك مذهب أوجست كونت الذي لا يقل أهمية عنها. ويكفي أن يكون عرضي لهذين الفيلسوفين مبرراً لعنوان الكتاب «المدخل إلى الفلسفة»(٦).

ولقد توخى آلان الشمولية والكمال في هذا الكتاب حتى يتسنى لطالب الفلسفة مهمة الإلمام به، كما أفرد لكل من كونت وهيجل نصيباً من الشرح والتحليل، وأشار إلى فلسفة أرسطو «أمير الفلاسفة» الذي قال عنه: «إنه لن يعطيه حقه مهما كتب عنه»(٧).

ويذهب آلان فيعرض آراءه في الفلاسفة فيقول عن هيجل: «أنه يمثل أرسطو العصر الحديث فهو من أكثر المفكرين عمقاً وثقلاً ورغم ذلك فيجب الاعتراف بغموض ميتافيزيقاه رغم عظمتها وتعلقها بتاريخ الفكر، ومن ثم يجد الكثيرون من الطلاب صعوبة في دراستها».

ثم يعود ويثني على فلسفتي كل من هيجل وكونت فيقول: -

«في الوقت الذي كان هيجل يلقي محاضرته الشهيرة التي كانت تتابعها قمة علماء ومفكري عصره، كان أوجست كونت هنا في فرنسا يحاول نفس المحاولة، وبنفس القدر من النجاح، ولقد تمكنت من عمل تخطيط عن الفلسفة الواقعية عندما قمت بدراستي لمذهبي هيجل وكونت تلك الفلسفة التي أهملها البعض، وأنني إذ أقدم هذه المحاضرات آمل أن يستفيد منها دارسو الفلسفة، ويقتنعوا بجدواها وسوف يجد الطالب والباحث مأربه في هذه الموضوعات خاصة بعد اجتهادي في عرض هذه

الشخصيات العظيمة، ولقد كان تقديم دراسة عن الفلسفة أمنية لي وها هي قد تحققت»[٨]. وتحتل الفلسفة اليونانية مكانة هامة في فكر وكتابة آلان. فهو يقدم لها بصورة متقنة فيعرض لفلسفة سقراط مقدماً لحديثه عنه بعبارة من «المأدبة» ينوه فيها إلى حكمته ثم يسترسل في الإشارة للجوانب الأخلاقية لفلسفته موضحاً أثر فكره على أفلاطون، وكيف نتجت عن امتزاج فكريهما أعظم فلسفة في العالم يقول: ـ «... نحن لا نود الإشارة إلى وجود التعارض بين الأستاذ والتلميذ، لقد كانت حياة سقراط هي حياة المواطن العادي»[٩] ثم يأخذ في عرض ملامح حياته وسماته الشخصية يقول عنه: ـ «... لم يكن وسيماً خاصة بأنفه الشهيرة في ثنايا وجهه لكنه كان طيباً، صديقاً صدوقاً، متجملاً بالآداب، صبوراً وشجاعاً مقبلاً على الحياة، لا يحفل بالرسميات»[١٠].

ويذهب آلان في معرض اشادته بحكمة سقراط إلى أنه لم يكن هو الشخص الجاهل بكل شيء، القانع بجهله كما كان يتصور نفسه دائماً، لم يكن ممن يشتركون في لعبة الحوار ليتجنبوا الوقوع في الخطأ لكنه الفيلسوف العارف الحكيم الشجاع، وهنا يشير آلان إلى الجهل السقراطي المصطنع المعروف بمنهج التهكم والتوليد الذي اصطنعه سقراط لتوليد الحقيقة في معرض إشارته لعلم سقراط وجدراته.

إن مذهب سقراط الأخلاقي ازدهر من خلال أزمة الأخلاق التي سادت عصره، فقد ظهرت جماعة الكلبية Cyniques التي أسسها أنتستانس ونتج عنها جماعة تمارس النقد السلبي للمجتمع على غرار السوفسطائيين فتهدم القيم والعادات، وقد تصدى مذهب سقراط لهؤلاء ورفع شعاراته الأخلاقية في مواجهتهم... «لن تصبح سيداً لشيء ما لم تكن سيداً لنفسك» «واعرف نفسك بنفسك» و«أبدأ بنفسك» وغيرها من الشعارات والحكم الأخلاقية. ولقد وجد مذهب سقراط الداخلي في الأخلاق صداه عند أفلاطون، فالصفة التي كشف عنها أفلاطون لسقراط ليست هي صفة الرجل الذي أصبح حكيماً، بل صفة من هو أكثر الرجال ثقة بنفسه فمن ذا الذي لا يريد أن يكون عادلاً أو حكيماً أو شجاعاً؟

ولقد أشارت فلسفة سقراط إلى أنه لا يوجد من هو عادل أو حكيم أو

شجاع، كما لا يوجد من هو شرس بطبعه أو يتعمد الشر وأن الهدف الحقيقي للإنسان هو السعي للحصول على الخير، فهو يريد الشر بهدف الخير أحياناً.

ولقد عاش سقراط وهو ينادي بأن الشرير شخص أرعن Maladroit ، والدكتاتور شخص يستحق الشفقة، وأن فكرة الشر وإن كانت في طبيعتنا بيد أننا نحاول التغلب عليها تدريجياً بالأخلاق والضمير. على هذا النحو يتبلور المذهب الأخلاقي عند كل من سقراط وأفلاطون في ظل فكرتي الخيرية والكمال. ثم يتجه أفلاطون بعد ذلك إلى السياسة وتتبلور مبادئه السياسية في كتاب «القوانين» يقول آلان: ـ «كان أفلاطون هو الشمس وكانت القوانين هي ابداع هذه العبقرية الشمسية»[١١].

على نحو ما سبق يسهب آلان في شرح وتفسير مذاهب الفلسفة اليونانية على لسان مفكريها أحياناً، ومن خلال محاوراتهم أحياناً أخرى حتى يعطي صورة واضحة لمضامين فلسفاتهم الواقعية أو المثالية أو الأخلاقية. فهو على سبيل المثال يعرض لفلسفة أفلاطون المثالية على لسان أرسطو فيلسوف الطبيعة... يقول أرسطو عن أفلاطون: ـ «إن فكره يعبر عن فلسفة شخص غير راض عن نفسه، فهو يفسر عجز الإنسان وانحطاطه من جمعه لموقفي العجز من جهة، وما ينبغي أن يكون عليه من جهة أخرى. ـ أما حياتنا المستقبلية فهي حياة إنسانية خطأها البسيط بلا علاج، ولا مساعدة من اللّه لأنه أغلق العالم من جميع الجهات، والطبيعة لا تساعدنا إنها تكشف عن فضائلنا ورزائلنا بلا مبالاة، والفضيلة صعبة ومهددة، وعلى الإنسان أن يقبل ويتكيف لهذا النظام الكامل. وهكذا فإن هذا المذهب لا يجذب ولا يعد بشيء لكن بصيصاً من السعادة يسري فيه ولهذا يمل المرء من أن يكون أفلاطونياً»[١٢].

أما كتاب آلان عناصر الفلسفة فيحتوي على مجموعة متباينة من المحاضرات التي ألقاها في مدرستي هنري الرابع، وسيڤينيه وأشار فيه إلى أن دراسته ستغني طالب الفلسفة عن الرجوع إلى معرفة سابقة بالموضوعات التي يعالجها، لأنه سيكون قادراً حال قراءته لها على استيعاب المشكلات والموضوعات الفلسفية بصورة أفضل.

ويرى آلان أن الهدف من تأليف الكتاب هو إحداث تغيير جذري في نظم

تعليم الفلسفة المتبعة في فرنسا وذلك بتبسيطها لعقول الشباب الذي يصعب ـ على حد قوله ـ نقل الموضوعات الفلسفية إليهم، وقد صاحب هذا الهدف العلمي من تعليم الشباب دافع قوي للتأليف في الفلسفة التي يحبها، ويجد متعة في كتابتها والتأليف فيها في زمن ندرت فيه المتع على حد قوله.

يبدأ الكتاب بمقدمة عن تعريف كلمة الفلسفة. فماذا كانت تعني؟ إنها تعني في معناها الشائع والعام أساس الفكر، وهي تقييم واضح للخير والشر الذي ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات، كما أنها تقييم للأمور المتعلقة بالقضاء ودحض الخرافات، كما تحتوي المعرفة بالانفعالات والتحكم فيها وضبطها، والمعرفة الفلسفية تكاد تكون كاملة، وتهدف دائماً إلى الأخلاق، وتقوم أساساً على وجهة النظر الفردية في حكمها على الأمور لأن الفلسفة دراسة عملية ومجدية نستفيد منها «فما أهمية أن يكون ما بين يدي منطوياً على فهم أفلاطون له، المهم أن يكون ذلك عوناً لي على فهم شيء»[١٣] وهكذا تظهر الحكمة من ممارسة فن الحياة. والفيلسوف رجل حكيم يحس بالصعوبات، ويدرك ما نجهله بجهده الشخصي، كما يتخذ قرارات حازمة حيال مواقف الحياة كالموت، والمرض، والأوهام، واليأس. هذا هو مفهوم الفلسفة وإن شئنا التوسع فسوف ندرس موضوع الانفعالات وأسبابها وهنا يتطرق آلان إلى البحث في مجال علم النفس فيدرس الانفعالات ويحللها.

ورغم أن الفلسفة تنتمي إلى الأخلاق أو علم النفس إلا أنها لا تخرج عن كونها معرفة عامة وشاملة، تهدف إلى إشباع انفعالاتنا وفضولنا. وكل معرفة تصل بالإنسان إلى مرتبة الحكمة، هي معرفة مفيدة للفيلسوف يكون موضوعها الحقيقي هو وضع ضوابط سليمة على العقل والنفس فنصل إلى نقد المعرفة، ونعرف أن اللغة والانفعالات هما أصل أخطائنا، أما تكوين مفهوم للفلسفة فيأتي من تصور الفلاسفة في الماضي والعودة إلى أقوالهم وحكمتهم. ثم يبحث آلان بعد ذلك في موضوعات كثيرة هامة تتعلق بالمعرفة والحواس، والحدس والتوقع والحركة وتربية وتدريب الحواس ودورهما في عملية الفهم والإدراك. وسوف نعرض لبعض النصوص المترجمة لهذه الموضوعات بعد أن نعرض للفلسفة عنده.

١ ـ فلسفة لانسقية: ـ

لعلني بادرت بتقديم بعض النصوص الخاصة بتاريخ الفلسفة لآلان كي أثبت للقارىء أنه فيلسوف، أو قارىء للفلسفة أو مفكر. فقراءته تكشف عن فلسفته اللانسقية التي يسدل عليها الأدب طابع الغموض أحياناً؛ وبهذه المقدمة الفلسفية أمهد للقارىء ما سوف أعرض له، وأطمأنه في وضوح إلى أن الفلسفة والفيلسوف قادمان في السطور التالية لا محالة، ولعلني حين كتابتي قد تأثرت بفلسفة آلان الطريفة ـ فأردت أن أتوخى الوضوح والبساطة في العرض لكي أذهب عكس ما ذهب إليه من غموض في أفكاره أثناء الكتابة وتعمده إثارة حيرة القارىء بإخفاء مقاصده بين السطور، لكي ينبه العقل والذكاء فيه، وينمي في نفسه لذة القراءة والشغف بها.

ولا شك أن الشكل الذي اختاره آلان للتعبير في إطاره قد جعل الكثيرين يترددون في الحديث عن فلسفته. فلا يوجد ترابط في أعماله، أو تواصل بين الموضوعات مبنياً على استدلالات واضحة كما هو الحال في مؤلفات الفلاسفة الآخرين. وفضلاً عن ذلك فقد أخذ عليه الكثيرون ميله إلى ارتداء ثوب كاتب أديب، أو كاتب مقال أكثر من ثوب فيلسوف. وقد يكون مرد ذلك لبس في تعريف كلمة فلسفة ذاتها. فإذا كان آلان قد رفض أن يلتزم بنسق معين، أو أن يعطي لموضوعاته شكلاً ثابتاً فمرجع ذلك هو فكرته عن الفلسفة ذاتها، وعن الفيلسوف فقد قال آلان في أحد كتبه: ـ «... لا أخفي عليكم أن كل هذه الأعمال التي تبدو سهلة هدفها الأساسي هو تغيير طريقة تعليم الفلسفة في فرنسا تغييراً عميقاً»[١٤].

فماذا تكون الفلسفة إذن بالنسبة لآلان؟

إنها تبدأ دائماً بتعبير عن مزاج، عن طبيعة بطريقة ما، فإذا لم ترتبط أفكارنا بنا، إذا لم تكن لصيقة بعقولنا، ونفوسنا ظلت ضعيفة واهنة؛ لأنه من الضروري أن تستمد جذورها من الإنسان ذاته، وأن يظل صداها يرن مؤثراً فيه، يقول آلان عن الفلسفة: ـ «تعني ما أسميه فكرة Idee بمعنى الكلمة، فهي تعتبر هيكلاً عظيماً، وأساساً لحياة بأكملها، هي خليط تدخل فيه الأرض عنصراً، وكذا جميع وظائف الإنسان

الدنيا»[١٥] إن هذا الضرب من الأفكار يعد خاصية أو سمة للفيلسوف يبني عليها وجوداً كاملاً.

والفكرة الصعبة تقتضي إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا ما يقوم به الأسلوب المرح في الكتابة الذي يعطي الإنسان الانتباه واليقظة، فالإنسان لا يظل منتبهاً على الدوام، ولا يكون يقظاً إلا وجسده مستريحاً من المجهود والإرهاق، ولقد كان آلان كاتباً ذكياً فطناً يقدم ما ينبه القارىء إليه ففي أعماله الكثير من المقولات والحكم Maximes التي يمكن أن يطلق عليها أفكار مثال ذلك: «الله هو الإيمان ذاته»[١٦] و«الحب هو أن يجد الإنسان ثراءه خارج ذاته» و«أن التفكير هو الاختراع الذي يأتي به الإنسان دون أن يعتقد فيه»[١٧]، و«العقل هو ما يسخر من العقل»[١٨] و«كلما مارسنا حياتنا بصورة أفضل كلما قل خوفنا من فقدانها»[١٩] و«القصة الخالدة هي قصة الفرد الذي يفكر في مجتمع نائم، ففي مقابل الربيع هناك دائماً شتاء يجب التغلب عليه»[٢٠] و«إن الحياة تزدوج عندما نفكر في الروح»[٢١]. وتعد الشاعرية من أكثر سمات أسلوب آلان وضوحاً[٢٢] حتى لقد وصفه الأدباء والنقاد الذين كتبوا عنه بالفيلسوف الشاعر، وقد تمثلت هذه الشاعرية التي تميز بها في القدرة على الإحساس، وحب الأشياء الموجودة، أو وجود الأشياء إن صح القول. ففي أفكاره تتحد القدرة على الإحساس بحب الحياة، وترتبط التأملات الفلسفية بالشاعرية. لقد أراد آلان أن يتجرد من فكره، من فلسفته فلم يفلح، وحاول أن يتخلص من موهبة الشعر والخيال فلم يفلح، فآثر أن يتجنب فكر الفلاسفة وألا يتأمل. وكتب «فصول العقل» وهي مجموعة أحاديث أراد أن يثبت فيها شاعريته للفيف من أصدقائه الشعراء والكتاب مثل ڤاليري وليون بول ڤارج، ولوسيان ڤابر، يقول آلان في حديثه: ـ «... ليست زهرة الزنبق بأنصع بياضاً من زبد أمواج البحر، ليست زهرة أذن الفأر بأكثر زرقة من انعكاسات السماء على الأمواج. وهذه الأمواج ذاتها تروح وتجيء آخذة أحياناً لون الرمال الذهبية، تاركة عليها أحياناً لوناً وردياً سرعان ما يخبو، وهذه الصخور التي كانت منذ برهة سوداء أصبحت تلمع كالماس... كل هذه الألوان تختلط وتتفرق لتختلط مرة أخرى وفقاً لحركة الشمس مع الماء والهواء... لكن هذه المياه ذات

الألوان المتعددة تفقد في قبضة اليد كل ألوانها بدون أن تتغير. كل شيء يخدع ولا خداع هناك. يجب أن يصحو العقل، ويتنبه فلا وقت هنا للاعتقاد»(٢٣).

إن هذا الوصف الممتزج بالشعر والألوان والأضواء هو وصف وجود العالم الخارجي، فهذا العالم الطبيعي مزدان بخيال الفنان أو الشاعر نراه يبرز لنا في المقدمة الرائعة لكتابه «الأفكار والعصور» عندما يختلط فيها أساطير عصر اليونان بهدير موج البحر ورمال الشاطىء، فتستيقظ أفكار الفلسفة الحائرة من مكامنها تسأل عن الوجود والعدم والتغير وغيرها من مفاهيم فلسفية.

فماذا يرى آلان في الفكر؟ هل هو الوجود الخارجي للعالم بكل ما فيه من محسوسات وبكل مميزاته؟

إن اللقاء الدائم بين الشعر والفكر عند آلان، هو اللقاء الدائم بين الأسلوب والموضوع، أسلوب الأديب، وموضوع الفيلسوف أسلوب الخيال والألوان والإبداع، وموضوع العالم المادي الخارجي. إن الاتحاد والانسجام القائم بين الأسلوب وموضوع الفكر، هو مؤشر على نجاح كل من الفيلسوف والكاتب معاً. ويتضح لنا من دراسة فلسفة آلان. أنه يتميز بثلاث سمات كان لها أعظم الأثر على فلسفته برمتها. وهذه السمات الثلاث هي طبيعته المتقدة، وكراهيته للغباء، وميله للاستقلال وقد أجمع علماء النفس على وجود الطبيعة المتقدة عندما بحثوا في موضوع السمات الشخصية، وكانت الطبيعة المتقدة أحد صفات آلان. فرغم حرصه الشديد على إخفاء حياته الخاصة وتحفظه الواضح بيد أننا نستشف ثمة اندفاعات عاطفية جامحة من بين أعماله ويكفي قراءة كتاب «مغامرات قلب» Les Aventures du Cœur شاهداً على أن الاندفاع وتأجج العاطفة قد نتجا عن الاحتكاك بالتجربة المباشرة. ففي عام ١٩٥٤ نشرت جمعية أصدقاء آلان رسالة له ترجع إلى عام ١٩٠٧ يستشف منها تحرك عاطفته بالحب، يقول فيها: «إنني ألعب لعبة الشيطان وقد وجدت في هذا راحة نفسي التي فقدتها منذ فترة»(٢٤).

ولكن ما هي علاقة العاطفة المتقدة بالطبيعة المتقدة؟

إن العلاقة وثيقة بين الطبيعة المتقدة في فلسفة آلان، والعاطفة الجياشة التي كان يندفع لها ويتحرق بأشواقها في حياته...

لقد تأثرت الفلسفة بالحياة، ودليل ذلك أنه كان حريصاً على البقاء متمتعاً بحريته وذكائه.

إن هذا المكان الذي احتلته العواطف المتقدة في فلسفة آلان هو ذاته المكان الذي شغلته هذه العواطف في حياته، لكن يبدو أنها كانت أكثر قسوة وصعوبة على نفسه في الواقع لحرصه الشديد على البقاء حراً وذكياً.

وفضلاً عن اتصافه باتقاد الطبيعة، فقد عرف بكراهيته للغباء فما هو المقصود بالغباء؟ ولماذا تجنبه آلان في حياته وفكره؟

كان الغباء في تصوره هو تصديق الإنسان لذاته، فكان يخشاه وقد خلصه خوفه منه، ومن السذاجة من عقدة الطموح الزائد الذي لا يتحقق أو يحقق هدفه إلا بشريطة تصديق المرء لذاته ورغم ذلك «فلم يكن آلان كارهاً للمجتمع، والناس فهو لا يؤمن بالغباء العام، كما لا يعتقد في الشر الجماعي»[٢٥] لقد كان أشد ما يخشاه هو غباؤه وسذاجته الذاتية[٢٦]، التي كان يأمل إلا تتشبث بشخصيته فتفقده لذة الحياة. وقد عاب على القادة والشخصيات التاريخية قصر نظرها، وولعها بالسلطة والشهرة، يقول عنهم: ـ «لقد أقسمت دائماً ألا أمر بلحظات الغباء التي كان يمر بها الاسكندر وقيصر ونابليون»[٢٧].

مما سبق يتضح لنا كراهية آلان للغباء والسذاجة، وولعه بالذكاء الذي كان التمسك به يمثل درجة عالية من القدرة والكمال. وفضلاً عن اتقاد الطبيعة، والميل للذكاء. كان الاستقلال والميل إلى الحرية من بين السمات الشخصية التي تميز بها، وقد توجت الإرادة الاستقلال والحرية. وكان آلان يتميز بقوة وصلابة إرادته، كما كان يزهو بقوته، وثبات عزيمته إلى جانب حركته السريعة التي تنم عن الحرية والانطلاق. يقول: ـ «لقد كانت الضغوط دافعاً قوياً لإيقاظ رد فعل قوي وناسف

عندي يغير الموقف، ويعطل التفكير، وكان كل ما أخشاه من نفسي هو ذلك العنف الذي يسبق الغضب»[٢٨].

ينوه آلان في هذه المذكرات إلى مقدار عزمه وصموده، وقوة شخصيته، وكل هذه الصفات تصب في الإرادة القوية التي كانت تنسحب على كل أجزاء فكره، إبتداء من إرادة حب الحياة، وإرادة السعادة، إرادة العمل والإبداع، وإرادة الحرية والاستقلال وانتهاء بإرادة ضبط النفس وكبت الملذات والمتع، واحترام العقل. ألا يمكن بعد ما أفردناه من تفسير لشخصية وفكر آلان أن نعتبره فيلسوفاً صاحب مذهب وفكرة. متفرداً ومتميزاً. لقد كانت الفلسفة بالنسبة له لا تعني إعطاء تعريف جديد أو مفهوم مغاير لما تعارف عليه بقدر ما كانت تعني التركيز على سمة رئيسية من سمات الفلسفة أغفلها الجميع ويغفلونها دائماً، وهي فلسفة الحياة كالآخرين فإذا كان كل فيلسوف يعرّف المادة بطريقته الخاصة، ويضع مذهباً يحمل إسمه، فلا ينبغي علينا أن نتجاهل وجود فئة أخرى تحظى بلقب فيلسوف، وهي فئة متميزة عن العلماء والفنانين ورجال الدين. ومجمل القول «أن الطريقة الحقيقية لتكوين مفهوم للفلسفة هو التفكير في الفلاسفة السابقين»[٢٩].

هل يعني ذلك أن تكون المعرفة بالفلسفة هي التأسي أو القدوة، ومعنى أن تكون فيلسوفاً يعني أنك تعرف أفكار الفلاسفة في زمن سابق ثم تنتهج منهجهم في الاحتكاك بالحياة. إن هذا يثير تساؤلاً هاماً عن معنى كلمة فيلسوف؟

إن الجميع يتفقون على أن المعرفة بالفيلسوف لا تتأتى عن طريق الرجوع إلى أعماله أو مؤلفاته، بل عن طريق ممارسة حياته التي يفترض فيها طريقة معينة للتفكير. فمثلاً يصبح فيلسوفاً من يصل بحكمته إلى مرحلة الهدوء النفسي، فيعيش سعيداً بسلوكه طريقة معقولة في الحياة. ولكن ما هي سمة الحياة المتزنة العاقلة؟

إنها ضرب من الحياة لا يعترض العواطف المتقدة التي تقوم في أساسها على تقدير سليم للحقائق ومن هنا كان تعريفها: . «تنطوي الفلسفة على أساس الفكر[٣٠]، وتقيم بوضوح الخير والشر الذي ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات»[٣١] والمقصود بتقييم الخير والشر هنا هو معرفة مزدوجة بالأشياء من

ناحية، وبالعواطف المتأججة من ناحية أخرى، يقصد بها أنها معرفة تجمع بين العقل والعاطفة وتخلق توازناً بينهما. وقبل أن نحدد شروط هذه المعرفة الفلسفية نبحث في غايتها فما هي الغاية من معرفة الفلسفة؟

إنها ليست الغاية التي يصبو إليها العالم، أو عالم التحليل النفسي في معمله. لكنها الغاية التي يرسمها الفيلسوف ذاته. والتي يسعى لها باستخدام معارفه وخبراته، وهكذا تصبح الفلسفة في نظر العامة Sens Commun هي «فن الحياة» Un Art de Vivre .

ولما كانت الفلسفة هي فن الحياة الذي ينبع من ممارسة الفيلسوف لمعارفه وخبراته، وينتج عن إحتكاكه بالحياة في خيرها وشرها؛ لهذا فقد ارتبطت عن كثب بالأخلاق. وأصبحت تهدف دائماً إلى مذهب ونظرية فيها[٣٢].

وبذلك تصبح الفلسفة في ضوء معناها كفن للحياة بعيدة عن تأملاتها المجردة Speculations abstraites التي تضعها في برج عاجي، وتقطع العلاقة بينها وبين مجابهة المشكلات المترتبة عليها. وهي في نفس الوقت تقترب من المباحث العملية مثل الأخلاق Morale والسياسة Politique فتتغلغل فيها تنميها وتحسم مشكلاتها، ولما كانت أغلب مشكلاتنا متعلقة إما بالأخلاق أو السياسة، كان للفلسفة دور هام وخطير.

وما جدوى الفلسفة البعيدة عن الواقع؟

وما فائدة المعرفة إذا انفصلت عن السلوك؟

وما قيمة المبادىء ما لم تتحول إلى سلوك عملي محسوس؟

كيف نتصرف ونسلك في ضوء المعرفة في حياتنا الخاصة والعامة إن الفلسفة هي طريق الوصول إلى التصرف والسلوك العملي وتدبير أمور الحياة الخاصة والعامة. لأن ذلك هو الهدف منها، بل جوهرها ذاته، أما الوصول إلى هذا الجوهر فيتم بطرق غير مباشرة، فنحن حينما نقرأ أفلاطون أو كانت مثلاً يمكننا أن نتساءل أين تأملاتهما من اهتماماتنا الحيوية الحالية؟ وآلان هنا يشرح لنا بصورة مستمرة كيف نمر من

الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى السياسة ثم إلى علم التربية. يقول في «قصة أفكاره»: ـ «في سبيل الوصول إلى دور الفلسفة في السياسة يقول كانت: ـ «... وفي ضوء النقد فإنه من المؤكد أن الاشتراكية كحزب مرتبطة بهذا الخطأ الأساسي ألا وهو الرغبة في الاتجاه من المفهوم إلى الوجود»[٣٣]، فإذا ما تعرض في حديثه لأسطورة الكهف عند أفلاطون فإنه يستخلص منها مضامين ونتائج أخلاقية Conclusion morales[٣٤]، وإذا ما هاجم بعض المذاهب الفلسفية مثل البرجسونية مثلاً، فإنما يهاجمها لأن في هجومه حماية للحياة والقيم من أن تخدش يقول في «تاريخ أفكاره»: ـ «إن البرجوسنيين يتقدمون وفي جعبتهم الكاثوليكية والاستبداد والحرب معاً...»[٣٥]، وفي مقدمة كتابه «الأفكار والعصور» يعرض آلان لمقدمة بديعة للأسطورة اليونانية لكي يخرج منها بالإشارة لبعض المفاهيم والأفكار الميتافيزيقية التي تمس جوهر الإنسان ووجوده مثل الحقيقة، والوجود، والتغير، والعدم وغيرها.

والحق أننا لا يمكن أن نجد نصاً واحداً لهذا الفيلسوف الإنسان إلا وينطوي على مضمون عملي سواء في الأخلاق، أو السياسة، أو التربية، ولذلك فإن فلسفته قد انغمست برمتها في قالب عملي عبر عنه في الأخلاق والسياسة والتربية. وربما تعدت هذه النزعة العملية الظاهرة في فكره إلى مجالات الأدب والفن والدين كذلك على ما سوف نرى فيما بعد.

٢ ـ الفلسفة أو فن الحياة:

مما سبق رأينا كيف تصور آلان الفلسفة العملية، وكيف أحلها محل الفلسفة النظرية التي تستند إلى التصورات والمفاهيم المجردة. وقد حاول تطبيقها في كل نص وكل كلمة كتبها، وفي مجالات متنوعة وماسة بحياة الإنسان كالأخلاق والسياسة والتربية والأدب والفن يقول آلان في «الأفكار»: ـ «لا يقف الرجال في مواقعهم إلا نادراً فالبعض منهم يلوذ بالأفكار الخالصة وبمحراب العقل، والبعض الآخر يعود مبكراً إلى العمل والحركة كما لو كان في حُلم الحقيقة فيه أشبه بالذكرى»[٣٦].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أنه يقسم المفكرين إلى ثلاث طوائف أحدهم وهي طائفة «الرجال» تثبت أحياناً على فكرها، وهي ما يعبر عنها مجازياً في النص

بقوله: ـ «لا يقف الرجال إلا نادراً في مواقعهم كرجال» أما الطائفتان التاليتان فأحدهما تتابع العقل الصرف، فتؤمن بالأفكار النظرية الخالصة، وتلوذ بها محتمية بمحراب العقل. أما الثانية فتسارع إلى العمل والحركة غير عابئة بالفكر التي تتصوره كحلم حقيقته أشبه بالذكرى. الطائفتان إذن متعارضتان. أما مصدر تعارضهما فهو الفكر الخالص، والعمل الدائب الصرف، وآلان يعيب على الفريقين جنوحهما وتطرفهما. فالأول تغافل العمل وعزل نفسه في إطار الأفكار الخالصة فجهل ممارسة الحياة، وقصر عن خبرة التجربة، وانغلق داخل عالم الأفكار والتصورات المجردة، وفي تجاهل العمل والحياة والحركة نجد قصوراً كبيراً. أما الفريق الثاني فقد استبعد التأمل نهائياً، وأسرع للعمل والحركة والاحتكاك بالحياة، واعتبر الفكر كحلم حقيقته ذكرى. وفي استبعاد التأمل والفكر ركود وآلية في العمل إن لم يكن عجز وموات.

ويبدو أن آلان كان يقصد بكلمة الذكرى إشارته إلى نظرية التذكر الأفلاطونية التي تعني رد المعرفة إلى فطرة الإنسان، وارجاع سبب المعرفة المباشر إلى تذكر ما سبق أن عرفته النفس من قبل في عالم المثل. مما يؤيد موقف الفلسفة العقلية المثالية من المعرفة الفطرية.

خلاصة الأمر أن الفريقين مخطئين، وأن أولهما أي فريق الرجال هو صاحب الفلسفة ومؤسس الحكمة. هو الذي يمسك بطرفي العلم والعمل. الحكمة والممارسة ويحول النظر المجرد إلى عمل حي تدب فيه الحركة. فلا قيمة للنظر بدون عمل، ولا قيمة لفلسفة تقصر نفسها على مجرد الألفاظ والعبارات الجوفاء بدعوى المثالية أو الروحية أو غيرها. إن العمل في الحياة، والتأسي والقدوة، وسلوك الفعل المتزن المعقول، والاحتكاك بأعماق نفس الإنسان، ومعايشة أحلامه، وآماله ومخاوفه، وتطلعاته وابداعاته هي الفلسفة أو «فن الحياة» كما يراها آلان.

٣ ـ أهمية العلم للفلسفة: ـ

تبين لنا مما سبق أن الهدف من الفلسفة هو ادراك فن الحياة، لكن هذا الفن يجب أن يرتكز على تفكير عميق يكاد في ظاهره أن يعزلنا عن الحياة. والحقيقة غير ذلك فالحياة والعالم من حولنا يكونان شغلنا الشاغل. من ذلك نفهم أن العلم موجود

بداخل كل فلسفة عملاً بالمبدأ القائل: ـ «تبرز قيمة المعرفة للفيلسوف على قدر اقترانها بالحكمة»[٣٧]. وهذا يشير إلى أهمية الوقوف على أسباب الأشياء، ومعرفة طبيعتها حتى يتسنى للإنسان أن يحيا حياة أفضل، فإن ما جاء به لوكريس Lucrece من أفكار عن تخليص البشر من مخاوفهم التي لا جدوى منها هي إشارة إلى علم صحيح، وأفكار صحيحة تفترض أن الخوف والهلع من المعتقدات غير مجدي، وغير معقول، وأنه ينفث سمومه في حياتنا، ولا يمكن لغير العلم القضاء على مثل هذه الأفكار السامة والغير معقولة. يقول آلان في «حراس العقل الليليين» «... يجب علينا أن نحذو حذو أبيقور ولوكريس فنبحث في علم الطبيعة عن علاج ناجع لمثل هذه المعتقدات السفيهة التي لا تقوى إلا لجهلنا بأسبابها الحقيقية»[٣٨].

هكذا يصبح العلم شيئاً نفيساً بالنسبة للفلسفة ـ على حد قول آلان[٣٩] فما هي أهميته إذن بالنسبة لها؟

يقول آلان أن فوائد العلم وفضله على الفلسفة كبير فهو الذي يحصننا ضد السفه، ويحمينا من مخاطر التسرع واللامبالاة، كما يحثنا على البحث عن البراهين والأدلة قبل إصدار الأحكام، ويقينا من التطرف والتعصب والاعتقاد في الخزعبلات. ويتساءل آلان بعد أن يشير إلى أهمية العلم في توجيه مسار الفلسفة هل يجب على الفيلسوف أن يكون عالماً؟ ويجيب بأنه ليس من الضروري أن يكون الفيلسوف عالماً كبيراً، فإن أكثر العلوم بساطة هي التي تشكل العقل والتفكير العلمي لأنها ليست غامضة وتتسم بالوضوح. إن أعمال المعاصرين المعقدة الغامضة تثير في نفوس القراء الدهشة أكثر من التعليم والفائدة. فليس من الضروري الإلمام بكل شيء وحشد الحقائق والمعلومات، فإن وجود المعرفة وقيمتها أهم بكثير من الكم. (وهنا يشير آلان إلى الإهتمام بالكيف لا بالكم) وأفضل أنواع المعرفة هي التي نصل إليها عن طريق الأسباب (العلل). فالفلسفة لذلك تنطوي على علم «لكن ليس بالضرورة أن يعرف الفيلسوف الكثير فالإحساس ببعض الصعوبات وحصر الأشياء المجهولة قد تكون وسيلة للحكمة. والمهم في الأمر هو أن يعرف الفيلسوف بدقة ما يصل إليه من معارف، وأن يحصل على ثمار بحثه بمجهوده الذاتي»[٤٠].

أما الغاية التي نصبو إليها من الحكمة التي هي مزيج من الفلسفة والعلم فهي الوصول إلى عقل مستريح وحر، وهذا يتطلب منا أن نتعلم التمييز بين ما نعرف، وما نتخيل، وما نعتقد، وما نرى فليست المعارف هي مناط بحث الفيلسوف، فهو لا يقاس بمقدار إلمامه بها، أو حصوله على كم ضخم من معلوماتها، لكن يقاس بقدرته على الحكم والتمييز بين هذه المعارف التي تخلق فيه صفة الحكم والتمييز. «تكمن كل قوة الفيلسوف في القدرة على اتخاذ حكم وقرار حاسم وقاطع في مواجهة الموت، والمرض، والحلم والاحباط»[٤١].

وعلى هذا النحو يحتل مفهوم الحكم والتمييز مركز الصدارة من فلسفة آلان، ولهذا فقد عرف الفيلسوف بقدرته على الحكم في الأمور والتمييز بينها.

ولما لا يكون الفيلسوف هو صاحب الحكم، ألم يكن الفلاسفة هم أصحاب الأحكام على كل شيء، ألم يكن الفلاسفة هم صناع الأمثال والحكمة، ألم يكونوا صناع القرارات في جميع ما يخص من مشكلات. إنهم: - «هؤلاء الرجال غريبوا الأطوار الذين كانوا يصدرون الأحكام في شأن الملوك والسعادة والفضيلة والجريمة وحتى الآلهة ذاتها، وموجز القول يحكمون على كل شيء»[٤٢].

فماذا تعني أحكام الفلاسفة؟

ماذا يعني أن الفلاسفة يحكمون؟ يعني أنه لا مجال لمعرفة نسقية ترتكز على الحجج والبراهين، وهذا ما عبر عنه في مقال نشره في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وقال فيه بضرورة الحذر من النسق Systemes[٤٣].

الفلسفات اللانسقية (تعليق وتقييم):

أشرنا فيما سبق إلى فلسفة آلان اللانسقية. فما هو هذا الضرب من الفلسفات اللانسقية؟

إنها الفلسفة التي تستبعد الأنساق حتى ولو كانت علمية جاهزة، لكنها مع ذلك تحاول أن تحتك بالجهد العقلي الإنساني عن طريق الحدس بالحياة سواءً في المجتمع أو الطبيعة وفيها يحاول الفيلسوف أن يحدس هذه الأمور التي يعانيها حدساً

كلياً، وهذا المنهج لا يعبر عن مذهب مغلق بقَدر ما يعطينا نوعاً من الفهم والإدراك للحياة التي نحياها، وللحرية وأبعادها، وكذلك لعوامل الضغط والمعاناة التي يعانيها الإنسان في المجتمع فضلاً عن البحث عن القيم العملية كالأخلاق والعدالة، والحرية والسياسة وغيرها...

ويرى آلان أنه لكي يصبح الفيلسوف حكيماً لا ينبغي عليه أن يقيد فكره بنسق معين من الفكر فيصبح نوعاً من الايديولوجيا الجامدة التي تتحكم بتعسف في سلوكه مع الآخرين، بل يكون تعامله مع الواقع والحياة، نتيجة لتطور الأحداث والظروف، ومن هنا لا تصلح الفلسفات النسقية للتقابل مع الواقع المتحرك المتغير في اتجاه الزمان.

ولقد ظهرت هذه الفلسفات اللانسقية في خلال القرن التاسع عشر كرد فعل للتزمت التجريبي سواء في العلم أو الفلسفة مثل الفلسفة عند ماركس، وفي الاتجاه الروحي عند إميل بوترو وبيرجسون، ويلاحظ أن الوجودية قد انبثقت نتيجة لهذا التيار اللانسقي خاصة عند كيركجارد مروراً بهيدجر وسارتر وغيرهما من مفكري الوجودية، فالوجودية موقف لا نسقي يهتم بحرية الأنا فقط، ويجب ملاحظة أن آلان يختلف في اتجاهه نحو الحرية عن عامة الوجوديين إذا استثنينا سارتر في مرحلته الأخيرة[٤٤]، لأنهم يعتقدون أن الآخرين جحيم لا يطاق L'autrui Sont Lenfer ، وأن الأنا Moi الموجودة هي صنو الحرية، فهي ليست الوجود العام الكلي، لكنها الوجود الخاص بالأنا، فالتفرد في الحرية هو الذي نعني به الحرية، لأن تجمع الأفراد يمكن أن يشكل ضغطاً على حرية الأنا، ومعنى ذلك أن المجتمع جحيم وعبث لا يطاق بالنسبة للقرار أو الحكم الاختياري للأنا، ولهذا تنبذ الوجودية فكرة المجتمع، وتراه سوط عذاب بالنسبة للفرد، وهي لذلك فردية لا نسقية، لا اجتماعية ولا أخلاقية. وعلى الرغم من عدم ذيوع صيت آلان في فرنسا إلا أن مساره الفكري كان يمثل نوعاً من التعديل للوجودية التقى معه فيها سارتر في النهاية.

ويعبر آلان عن موقف نقدي تجاه المذهب البيرجسوني باعتباره فكراً نسقياً متمثلاً في مذهب بيرجسون الذي عارضه تماماً لقيامه على العلم أولاً، وعلى العقل

في حين أنه يتفق معه في أن العلم كثيراً ما يخطىء فيما يختص بالإنسان، فهو يوجه نظره إلى الظاهرات الكيفية ويعتبرها كمية تخضع للمقاييس(٤٥). فما هي إذن صلة العلم بالفلسفة في تصور آلان. لقد كان على غير ما يرى بيرجسون يرى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى علم متعمق، فالعلم البسيط ممكن أن يدركه العقل بدون حاجة إلى معاناة، وهو يقصد بهذا أن التعامل مع الحياة أو إجادة فن الحياة لا يتطلب علماً عميقاً بقدر ما يتطلب حكمة عقلية كلية قائمة على بعض المبادىء العلمية البسيطة التي يدركها العقل، فالحكيم ليس في حاجة إلى أن يتعمق وأن يقيم الأدلة والبراهين على صحة الظواهر التي يكتشفها، والتي تعتبر الطبيعة كتاباً مفتوحاً له للكشف عنها، وهو هنا يستخدم العقل وأدوات الحس عن طريق التجربة والملاحظة لفهم مكنونات الطبيعة في حين أن الفيلسوف يكتفي ـ كما ذكرنا ـ بما لديه من بسائط العلوم لاستيعاب الواقع الماثل أمامه في نظرة كلية شاملة بدون التفاصيل التي يهتم بها العالم، وهذه النظرة الكلية الشاملة تكون عدته في حذق فن الحياة، وإجادة تسييرها كما ذكرنا.

وعلى الرغم من نقد آلان لمذهب بيرجسون إلا أننا نجده يتجنى عليه في ناحية اتجاهه النسقي الحدسي خاصة وقد كان لبيرجسون موقفين بالنسبة للمجتمع والحياة أحدهما يشير فيه إلى نظم مغلقة، أو حياة جامدة، فهناك جسم موضوع للتشريح جمدت فيه الحياة، وهناك دين تحكمه الشريعة، وأخلاق يحكمها القانون كأخلاق الواجب عند كانت، والآخر يشير فيه إلى وجود إنساني يحكمه الحدس فبينما يتمخض وجود إنساني بحكمة الحدس، ومجتمع ديني وأخلاقي يكون الحدس فيه والإدراك المباشر أساساً لإدراكه كما هو الحال في الدين المفتوح أي التصوف، والأخلاق المفتوحة بلا إلزام قانوني فهما يتقابلان مع الحدس، ويعطينا النسق المفتوح صورة لإدراك الجسم الإنساني وهو يعمل أثناء سريان الدماء فيه في الحياة فهنا لا نستطيع أن ندركه وهو حي إلا بما نسميه بحدس الديمومة وننظر إليه باعتباره لحظة من لحظات السيال الحيوي أو الدفع الانبثاقي الحيوي أو الديمومة Duree ، فما يسميه

بيرجسون بحدس الديمومة هو حدس زماني للوجود أو للواقع وهو حي في امتلاكه الحيوي الكامل، فكأن بيرجسون يتفق مع آلان في هذا الاتجاه الحدسي لإدراك الواقع المعاش، وإذا كان بيرجسون يرى أن العقل برجماسي ونفعي، وقد اتفق مع وليم جيمس في هذا لأنه أداة المنفعة، ونحن نجني المنفعة عن طريق التقدم العلمي ومعرفتنا بالطبيعة، فإن الحدس هو أساس الإدراك الصحيح لأنه لا يقصد به المنفعة العملية. وهنا تكمن نقطة الخلاف بين الفيلسوفين رغم اتفاقهما في الظاهر فبينما يستخدم آلان الحدس والتعاطف مع الواقع لكي يبني فكرته عن فن الحياة بمعنى لكي يحكم صلته بالحياة العملية عليه أن يحصل المنفعة التامة من وراء ذلك، يرى بيرجسون أن الحدس ليس وسيلتنا للمنفعة بل للإدراك الخالص للحقائق الحية، أي للديمومة المطلقة، في حين يظل العقل هو أداتنا للمنفعة، وهذا هو التضارب الذي نجده بين كل من آلان وبيرجسون في هذا الصدد.

ومهما يكن من أمر فإن الوجودية وليست الروحية عند بيرجسون هي التي ألقت بظلالها على انتشار مذهب آلان الذي يعارض المذاهب النسقية، ويتجه بكل قوته نحو القضاء على آثار الهيجلية المادية أي الماركسية التي رغم وضعها للمذاهب الروحية في موضع حرج إلا أنها في الوقت ذاته قد أدت بالإنسان إلى أزمة انتفاء الحرية، واستعلاء الأنا الكلية عند الماركسيين، وكذلك عند شهوبنهور ونيتشة وكان من نتيجتها زيوع فكرة الحكم المطلق التي قضت على الأفكار الديمقراطية التي بشر بها في العصر الحديث روسو والبرلمانيون الإنجليز، فكان المد الجرماني في ألمانيا والاتجاه الفاشستي عند موسيليني وفرانكو الذي مجدته المثالية وعلى رأسها كروتشه وألفرد زونبرج في ألمانيا، وكان لهذا التمجيد أثراً في خنق الحرية الفردية، حتى كاد أن يقضي نهائياً على الديمقراطية التي بزغت في أثينا في العصر القديم. وظلت تتأرجح بين اليمين واليسار وكادت تختفي تحت وطأة العسكرية الألمانية واليابانية في أواسط هذا القرن. فكان على الوجودية دور كبير في انتشال الإنسان من هذا القاع الذي تردى إليه ومن المحنة التي انتهى إليها، وهي إفلاسه الديمقراطي وضياع الحرية تماماً.

أقلق هذا المصير الإنساني الوجوديون وبعض العناصر الروحية فظهر الفكر

الروحي لكي يعيد إلى الإنسان سيطرته على مصيره، ويخلي بينه وبين براثن الفكر المادي الماركسي، وظهرت الوجودية كذلك لكي تسير في اتجاه مباشر نحو تحرير الفرد بعيداً عن النسقية والديالكتيكية، وكل أنواع الصيغ الفلسفية التي عانى منها الإنسان فظهرت علامة واحدة وهي أن الفلسفة يجب أن تتقابل مع المجتمع، مع الواقع لكي تثريه، ولكي تحافظ على قيمه وأهمها قيم الحرية والعدالة، فضلاً عن العمل على تحقيق مصلحته ومنفعته العملية، فظهرت الفلسفات النفعية والرجماسية لتحقيق هذه الغاية دون أن تجعل لها أساساً للانطلاق كالحرية مثلاً عند الوجوديين وعند آلان، وكفكرة الديمومة المطلقة كما هو الحال عند بيرجسون، لهذا كله كان حظ آلان في الانتشار قليلاً رغم أنه كان يعبر بعمق عن الاتجاهات والتيارات التي ينادي بها العصر دفاعاً عن وجود الإنسان الفرد والمجتمع وتحقيقاً لسعادة الإنسان باستخدام الذكاء الاجتماعي، وتحقيق حريته واستقلاله. ومعالجته مشكلاته، ورفع المعاناة عن كاهله، ولا يتأتى ذلك إلا بفهم الواقع فهماً جيداً، واستخدام فن الحياة لإسعاد البشرية.

٤ ـ ميتافيزيقا آلان بين النَسق والحكم: ـ

مما سبق أشرنا إلى تحذير آلان من الانسياق للنسق فالذي يبنى أو يكون نسقاً يجتهد في ربط الأفكار بعضها بالبعض الآخر لإثباته، وهو في ذلك يعتبر الأفكار Idees أشياء Objets ؛ لكن الأفكار ما هي إلا أدوات لفهم العالم فعمل العالم لا يقتصر على تكوين مجموعات متناسقة من الأفكار بقدر ما هو عمل لمعرفة الواقع بواسطة الأفكار ذاتها، ومن ثم فالنسق ما هي إلا وسائل أو طرق اقتراب (Les Systemes ne Sont Jamaisqe des moyens ou des Approches)[٤٦].

والغاية من كل نسق هو فهم شيء في العالم، لكن ينبغي علينا أن نحتاط من هذه النشوة الطبيعية التي تدفعنا إلى الرغبة في تفسير عدة أشياء بنفس الفروض[٤٧]، فلو أننا افترضنا وجود نسق يفسر كل شيء فلن يكون هناك فكر ألبتة[٤٨]، وإذا كان العقل النسقي Lesprit de Systeme يقيس الأشياء ويسعى إلى البرهنة عليها،

محاولات إثبات ضرورة قبول فرض ما لكونه النتيجة المنطقية لآخر ثم التثبت منه، فما هو إذن موقف الطبيعة أو الكون من كل هذه البراهين؟.

إن الكون يسخر منها، لأنه يغيرها ويلهو بها(٤٩). فالعلم لا يتقيد بالأفكار وثيقة الارتباط ببعضها البعض. ومن هنا كان الفكر الحقيقي لا يسعى إلى تعقل الأشياء، ومحاولة البرهنة عليها، وإنما يسعى إلى الحكم يقول آلان: ـ «إن التفكير بمعنى الوزن هي مهنة، ووظيفة ومهمة الوزان لا الميزان» «Penser (peser) est Fonction de peseur, non Fonction de balance»(٥٠).

والأمر لا يتطلب معرفة الحجة القوية والانسياق وراءها، أو أن نصبح أرقاء وعبيد للبراهين والأدلة. يقول: ـ «إن العقل لا يصبح أكثر قوة حين يختفي وراء الأدلة بل يصبح قوياً لكونه في داخل هذه الأدلة، أو دافعاً لها على الدوام»(٥١).

إن البحث الدؤوب عن الأدلة يؤدي بنا إلى الشك؛ لأن الدليل يحتاج بدوره إلى برهان يثبته؛ وبالتالي فلا يمكن إقامة هذا البرهان أو إثبات شيء.

وكان لانيو قد سبق آلان في القول بالشك، وأن الشك بصورة ما هو الحق(٥٢) لأن العقل يكون حراً فالفكرة المثبوتة أو المبرهن عليها تصبح شيئاً، وتجعل من العقل ذاته شيئاً كذلك، وهذا أمر لا يخشى جانبه فإنه لا توجد حجة لا تقبل الدحض أو الرفض، وفي مقابل ذلك فالعقل ينطلق ويقرر بدون تواني، بدون انتظار للدلائل والبراهين وهو ما يسمى بالحكم. «فالحكم هو اتخاذ القرار بصورة سريعة لا ينتظر أن تشد أزره أدلة أو براهين إنه حسم لأمر بقرار شجاع»(٥٣).

والحكم هو الانحياز لجانب أو طرف Prendre Parti ولهذا مخاطرة Risques فهو يمكن أن يخطىء. ولعل ديكارت قد أصاب في قوله بأن الخطأ Erreur هو ضريبة الحرية Liberte (حريتنا)، وبمعنى آخر فالحكم هو عمل الإرادة ومن ثم يمكننا القول: ـ «إن الحكم هو ما يعلو ويفوق العلل Raisons والأدلة Preuves ، إنه الفضيلة Vertue(٥٤).

٥ ـ المنهج عند آلان: ـ

مما سبق يتبين لنا أن آلان لم يحاول كما فعل غيره من الفلاسفة أن يثبت أفكاره بالبراهين «لكنه كان يعرضها باعتبارها «نظارات Lunettes » تسمح برؤية أفضل للواقع Reatite »(٥٥) يقول آلان: ـ «وللقارىء في هذه الحالة أن يقرر ما إذا كانت الرؤية أفضل بالنظارة أم أسوأ، وعندئذ سيتضح لي أمر هام هو أنه لا توجد حجة، أو علة، أو برهان يقنعنا بالفكرة الغامضة التي لا أستطيع أن أفهم شيئاً من خلالها، ومن ثم أستطيع القول بأن الأفكار التي تفسر لي العالم والإنسان لا تحتاج إلى براهين فيا لها من مفارقة Paradoxe هنا... «البرهان قرين الجهل».
«LA Preuve est La Compagne de L'ignorance»(٥٦).

إننا نبحث عن البرهان لصعوبة الرؤية، أي لصعوبة فهمنا للأشياء، ومهمة الفيلسوف إذن هي أن يجعل الآخرين يرون بوضوح ويسر، مهمته أن يكتشف وأن يُظهر.

فعلينا أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو يقول آلان: ـ «إن الأمر يقتضي أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو»(٥٧).

لقد استبعد آلان الاستنباطات المتلاحمة، كما استبعد الكلمات الدالة على الاستنتاجات مثل «إذن» و«لهذا السبب» و«أولاً» و«ثانياً» فقد اعتبرها مضللة وأدلة على الأنهيار فما الذي لا يمكن إثباته؟؟!(٥٨).

وإذا كان على الإنسان أن يكتشف نفسه والعالم، فعليه أن يدركهما كما هما، وأن تكون رؤيته واضحة، وسوف تكون كذلك بدون شك؛ لأن الرؤى والأفكار الغامضة لا دليل على صحتها. وهنا تصبح الرؤية الأفضل من خلال ما هو موجود في العالم من أفكار لا تحتاج إلى براهين.

ولكن هل هناك ما يجعل الرؤية غامضة أو مبهمة؟ وما هي الأسباب التي تحول دون ذلك؟

يرى آلان أن ما يعتم الرؤية ويحول دونها بل ويجعل الإفكار خاطئة هي الانفعالات والعواطف المتقدة. ومرجع ذلك هو اتحاد النفس والجسد، فعقل الإنسان مرتبط بالجسد وهذا ما يجعله منقسماً بين الذكاء Intelligence ، والإرادة

Volonte، لكن الانفعالات تجعله يحيد عما هو حق Vrai ، يقول آلان في هذه المناسبة: ـ «... لم أر يوماً عقلاً مخطئاً، ولكني رأيت عواطف متأججة تخرج أكثر الناس عقلاً عن حدود المعقول»(٥٩).

«Je n'ai Point va d'esprit Faux, mais j'ai vu des passions vives qui Font deraisonner meme l'esprit le mieux assis».

ويجد موقف آلان في الصلة بين العقل والعاطفة وجه شبه مع نفس الموقف الديكارتي منه، فمناط الأخلاق عند الأخير كانت هي ضبط النفس وتبرئتها من العاطفة والانفعال، ومقياس صحة الحكم واستقامة الذهن مردها التغلب على الانفعالات والعواطف.

وقد عبر ديكارت عن مبادئه الأخلاقية هذه في مؤلفاته، «رسالة في الانفعالات» و«مقال في المنهج».

وآلان يعتقد على نحو ما ذهب ديكارت أن الإنسان يخطىء بسبب انفعالاته فيفقد بذلك هدوء النفس La Paix de L'ame ، لكن التفكير في الانفعالات والعواطف أو في أسبابها ونتائجها هي جزء لا يتجزأ من التفكير، والتأمل الفلسفي الذي يقود إلى الحكمة؛ ولهذا فلا غرو أن يكون عنوان آلان لأول عمل فلسفي له هو «واحد وثمانون فصلاً عن العقل والعاطفة» ثم يضيف بعد التعريف بكلمة الفلسفة تفصيلات أخرى بقوله: ـ «إذا ما فصلنا وشرحنا هذه الكلمة نجد حقلاً واسعاً تملؤه الأشواك، وهذه الأشواك هي معرفة الانفعالات وأسبابها»(٦٠).

٦ ـ أهمية علم النفس للفلسفة: ـ

من خلال دراسة آلان للصلة بين علم النفس والجسد، أو بين العقل وما ينتج عن الجسد من انفعالات، نراه يعطي إهتماماً كبيراً لدراسة علم النفس ذلك العلم الذي يبحث في «معرفة الانفعالات وأسبابها». ومن ثم يعد علم النفس جزءاً هاماً من أجزاء الفلسفة، وخاصة علم النفس الفسيولوجي Psycho - Physiologie ما دامت أهواؤنا تابعة لحركات وسكنات أجسادنا، ومن جهة أخرى سيكون لعلم النفس صلة وثيقة بالأخلاق التي تؤسسه وتصبح غايته في ذات الوقت؛ ومن هنا يمكننا تفسير

سبب تسمية آلان بالكاتب الأخلاقي Moraliste بالمعنى المصطلح عليه لهذه الكلمة في القرن السابع عشر أي العالم النفسي الذي يستخلص قواعد وأسس الأخلاق من ملاحظته للسلوك والطبيعة الإنسانية، ورغم ذلك فلا يمكن أن ندرج آلان ضمن علماء النفس لمجرد أنه أولى موضوع الانفعالات والعاطفة اهتماماً في فلسفته ذلك لكونه فيلسوفاً في المحل الأول، فمهما عظمت مكانة التأملات النفسية Reflexions Psychologiques في أعماله. إلا إنه يجب أن ينظر إليها في إطار الأعمال الكاملة له. ولما لا ينظر إلى علم النفس من خلال الفلسفة، ألم يشر آلان في مقدمة كتابه «عناصر الفلسفة» إلى أن علم النفس جزء من الفلسفة؛ لأنه يدرس الانفعالات والعواطف التي كان يسميها (بالأشواك)، وإذا كانت الأخلاق على صلة وثيقة بمبحث علم النفس، فهي في حد ذاتها غاية الفلسفة، ومناط السلوك الفاضل الذي يسعى إليه الفيلسوف من تأمله العقلي؛ ولهذا لا يمكن لباحث أن يفصل بين الفلسفة وفروعها مثل علم النفس والأخلاق، وهنا فقول «رجل أخلاقي» أياً ما كان معناها إنما هو معنى ينطبق على الفيلسوف في جانباً منه مما يدل على الترابط بين أجزاء فلسفة آلان أو فن الحياة عنده والتي كانت تنصب في سؤال هام يطرح نفسه دائماً، وهو كيف يمكن اكتساب القدرة على الحكم السليم، أي كيف يمكن أن يصبح المرء فيلسوفاً.

٧ ـ مكانة العقل والتأمل من فلسفة آلان: ـ

اتبع آلان المنهج التأملي Reflexive (الاستبطاني) على نحو ما مارسه لانيو الذي كان يقول: ـ «إن الإنسان الذي يفكر مرة واحدة يغير حياته كلية؛ لأنه من المستحيل ألا يتغلغل هذا التفكير إلى أعماق حياته»[٦١] وعلى نحو ما ذهب لانيو يقول آلان: ـ «إن التفكير هو الحركة النقدية التي خلافاً لكل المعارف تعود إلى مُصدرها لتجعله حكيماً أكثر من ذي قبل»[٦٢].

«On apple reflexion ce movement Critique qui, de toutes les Connaissances revient touours a celui qui les formes, en vue de le rendre plus sage».

وهكذا يصبح التفكير هو العودة إلى الذات، هو الصعود مما يفعله الإنسان إلى

ماهيته، هو المعرفة الأكبر بطبيعة الذات والوعي بقدرتها.

إن معرفة الفرد بعقله ومتطلباته تغير من مجرى حياته برمتها، فلا يعيش كما كان من قبل تحصيل المعرفة. إن الإنسان هو العقل، أو بمعنى آخر فالعقل سمة الإنسان أو هو عمله وصنيعه، هو ـ بعبارة أخرى ـ وظيفته إنه الوظيفة الخاصة بالإنسان»[٦٣].

ودور الفلسفة هو تذكير الإنسان بكرامته بإظهار كيفية كونه عقلاً، وفي ضوء احترام العقل وتبجيله لم يكن لانيو في حاجة إلى الحديث عن الأخلاق، فعندما يرتفع التفكير بالإنسان إلى معرفته بذاته تظهر أمامه الواجبات المنوطة به، يقول آلان للانيو: ـ «أليست الأخلاق يا معلمي أن ننقذ هذه القدرة على التفكير، وألا نخضعها لشيء أو نهينها بتحذيرها»؟[٦٤].

إن ذلك العقل الحاكم الأعظم الذي اكتشفه لانيو في تحليله للمعرفة يظهر في أقل الملاحظات شأناً بصورته الكاملة، كأن يلاحظ المرء مثلاً علبة طباشير، أو محبرة أو غير ذلك. ولم يغفل آلان هذه التحليلات وفاءاً منه لأستاذه غير أنه قد جعل منهجه الاستبطاني التأملي يمتد إلى عدة مجالات أخرى في محاولة منه لإيجاد العقل من خلال مجالات الفن، والدين، واللغة، وآثار كبار الفلاسفة والحكماء، فكل ما يصدر عن الإنسان لا بد وأن يحمل منه أثراً.

لقد كان تفكير آلان في الدين لا يهدف التأييد أو المعارضة، كان هدفه هو التوصل إلى سبب اعتناق الفرد لهذه العقيدة أو تلك، وقد اكتشف من خلال كل الأديان شيئاً مؤكداً واحداً عن العقل هو: ـ «أن الدين هو الاعتقاد عن إرادة، وبدون أدلة، وأحياناً يكون اعتقاداً غير متفق مع الأدلة الموجودة بوجود العقل في كل المظاهر، وهو لا يبدو وراء المظاهر، وإنما بداخلها لمن يعرف كيف يقرأ التاريخ»[٦٥].

٨ - فلسفة العقل

تعد فلسفة آلان برمتها فلسفة عقل، وهي تهدف إلى إيقاظ الإنسان وتنبيهه إلى فكرة كونه عقلاً. ولو أننا ألقينا نظرة على مؤلفاته بصفة عامة لوجدناها مع تنوعها خاضعة للعقل ففي «حديث عن الدين» و«مقدمات في علم الأساطير» و«الآلهة» وهي

مؤلفات خاصة بالدين نجدها غير منفصلة عن فلسفته العقلية. وكذلك مؤلفاته في الفنون. «كمقدمات في علم الجمال» و«نسق الفنون الجميلة» نجدها تتأثر بالتيار العقلي حيث يضع الإنسان في أعماله الأشكال الخاصة به(٦٦)، وهكذا انسحب إيمان آلان بالعقل والإرادة على سائر أجزاء فلسفته.

إن فكرة الإنسان بصفته عقلاً لا يمكن أن تتجاهل الموسيقى، أو الرسم، أو تعدد الآلهة، أو المسيحية، فالتفكير هنا يكتشف العقل أثناء عمله، كما يكتشفه وهو في العالم، وهو في الجسد، وفي كل حالاته.

٩ ـ اللغة وفلسفة العقل: ـ

وكان لاهتمام آلان بالعقل الأثر البالغ في اهتمامه باللغة Langue وساعدته مهنته كأديب على التفكير فيها، واعتبر هذا الاهتمام سمة مميزة لمنهجه.

ففي مقدمة كتابه «عناصر الفلسفة» كتب آلان وهو يفكر في طلابه يقول: . «إن التحليل المباشر للكلمات المستعملة يسمح دائماً بمعالجة أي موضوع»(٦٧). وقد اهتم آلان أثناء تدريسه بإعطاء أهمية وأولوية كبرى لمفردات اللغة فقد كان يعتقد أن «الأفكار توجد في الكلمات»(٦٨).

فاللغة عنده أداة Instrument - Outil ولا توجد فكرة يمكن نقلها أو التعبير عنها بالكلمات. يقول آلان في أحاديث: ـ «إن المعرفة هي تركيب وتوفيق المشاعر التي نحسها مع اللغة المتعارف عليها، وما لم يمكن التعبير عنه لا يكون شيئاً بعد، والإنسان حتى مع تفكيره وحده، يفكر مع الجميع وللجميع(٦٩).

«Connaitre, c'est ajuster les impressions qui nous sont propres a la langue Commune; Ce qui n'est pas Communicable n'est encore rien; meme un homme qui pense tout seul pense avec tous et pour tous».

ويذهب آلان إلى أننا ندرك أن الانتقاء الطبيعي Sellection naturelle غالباً ما يقود Conduit الأدوات Outils إلى الاستعمال الأمثل، فالأخطاء تحذف نفسها بنفسها وما يثبت صلاحيته يبقى. ويبدو أن اللغة ليست بمنأى عن هذا القانون، وهذا يعني أن الفكر الإنساني برمته قد عبر عنه بالكلمات، وكل ما يتطلبه الأمر هو

اكتشاف ذلك بالتفكير. يقول آلان: ـ «... إن من يفهم كل كلمات لغته يفهم بقدر كاف»[٧٠].

«Qui Comprendrait tous les mots de sa Langue, et selon le commun ussage Saurait assez».

حقيقة أن الإنسان أحياناً ما يتحدث بدون إدراك لما يقول لكن أثناء التفكير يمكن من جهة أخرى أن يقيس كلماته ويزن[٧١] مداها وبذلك «تتحدد قوة المفكر في معرفة ما يجب قوله» ولما كانت الصلة وثيقة إذن بين التفكير والكلمات فقد كانت أسهل الكلمات لا تستوعب بدون تفكير.

يقول آلان: ـ «من أكثر الأمور صعوبة أن يقول الإنسان وهو يفكر ما يقوله جميع الناس بدون تفكير»[٧٢].

ويرى آلان أنه يجب أن يطلق على من يدرس كبار الكتاب والمؤلفين «حارس الإنسانيات أو العلوم الإنسانية» ولا توجد إنسانيات معاصرة[٧٣] فالإنسانية كما يرى كونت تخلق إنساناً واحداً لا نستطيع حياله التفرقة بين الماضي والحاضر. والإنسان لا يظهر إلا في تاريخ الأفكار، فتاريخ الفلسفة هو في النهاية الفلسفة كلها.

وما نجده لدى الفلاسفة والروائيين والشعراء هو ذاته ما نجده في الفنون والأديان، هو العقل على اختلاف صوره وتعدد أسمائه «قل العقل الإنساني إن شئت، أو العقل المطلق أو العقل الإلهي فكلها شيء واحد»[٧٤].

وهكذا نرى أنه مهما تعددت الطرق التي يسلكها التفكير الفلسفي فإنه يصل إلى لفظ واحد فالفيلسوف هو ذلك الذي يدرك أنه عقل أي إنسان.

على هذا النحو العقلي الإنساني ينتهي هذا المجمل عن فلسفة آلان المثالية. وسوف نورد في الخاتمة تعليقاً وتقييماً لفلسفته في ضوء اتجاهاته العامة نحو مذاهب الفلسفة المثالية تارة والموضوعية تارة أخرى، والبرجماسية التي برزت من خلال فلسفته ويرجع تعدد هذه الاتجاهات عنده إلى ظروف عصره، ومعاصرته للحربين، وإحساسه بمحنة الإنسان المعاصر.

تعليق وتقييم: -

تشير فلسفة اللغة عند آلان وصلتها بالعقل. إلى اشتمال فلسفته على جملة آراء متناثرة تعتبر صدى لتباين الآراء واختلافها في عصره، فهو من ناحية يؤمن بتطبيق فكرة الانتخاب الطبيعي في مجال علم اللغة، بعد أن طبقها داروين والتطوريين في مجال علم الأحياء، وفي نظره تعتبر اللغة الجماعية أي اللغة المشتركة بين أفراد شعب من الشعوب ذات طابع عام، أو كأنها كائن يتطور، وأنه مهما كانت الأخطاء التي تحدث في هذه اللغة فإن تطورها يمحي هذه الأخطاء بالتدريج، ويبقى منها ما هو أكثر صحة ونفعاً لأفراد المجتمع الذين يتكلمون بها. وعلامة هذا النفع هو اتساق هذه اللغة مع ممارسة فن الحياة، فنجد أن المحصلة الأخيرة وهي فن الحياة هي التي تتحكم في النهاية في صحة سير اللغة، وبقاء ما هو سليم وصحيح منها، ويبدو أيضاً أن آلان قد تأثر بالمباحث اللغوية التي كانت في صميم الوضعية المنطقية منذ كارناب في هذا العصر إلى فتنجشتين حيث اعتبرت اللغة رموزاً للمعاني الفلسفية، فلم تصبح في ذاتها فلسفة أو علماً بقدر ما أصبحت مجرد حروف مركبة ترمز إلى هذه المعاني، وبقدر ما نستطيع تعمق فهم هذه الكلمات في لغة ما، بقدر ما نستطيع الوصول إلى المعاني المستوعبة الكافية في نطاقها. وهذا يعني أن تفكيرنا إنما يقوم أساساً على استخدام أدوات وهي الألفاظ والتراكيب اللغوية، وهذه مسألة كانت موضع بحث منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أما موقفه من التاريخ والمعاصرة فإنه يشبه الموقف الذي سنجده فيما بعد عند ليڤي ستروس وميشيل فوكوه (من دعاة البنائية) الذين يرون أن كل تاريخ هو معاصر، وأننا لا يمكن أن ننظر في التاريخ القديم بعين المؤرخ القديم بل ننظر إليه بمنظار المؤرخ الحديث المعاصر، فكل عصر ينطوي على نوع من المعاصرة الخاصة بأحداثه يسميها البنائيون بالابستيمية Episteme أي وحدة المعرفة في ذلك العصر، وآلان يرى هنا أنه يجب أن ينظر إلى كل الإنسانيات نظرة معاصرة فلا توجد في فلسفته فلسفة قديمة أو وسيطة نبحثها بل نتناولها بأسلوب معاصر فهي إذن معاصرة، لأنها توضع تحت بساط البحث المعاصر. وربما كان آلان يريد الإشارة إلى أن العقل الإنساني واحد ولكن

المشاعر واللغة تختلف من عصر إلى آخر؛ ولهذا فإن المعاصرة لا تأتي من نسق العقل وحده بقدر ما تتداخل فيها عوامل زمانية أخرى مثل تطور اللغة والمشاعر. ولعلنا ندرك في نهاية هذا البحث أنه يتناول فكرة العقل بطريقة عامة فيرى أن العقل الذي يتكلم عنه هو نفسه الذي يتكلم عنه جميع الفلاسفة والشعراء، وهو كذلك ما نجده في الفنون والآداب وفي الأديان كذلك، وهو يقول أنه هو العقل الإنساني أو المطلق، ثم ينتهي إلى القول بأنه أيضاً العقل الإلهي، ومع ذلك يستدرك فيقول أنه مهما كان أمره فهو عقل إنساني، أي عقل البطل أما إشارته إلى العقل الإلهي فهو يريد بها التلويح بقوة في مواجهة القائلين بالعقل الإلهي في الأديان، فكأنه يقول أنكم مهما مجدتم في العقل الإلهي مع أنه من مكونات اللّه أو الألوهية فإنه رغم هذا وبالصفة التي تصفونه بها ليس سوى عقل إنساني وبعبارة أخرى كأنه يقول: مهما أجهدتم أنفسكم في الاستدلال على وجود العقل الإلهي فلن تتكشف محصلة استدلالاتكم إلا عن عقل إنساني.

حواشي الفصل الثالث:

(1) Pascal. G: **La Pensee d'Alain.** P 33.

(2) Alain: **Elements de Philosophie. P 13.**

(3) **Alain: Lettres sur Kant,** Paul Hartmann 1945, Paris P 51.

(4) Ibid.

(5) Alain: **L'Humanite P 31.**

(6) **Alain: Idees, Introduction A La Philosophie** P 7.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Ibid P 17.

(10) Ibid.

(11) lain: **Idees, Introduction A La Philosophie** P 20.

(12) Ibid P 105.

(13) Alain: **Elements de Philosophie** P 15.

(14) Alain: **Elements de Philosophie** P11.

(15) Lain: **Propos.** II, P 15.

(16) Alain: **Elements, P 166.**

(17) Ibid.

(18) Alain: Propos I. P 25.

(19) Ibid.

(20) Alain: **Propos sur le Bonheur** 118.(21) Alain: **Propos de Politique.**

(22) Alain: L'Histoire de mes Pensees.

(23) **Alain: Saisons de L'esprit,** Ed N. R. F Paris 1941 P 78.

(24) Alain: **Les Aventures de Coeur,** Hartmann 1945 P 32.

(25) Alain: **Histoire de mes Pensees** P 278.

(26) Ibid P. 8. 9.

(27) Ibid P 10.

(28) Ibid P 13.

(29) Alain: **Elements de Philosophie** P 15.

(٣٠) تعني كلمة الفلسفة عند آلان بمعناها الشائع والعام إشارة إلى كل ما هو أساسي في الفكر بمعنى أن الفلسفة إنما تنطوي على تركيز شديد للفكر لا يستبقى منه سوى عناصره الجوهرية أو الأساسية ويترك الأمور العرضية للبحث العلمي فهو ما تشتغل به بمناهجها المختلفة لأن هذه الأمور الحسية إنما تخضع للمقاييس الكمية وتبقى جوهر الفكرة وأساسياتها معنى خالصاً لا يدركه سوى عقل الفيلسوف أو حدسه.

(31) Ibid P. 13.

(32) Ibid P. 13.

(33) Alain: **Lettres Sur Kant** P. 61.

(34) Alain: **Idees** P. 59.

(35) Alain: **Histoire de mes pensees P. 91.**

(36) **Alain: Idees** P. 55.

(37) Alain: **Elements de Philosophie** P. 14.

(38) Alain: **Vigiles de Lesprit** P. 144.

(39) Alain: **Histoir de mes Pensees P. 146.**

(40) Alain: **Elements de Philosophie** P. 13.

(41) Ibid P. 13.

(42) Ibid P. 15.

(43) Pascal. G: La Pensee d'Alain.

(٤٤) كانت مرحلة سارتر الأخيرة مرحلة ثرية ومغايرة لفكره تماماً، ولكن لم يقدرها المؤرخون حق قدرها، فقد عاد سارتر في هذه المرحلة وارتمى في أحضان المجتمع، ورأى أن الوجودية حسب رؤيته لا يمكن أن تصلح إلا في مجتمع أرقى وأسمى من المجتمع الذي نعيش فيه، ولهذا فهو يؤجل مشروعه الوجودي إلى أن تتحقق في الإنسان روح التعاون والاخاء والغيرية والسلام الاجتماعي وذلك في كتابه

نقد العقل الجدلي Critique de la raison dialectique . وبذلك يتجه إلى نفس المعنى الذي لازت به الماركسية حينما انتهت إلى فكرة ذبول الدولة وصولاً إلى المجتمع الشيوعي، وهو مجتمع مثالي تسوده المحبة والاخاء وتمتنع فيه الرزائل وينتهي الصراع والعدوان وهذا هو نوع من الخيال أو الوهم الكبير.

(٤٥) راجع كتاب برجسون المعطيات المباشرة للشعور.

Essai sur les Donnees Immediates de la conscience, Henri Bergson, Librairie Felix Alcan, Paris 1930.

(46) Alain: **Histoire de mes Pensees** 37.

(47) Ibid P. 86.

(48) Ibid.

(49) Alain: **Entretiens au bord de la mer** (Recherche de L'entebdement) P. 205.

(50) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 166.

(51) Alain: **Elements de la Philosophie** P. 144.

(52) Alain: **Histoire de mes Pensees** P 168.

(53) Alain: **Elements de Philosophie** P. 221.

(54) Alain: **Propos de politique,** Ed Rieder. Paris 1946 P. 17.

(55) Alain: **Le Citoyen Contre les Pouvoirs** Ed. KRa. Paris 1949 P. 148.

(56) Alain: **Vigiles de L'esprit** P. 80.

(57) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 31.

(58) Alain: **Propos de Literature.**

(59) Alain: Minerrve ou de la Sagesse Ed. Poul Hartmann, Paris. 1940.

(60) Alain: **Elements de Philosophie** P. 13.

(61) Lagneau: **Celebres lecon.** P. U. F Paris P. 214.

(62) Alain: **Elements de Philosophie** P. P 14, 15.

(63) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 132.

(64) Alain: **Souvenirs Concernant Jules Langeau** P 58.

(65) Alain: **Propos sur la Religion,** Ed. Rieder Paris 1924 P 19.

(66) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 227.

(67) Alain: **Elements de Philosophie** P. 11.

(68) Ibid: P. 156.

(69) Alain: **Propos** P. 34.

(70) Alain: **Propos sur la Religion** P. 85.

(71) Alain: **Propos de Literature** P. 58.

(72) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 77.

(73) Alain: **Propos sur l'education,** P 131 ed Rieder 1932.

(74) Alain: **Histoire de mes Pensees.**

الفصل الرابع

الأدب والكلمة

١ ـ الأسلوب.

٢ ـ أهمية الفكرة في الأدب.

٣ ـ الهجوم والتناقض أداتان لتنبيه القارىء.

٤ ـ الأدب أمل وسعادة.

الأدب والكلمة

اهتم آلان بالأدب اهتماماً كبيراً، بل يجوز لنا أن نقول أنه كان منغمساً في عصره في هذا التيار، وتشهد أعماله ومؤلفاته على ولعه بالأدب والأدباء. كما تبرز اهتماماته بالجوانب الأدبية من خلال تشجيعه على الثقافة الأدبية من خلال الكتابة الجيدة، أو القراءة السليمة. ولقد حظي الكتاب باهتمام كبير منه لما له من أهمية بالغة في تسيير حركة الثقافة، وتنمية المدارك والمعارف فالكتاب هو معين الأفكار السليمة التي تنظم جنون وعشوائية التصورات. ولذا فيجب أن يكون في متناول الجميع، وهنا فإنه يشير إلى أهمية طبعه ونسخه وتوزيعه. والكتاب علامة على فكر كاتبه وأثراً تاريخياً فكرياً خالداً ففيه فكرة ثابتة لا تتغير مهما تغيرت أفكار من يقرأها، ومهما تعددت الرؤى إليها. وهنا تصبح الفكرة خالدة خلود التراث[1]. وقد لاحظ كونت هذه الفكرة فصرح بأن الإنسان يصبح محامياً وقاضياً في آن واحد عندما يصبح مع نفسه أنها لحظة الوعي[2] Le Moment de La Concsience التي تلتف حولها جميع المعاني الجميلة، فنحن لا نثبت الذات إلا في الحديث إليها، أو معرفة مكنوناتها، وقد لاحظ ذلك الكثيرون من الأفلاطونيين فذهبوا إلى أن أفكارنا إن هي إلا حديث أو مونولوج Monologue مع الذات يبدأ وينتهي معنا. فأصحاب العقول الناضجة هم أصحاب الرؤى الفكرية، الذين يتحاورون مع ذواتهم، فيمنحون الفكر الثبات والخلود ويجسدونه في الكلمة المعقولة التي لا تتأثر بالآراء الخارجية، وهم يختلفون عن هؤلاء الذين ينساقون وراء مشاعرهم وعواطفهم ولا يجعلون للفكر مكاناً في عقولهم[3].

وبناء على ما تقدم ينبغي علينا الالتزام بالفكر، والثقة في كلمة العقل والاصغاء إليها كما لو كانت مقدسة ومبجلة Un Oracle[٤] تساعدنا على ذلك الذاكرة فهي مخزن معارفنا ومعلوماتنا، التي تستقر فيها ثقافتنا، وهي التي تنبهنا إلى مسار الفكر العقلي[٥].

ويرى آلان في ضوء ما سبق أن الفكرة ملك المفكر، أي ملك صاحبها، لأن الحوار الحاصل بين النفس وأفكارها العقلية لا ينتهي إلى أكثر مما تراه هي في ذاتها في أفكارها، وعلى الإنسان عندئذ أن يعرف أن الفكرة مردودة إلى صاحبها أو مبتدعها، وليس لها قيمة تذكر في حد ذاتها، فالأفكار هي العقول والعقول هم البشر، يقول آلان في هذا الصدد: ـ

نحن لا ننظر إلى الفكرة في حد ذاتها، أي باعتبارها «فكرة» لكننا ننظر إليها من خلال الشبيه (الإنسان)، وهنا فإنها لا تصبح فكرة الفكرة، بل فكرة الإنسان (المفكر)[٦] وهكذا فلا قيمة ولا مدلول للفكرة ما لم تعبر عنها الكلمة Mot وبالتالي لا إحساس بها ولا جمهور. ولكي تنمو الكلمة ينبغي مقاومة صعوبة التفكير. وهذا يعني مقاومة الانفعالات والعواطف يقول آلان: ـ «للكلمة أهميتها، فمن الضروري صياغة الشعر لكي نبني المدن، أما التغلب على صعوبة الفكر فلا يتأتى إلا بمقاومة الانفعال والعاطفة»[٧].

وهكذا يحاول آلان أن يلقي الضوء على العقل والفكر عندما يقرن الفكرة بالمفكر، واعتباره الحوار بين النفس وأفكارها هو حوار لإثبات رؤيتها الخاصة إنما يؤكد على أهمية الإنسان المفكر، فالفكرة لا قيمة لها في حد ذاتها ما لم تقترن بعقل المفكر الإنسان الذي يصيغها ويجسدها حسب رؤيته العقلية الخاصة.

ويتحدث آلان عن أهمية الحكم والأمثال القديمة التي تنمي خبرة الإنسان وتكسبه دراية بالواقع الأخلاقي. فالأمثال المأثورة تردنا إلى النص الحقيقي، وتغلب على صياغتها الصورة الفنية، وهي أيضاً تعد مقياساً لتفكير الإنسان السليم، كما تثري الخيال وتجدده ونحن في العادة نستحسن الشاعر الذي ينادي بتنظيم الفكر[٨]. وتعد مسألة الكتابة هي المقدمة الضرورية لتنظيم الفكر يقول آلان: «عندما بلغ

تولستوي Tolstoi سن العشرين كان يعرف أمرين هامين في الفكر هما: الجدول والكراسة، وكانت الإفكار تأتي بعد ذلك. إن عملية الكتابة تبدو أكثر ملائمة لتنظيم أفكارنا المضطربة، كما تضفي عليها التماسك والصلابة»[٩].

الأسلوب:

كان آلان رغم تنوع كتاباته أميل إلى كتابة الأقوال والأحاديث فأصبحت بمثابة أسلوبه Style في الكتابة، وقد تشابه هذا الشكل الذي استراح إليه مع قواعد نظم الشعر، كما اتفق مع بعض مفكري عصره وخاصة ڤاليري Valery في الاعتقاد بعدم وجود فن بدون قواعد مقننة واضحة. ومن ثم فقد كان يجلس يومياً إلى أوراقه ملتزماً بالكتابة في موضوع خطط له مسبقاً. يقول آلان: ـ «كانت الشروط التي فرضتها على نفسي تحول دون التفكير في القارىء، كما تحول كذلك دون إضافة فكرة هنا وفكرة هناك كما يحدث عادة عند الكتابة بصورة طبيعية بدون الخوف من نفاذ الورق. وكانت مهنة التدريس قد غرست في طبع الإضافة وفتح الأقواس والخروج منها إلى أقواس أخرى. أما هنا فلا سبيل إلى الانتقال من حديث إلى آخر. ويتراءى لي وأنا أدنو من نهاية ما أكتبه العديد من الأفكار التي تسعى إلى ترسيخ الفكرة الرئيسية وهي كلها أفكار تبدو أنها مكبوتة في داخلي، وترغب عند الكتابة في الخروج من مكمنها. وقد تكون الاستعارة أو المجاز Metaphores طريقة لتأجيل ظهور مشكلة أخرى. والخط الذي نسطره يحوي في طياته الكثير من المعاني الغير منطوقة والتي رغم ذلك تكون وثيقة الصلة بما هو مكتوب صراحة. من هنا ينشأ ضرب من الشعر Poesie وضرب من القوة في آن واحد»[١٠].

وهكذا يرى آلان أن الكتابة وفق هذه الشروط لا تعني إيضاح لفكرة مكونة من قبل. فحين تسبق الفكرة الكلمات يصبح الأسلوب سطحياً وضعيفاً.

٢ ـ أهمية الفكرة في الأدب: ـ

للفكرة أهميتها التي لا تدحض في صياغة الموضوع الأدبي. ومثلما يقول بلزاك بأنه لا يجب على الرسامين أن يفكروا إلا والفرشاة في يدهم[١١]، يرى آلان

أنه لا يمكن أن تصاغ الأفكار إلا والقلم بين الأنامل. ثم يشرح بعد ذلك تطور ميلاد العمل الأدبي أو العمل الفني، فيذهب إلى أنه قبل الكتابة لا نملك إلا الاستغراق في الأحلام التي تهيء المادة الأساسية للفكرة المقدمة فتثري الفكرة عن طريق تداعي الأفكار (المعاني) Associations d'idees وبعد ذلك يضيق الكاتب ويشرع في الكتابة. ويعد فن التحضير Art de preparations الذي يشير إليه آلان فناً مجهولاً بالنسبة للكثيرين يقول عنه: -

«... أما عن نفسي فكثيراً ما كنت أضع عنواناً فوق فراغ، لكنني كنت أملؤه بعد ذلك يغمرني اطمئنان الكاتب، فأنا أعلم أنه ما من حجر يوضع لبناء حائط إلا ويتطلب الأمر وضع التالي له»[١٢]. وهكذا تتوارد الأفكار وتنتظم في ذهن الكاتب، وبالتالي في الكتابة أو الحديث الذي يقارنه بالسونيته[١٣] Sonnet في الشعر، فهو يسعى إلى خط نهائي يماثلها في التكوين، فنحن نرى أن آخر سطور الحديث غالباً ما تنطوي على الفكرة الرئيسية فيه، في حين تظل جميع التأملات السابقة على هذه الفكرة رغم ما تحمله من قيمة ذاتية في سعي دائب لإبراز المعنى الأخير والتحضير له. وربما يشوب هذه الطريقة شيئاً من الغموض. ويرى آلان أنه لتوضيح هذا الأمر يجدر بنا أن نعطي مثالاً للحديث الأول من المجموعة التي كتبت عام ١٩٢٠، ففي هذا الحديث يبدأ آلان في وصف دقيق لحديقة نباتات، ويعقب الوصف بعض الملاحظات بشأن كيفية مواجهة الحيوانات، للعواصف، ثم يتدرج الحديث حتى يصل إلى الإنسان، ويختتم آلان فجأة سطوره بعد ذلك قائلاً: - «لقد ذكرتني جميع هذه الكائنات غير العاملة بالانقسام الحقيقي للإنسان الذي يفكر في كل شيء، ولا تأخذ ذاته اهتماماً كبيراً في هذا التفكير»[١٤].

ومما هو جدير بالملاحظة أن نقطة البداية لأي موضوع، أو المحرك الرئيسي له غالباً ما تكون حادثاً عارضاً، فهو إما حدث، أو ذكرى، أو لقاء. ونادراً ما يكون هذا المحرك ما تعارفنا على تسميته بالفكرة، أما الأفكار فإنها تأتي في المرحلة التالية، وكثيراً ما تبدو بعيدة كل البعد عن مسبباتها.

٣ ـ الهجوم والتناقض أداتان لتنبيه القارىء:

يذهب آلان في معرض حديثه عن الأدب إلى أهمية الانتباه للقارىء أثناء القراءة، ويرى أن ذلك يتأتى من لعبتين يستخدمهما الكاتب أثناء كتابته هما لعبة الهجوم، ولعبة التناقض. والهجوم من جانب الكاتب يكون غالباً حاداً وخاطفاً لتنبيه القارىء، أما التناقض فإنه يشحذ الذهن ويوقظه من غفلته ويهيئه لتقبل الفكرة واستيعابها. ويعطي لنا آلان بعض الأمثلة في هذا الصدد مثل: ـ

«مدير الشرطة هو أكثر الناس سعادة» أو أن «أكثر الكتب غباءاً هو كتاب أقليدس الشهير في الهندسة» أو «أننا غالباً ما نثور على اللّه كما لو كنا نعتقد في وجوده، وكذلك عبارة: ـ «يتساءل الفنان كيف يجرؤ الناس على إنجاب الأطفال».

٤ ـ الأدب أمل وسعادة: ـ

يدعو آلان إلى أسلوب أدبي مليء بالأمل والسعادة. بل وبالدعابة كذلك، وتعتبر الدعابة أكثر وضوحاً في الأحاديث، ولا يحول دونها، وقلمه أي موضوعات جادة أو حزينة، ويحكي آلان للإشارة إلى أسلوب الدعابة قصة عسكرية يروي فيها: ـ أنه في معركة «مارن» كانت المدفعية تسد الثغرات، وقد سمعت قصة ملازم أول تمزقت ساقاه في هذا السلاح. كان قائده المعتوه قد وضع السرية في مكان مرتفع ظاهر للعين، هكذا كانوا جميعاً يفعلون، ثم ذهب هو على بعد مائتي متر خلفهم واستقر في خندق يتصل منه بأفراد السرية تليفونياً ليحثهم على القتال، وكانت هذه المساندة المعنوية ضرورية للغاية فقوات العدو كانت تتخذ منهم في ذلك الوقت هدفاً لطلقاتها. وعندما فقد الملازم نصف قواته طلب من قائده أن يأذن له بالتراجع قليلاً ليختفي عن الأنظار، وليتمكن من تصويب أفضل، وجاءه الرد بالبقاء في مكانه امتثالاً لأوامر «جوفر» الذي يرى أن الموت في الموقع هو الأفضل... وقضيت السرية نحبها، وتوقفت قوات العدو عن إطلاق النيران بعد ذلك. وهذا مثال لغباء القيادة وهناك الآلاف من الأمثلة. فما الذي يمكن أن يصدر عن حفرة أو هوة في الأرض؟ ما الذي يمكن أن يفكر فيه خندق أو ثقب؟

ولن يندهش القارىء لبقية القصة، فقد امتدحت القيادة العليا في عبارات رائعة شجاعة وتضحية هذا القائد الذي لولا صموده ما استقر خط الدفاع على هذه الصورة. كانت الجثث مسجاة على الأرض تتطلع إلى السماء، ولم يكن أحد ليلتفت إليها بعدما كرهت الثقوب والحفر والخنادق؛ لقد فكرت في فلسفتها ورأت أنها فلسفة قوية»[٥].

على الرغم من المضمون الإنساني لهذه القصة الذي يعكس آثار الحرب المدمرة على الإنسان، إلا أن طابع التهكم والسخرية يظهران فيها بصورة واضحة، وهذا التهكم لا يدل على قسوة بقدر ما يدل على رغبته القوية في عدم إلقاء الخطب حينما يتعلق الأمر بآلام الآخرين أو الذات، وقد شارك آلان الكاتب كالوتيلد ديڤو إيمانه بالعبارة القائلة: «ليس من اللائق بنفس عظيمة أن تنقل قلقها إلى المحيطين بها». وقد رفض آلان فكرة تقاسم الكاتب أحزانه مع قرائه، فالرجل الحزين هو إنسان عاجز عن التفكير، لذا كان آلان يبدو دائماً مرحاً في كتاباته يسعى جاهداً إلى تخليص ذهن القارىء من تلك الضغوط التي تحد حركته عندما يواجه موضوعاً جاداً، والفلاسفة المحترفون في رأي آلان يبذلون جهداً كافياً لإغلاق باب البهجة أمام كل من يسعى إلى المعرفة حائلين بذلك بينه وبين التفكير؛ أما آلان فيرى أن انبساط أسارير القارىء يجعله أكثر قابلية لتلقي المعرفة وفهمها. وهذا ما يؤيده علم النفس الفسيولوجي من أن الشخص السليم بدنياً والمهيء نفسياً يكون على استعداد لتلقي الفكر، ومن ناحية أخرى يرى آلان أن فكرة الانتباه واليقظة التي تتوفر للقارىء لا تأتيه إلا إذا توفرت له الاستعدادات الجسمية والنفسية، فتهيئة القارىء لاستيعاب فكرة صعبة تقتضي إعداد الجسم بطريقة مناسبة. وهذا هو الدور الذي يلعبه الأسلوب المرح. وفضلاً عن أهمية الأسلوب المرح في نقل الأفكار وفي سرعة استيعابها. يرى آلان «أن الغاية من الحديث هي المطلب الأول للموضوع وأن اصطناع الأدب، والتكلف الزائد فيه يشتت معناه ويضعفه عندما يطغي الشكل على المضمون Contenu ولتعلم أن رجال الفكر يمكنهم اختصار مستقبل أفكارك في ثلاثة سطور»[١٦].

وانسحب اهتمام آلان باللغة على مجال الأدب، كما انسحب من قبل على

مجال الفلسفة. فقد ركز دائماً على الاهتمام بها كما أعجب بثراء معاني بعض الكلمات. ومن أمثلة ثراء بعض المعاني يقول آلان: ـ «كان العريف شارتييه يسعد حين يطلق على الجنود لفظ «الرجال» في مواجهة الضباط[١٧]، كما كان الديمقراطي يجد بحق أن كلمة شعب تعني في وقت واحد كل المواطنين، وهذه المجموعة من المواطنين التي تمتهن العمل اليدوي[١٨]، وقد أشار آلان إلى أن كلمة «قلب» باعتبارها تعني الشجاعة والإحساس، أو تصل الأولى بالثانية[١٩]، وقد حاول كذلك أن يستخلص المعاني المختلفة لكلمة عقل[٢٠] التي كانت تعني كل فلسفته الإنسانية، كما شرح كذلك سبب القول بأن الإنسان خطاء[٢١].

إن الكتاب والشعراء أساقفة اللغة، وعملهم الأساسي هو وصف الإنسان، وظروف معيشته بدقة متناهية، فلا غرو أن يجد آلان هذه الأفكار عند هوراس Horace وبلزاك Balzac وڤاليري Valery كما وجدها من قبل عند أفلاطون وديكارت. فالحق أن الكتاب والشعراء هم أول وآخر من يتقن فن معرفة الذات[٢٢].

«Les poetes et les romanciers sont les premiers et derniers maitres dans L'art de se connaitre».

وتبين لنا بعض أعمال آلان مثل «عن بلزاك» أو «الجنية الصغيرة» كيف تنطوي الرواية أو القصيدة على الأفكار. والحق أن ثراء الأعمال الأدبية لا يظهر بمجرد كتابة النص وتفسير كلماته، لكن الوصول إلى كنوزه يقتضي معاودة القراءة المرة تلو الأخرى حتى تصبح هذه الأعمال مألوفة للنفس[٢٣].

والقاعدة الهامة للفلاسفة والكتاب والشعراء على حد سواء هي ضرورة الوصول إلى حد الاعجاب أولاً. فالثقافة تعبد وتبتل وهي عبادة الإنسان، وكما يقول أوجست كونت علينا أن نثق في هؤلاء الكتاب الذين يأتون إلينا يحف بهم موكب المعجبين لأنهم يمثلون الإنسان الحقيقي.

إن كبار الكتاب مثلهم مثل المرآة التي يمكن للإنسان أن يرى فيها نفسه إنساناً والاعجاب هو أفضل وأقصر الطرق لتكوين العقل»[٢٤] وذلك يرجع إلى حاجة الإنسان إلى نماذج تفوقه حتى يبقى في مكانه فهو إذا لم يطمح إلى الكمال سقط في

هوة أكثر عمقاً، لذا يعد الاعجاب ظاهرة صحية.

ويمكننا القول أنه بصورة ما تعد الأسطورة أكثر صدقاً من التاريخ لأنها تظهر الإنسانية في صورتها الحقيقية، وأن الوجود التاريخي يشوه إلى حد ما من هذه الحقائق. وفي ضوء صدق الأسطورة نلمس اتجاهاً وجودياً واضحاً. فالأسطورة تمثل حكاية أو قصة تتبدى فيها الأعمال والقدرات وصراع القوى في الطبيعة ذاتها أو بين الطبيعة والإنسان، وقد امتزجت محاولة فهمها بعاطفته ووجدانه الحي، ووضعته في مواجهة حتمية مع مصيره في مواجهة الموت أو العدم، وهكذا تنطوي دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودي يبحث في نفس الإنسان، وخوالجها، وعواطفها، وانفعالاتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وفي ضوء ما سبق نرى أن مثل هذا المنهج يرفض النقد والتفنيد فدحض الحجة بالحجة لا يفيد شيئاً بجانب الفهم يقول آلان: - «... إذا ما فهمنا كنا في غير حاجة إلى النقد، وأني لأثق أن الأمر بهذه الصورة عند كل الكتاب الذين يستحقون أن نقرأ لهم... بهذا الجهد الدؤوب الذي أسميه ورعاً نصل إلى الاحتكاك بالإنسانية الحقيقية حيث تتصل كل الأشياء ببعضها البعض وحيث توجد حلول لكل شيء، وحيث لا توجد إلا الأفكار الجديرة بالاعجاب»(٢٥).

وقبل أن نغلق صفحة الأدب عند آلان يجدر بنا أن نشير إلى أهمية الجرأة والحماسة التي تميز بها في نجاح أعماله الأدبية. فقد كره التسلط بكل أنواعه، كما كره الرقابة وكبت الحرية، ويحكي أنه رفض كتابة مقالات في جريدة العمل الأدبي - التي طلبت تعاونه معها بعد الحرب - بعد أن حذفت بعض أجزاء من مقاله الذي كان يصدر يومياً، وفضلاً عن ذلك فقد رفض أن تخضع مسودات أعماله للرقابة، ولم يكن يكترث بالنقد فقد اعتاد الحرية وتمتع بها، فكان يكتب كل ما يراه هو لا ما يراه الآخرون، وكان يحسم أموره دائماً بالتمسك بشجاعته يقول: -

«... لقد صممت على استرداد أنفاسي وإثبات شجاعتي عند لقاء الساخرين ممن يحيطون بي لأني لم أجد من بين العقول الطموحة إلا متهكمين ينتظرون أن أفقد

شجاعتي التي يصبح من ينال منها في تصوري . مهما علا شأنه . كأنه لم يكن»[٢٦].

وهكذا كان آلان جريئاً في كتاباته الأدبية مثلما كان في فلسفته، فقد كانت تتفجر فيه دائماً الرغبة المطلقة في الحرية تدفعها ثورة شديدة ضد الظلم مهما كان نوعه أو حجمه»[٢٧].

حواشي الفصل الرابع :

(1) Alain: **Propos de Litterature** P. 36.

(2) Ibid.

(3) Alain: **Les Idees et lea Ages.** Gallimard 1927 P. 254.

(٤) يقصد بهذه الكلمة المعنى القوي للتقديس والتبجيل، لأنها تشير إلى نداء أو صوت الآلهة عند اليونان. وكان لصوت أو نداء الآلهة سمة التقديس والتبجيل.

(5) Alain: **Les Idees et les Ages,** P. 253.

(6) Ibid P. 144.

(7) Ibid P. 256.

(8) Alain: **Les Idees et les Ages** Gallimard 1927 P. 256.

(9) Alain: **Propos de Litterature** P. 32.

(10) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 100.

(11) Alain: **avec Balzac** Ed N. R. F 1939 P. 62.

(12) Alain: **Histoire de mes idees** P. 198.

(١٣) السونية: قصيدة تتكون من ١٤ بيتاً.

Histoires de mes Idees P 99.

(14) Alain: **Propos** I P. 14.

(15) Alain: **Mars ou la Guerre Jugees** Ed N. R. F 1936 P. 117, 118.

(17) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 172.

(16) Alain: **Propos sur L'Esthetique,** De style, p. u. f. Paris 1949 P. 85 - 86.

(18) Ibid P. 205.

(19) Alain: Les **Idees et les Ages,** P. 244.

(20) Alain: **Humanite** P. 219.

(21) Alain: **Propos sur L'Education,** Ed Rieder, Paris 1932 P. 131.

(22) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 268.

(23) Alain: **Propos sur L'Esthetique,** De style, p. u. f Paris 1949 P. 58.

(24) Alain: **Elements de Philosophie** P. 222.

(25) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 84.

(26) Ibid P. 104.

(27) Alain: **Propos.** Propos II P. 15.

الفصل الخامس

الفن والصناعة

١ ـ الفن والواقع.

٢ ـ الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان.

٣ ـ الموضوع والفكرة.

٤ ـ الواقع والممكن (إرادة الفنان).

٥ ـ الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني.

٦ ـ الفكرة بين العمل الصناعي، والعمل الفني (الحلم والابتكار).

٧ ـ سمات شخصية الفنان.

٨ ـ تصنيف الفنون.

٩ ـ الفن والأخلاق.

الفن والصناعة

تمهيد: -

إرتبط الفن عند آلان بالواقع وبالعقل الإنساني على نحو ما ارتبطت الفلسفة والأدب به من قبل، ولن نغالي إذ نقول أن فلسفته في الفن قد وضعته ضمن فلاسفة الفن المعاصرين الذين نادوا باتجاه جديد مخالف للاتجاهات السابقة عليه.

وإذا كان تاريخ الفن المعاصر قد كشف لنا عن عباقرة فنانين أمثال بندتوكروتشه الإيطالي (١٨٦٦ - ١٩٥٢) Croc, Bendet To ، وجورج سانتيانا الأمريكي (١٨٦٣ - ١٩٥٢) Santayana, George ، وجون ديوي الإنجليزي Dewey. John (١٨٥٩ - ١٩٥٢) ربطوا جميعاً بين الفن والالهام (الحلم)، واعتبروا الأعمال الفنية محصلة اجتماع الحلم بالموهبة الفنية، فإن آلان وسيراً على درب فلسفته الإنسانية العقلية ينطلق من فكرة جديدة، وهي فكرة الابتكار فيربط بين الفن، والصناعة، وربما أن عمل الفنان أو تحقق العمل الفني ذاته هو المضمون الحقيقي للفن الذي يضفي عليه صفة الإبداع والابتكار. بهذا المضمون الجديد للعمل الفني ينحو آلان نحواً جديداً في هذا المجال، ونحن نعلم أن الاتجاهات الجمالية السابقة عليه كانت تميل إلى الأخذ بفكرة الألهام والحلم، فنجد كروتشه مثلاً يحذو في فلسفته الجمالية حذو هيجل، فالفكر هو الحقيقة والعكس صحيح، والفن عنده حدس وعيان خالص، وإدراك مباشر لحقيقة الظاهرة الجمالية. أما جورج سانتيانا فيعتبر الفن ضرباً

من ضروب الجمال، فيغفل فلسفة الفن، ويوثق الصلة بين الخبرة الجمالية وخبرة الإنسان العادية، فالخبرة الجمالية وثيقة الصلة بالحياة ويستحيل عزلها عن الواقع الحي، ولهذا ظلت ظاهرة الجمال موضوعاً تشترك فيه علوم كثيرة، فليس الجمال علماً قائماً بذاته، لكن العلم الخاص بالجمال والانسجام الذي يتحقق للإنسان عندما يتكيف مع الواقع ويعيشه في لذة وسعادة، وذهب جون ديوي التجريبي إلى تفسير الظاهرة الجمالية باللجوء إلى الخبرة العادية. لأنها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل خبراتنا العادية، ومن ثم اتسم الفن في تصوره بنزعة تجريبية مستمدة من الحياة والخبرة.

ومن بين فلاسفة الفن من فصل بين العمل والفنان، أو بين الظاهرة الجمالية والذات مثل ريمون بايبه (١٨٩٨ - ١٩٥٩) Raymond Bayer الذي حاول تأسيس علم علمي موضوعي للجمال، واعتبر العمل الفني هو الوحدة الحقيقية التي تفسر الظاهرة الجمالية، فأعرض عن الذات في تحليله لحقيقة هذا العمل، وفصل بين الذات المنتجة له، وبين واقعه الفني لكي يدرسه معزولاً حتى يصل إلى طريقة صناعته أو ابتكاره.

وكان شارل لالو (١٨٧٧ - ١٩٥٣) Charles - Lalo قد أشار إلى الاحتفاظ بمفهوم القيمة الجمالية في حد ذاتها. في حين أشار إيتين سوريو (١٨٥٢ - ١٩٢٦) Etienne Souriau إلى فكرة الشيء ورأى أن الفن إن هو إلا نشاط إبداعي يتجه أساساً نحو خلق أشياء، والصورة لا تختلف عن حقيقة الشيء لأنها ذاته فالشيء هو الصورة.

وهكذا اختلفت تصورات الفلاسفة حول ماهية العمل الفني وكيف يتحقق؟ وهل تكمن حقيقته في مخيلة الفنان، في إلهامه، أم في أحلام يقظته، هل توجد في شطحات خياله، أم توجد في داخل العمل المتجسد. وإذا كانت هذه الحقيقة توجد في الخيال، فهل هي محض فكرة، أم أنها عمل وجهد وصناعة. باعتبارها تتجسد داخل العمل نفسه؟

إن آلان يتجه إلى تفسير العمل الفني بالصناعة والابتكار وهما لا يقومان إلا على العمل والجهد، ولا لعمل وجهد بغير فكرة معقولة تحركه وتغيره وتبدع فيه. إن

الفنان هو الصانع، العبقري، المبتكر، ومعنى ذلك أنه ليس الشخص الحالم، الغارق في شطحات خياله وأوهامه وأحلام يقظته.

خلاصة القول في فلسفة الفن هي «الفكرة»، فالأفكار تتزاحم في عقل الفنان، وتدفعه إلى إجتياز عالم المادة الجامد، وتطويعه، وتحقيق العمل الفني هذه الفكرة التي برزت واضحة منذ بداية فلسفته، فقد بدت في الفلسفة باعتبارها أساس الحكمة والمدخل إليها، كما لعبت دوراً أساسياً في مجال الأدب كذلك.

وسوف نعرض لفلسفته في الفن من خلالها أثناء عرض الموضوعات التالية: ـ

١ ـ الفن والواقع.

٢ ـ الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان.

٣ ـ الموضوع والفكرة.

٤ ـ الواقع والممكن (إرادة الفنان).

٥ ـ الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني.

٦ ـ الفكرة بين العمل الصناعي والعمل الفني (الحلم والابتكار).

٧ ـ سمات شخصية الفنان.

٨ ـ تصنيف الفنون.

٩ ـ الفن والأخلاق.

أ ـ الجمال والأخلاق (الجميل والأخلاقي).

ب ـ الجميل والملائم.

جـ ـ الجمال والحق.

د ـ الفن والتطهر.

خاتمة.

١ ـ الفن والواقع: ـ

الفن عند آلان لا يعني الخروج على الواقع؛ لأن في ذلك جنوح إلى الأحلام

والخيال وهما من العوامل التي لا تساعد وحدها على بناء العمل الفني، فالواقع عند آلان هو الفني، والفني هو العودة إلى ما هو واقعي، ففي أعماق المادة، وفي أعماق الواقع يكمن سحر العمل الفني[١] ولا يتطلب ذلك أكثر من فن الفنان وعمله. واجتهاده في سؤال المادة، وشغفه بالبحث في الطبيعة، والدراسة الموضوعية والواقعية لموضوع العمل الفني هي مناط بحث الفنان الذي يبدو كصانع لفنه وليس كحالم أو متوهم له.

٢ ـ الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان: ـ

لما كان آلان مؤمناً بالواقع في صياغة الأعمال الفنية، فقد اعتبر أن الطبيعة Nature هي المدرسة الأولى للفنان. لكن هل يعني ذلك أن تصبح مهمة الفنان هي النقل حرفياً منها؟

إنه يجيب بالنفي لأن معنى ذلك أنه يسكت صوت عقله، ويوقف نشاطه وجهده. والفن Art نشاط وجهد، عمل وابتكار، هو فاعلية حرة للفنان، وليس خضوعاً للطبيعة أو تعبد للمادة أو الواقع. وحرية الفنان هي إرادته، واحترامه لقواعد فنه بتنظيمها. وتعد الحرفة Metiere هي اللغة التي بفضلها يستطيع الفنان أن يعرف نظام الأشياء الجامد الصارم، كما يعرف قواعد الموضوع كذلك، ولذلك فإن قيمة الحرفة تكمن في انطوائها على النشاط الفني المتجسد في موضوع خارجي واقعي متحقق[٢].

ولما كانت الطبيعة لازمة للفن لكونها تمثل مادته، كان ينبغي على الفنان أن يتأملها، ويدرس نظامها، ويحاول تنظيمها حتى يتسنى له الكشف عن الجديد فيها. فليس من الضروري العودة إلى الفكر والعقل فحسب فيما يتعلق بالإبداع الفني، وإنما المهم هو تنظيم العالم الخارجي (الطبيعة أو المادة) فتنظيم الطبيعة ينبغي أن ينبع من الإنسان على حد قول الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت[٣] (يحذو آلان حذو كونت فينادي بتنظيم الخارج في ضوء الداخل «Regle Le dedans sur le dehors» ولكن لما كانت الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان وعليه أن يتأملها فهل يعني ذلك أنها تكون جميلة دائماً؟).

يجيب آلان بأنها ليست كذلك دائماً، بل لعلها لا تبدو جميلة إلا بتدخل الإنسان الفنان الصانع الذي يقهر مادية الطبيعة Materiel فإن قاعدة الجمال Regle du beau لا تبدو في الطبيعة بقدر ما تبدو في العمل، وهي تظل في العمل ذاته تمثل إبداعه ورونقه(٤).

فالصبغة الجمالية لا تبدو في العمل ما لم يكن متحدداً، واضح المعالم، له خصائص ثابتة دائمة. وترتبط إرادة الفنان عن كثب بجهده في العمل الفني، هي التي تبدع وتحور وتغير وتخلق، وهي التي تواجه الموانع والعقبات، وتصطدم بالمادة الصماء الجامدة(٥).

وهنا يشير آلان إلى إرادة الفنان، وهي ليست شيئاً جديداً في فكره. فقد انسحبت من قبل على ميتافيزيقاه وحكمته فالإرادة، والفكر هما أساس فلسفة آلان برمتها، فهي التي تخلق الإنسان الحكيم، والأديب، والفنان العبقري.

٣ ـ الموضوع والفكرة: ـ

يقودنا موضوع الفن والواقع ومدى اتصالهما الوثيق عند آلان ، وكذلك الطبيعة التي اعتبرها المدرسة الأولى للفنان إلى عرض موقفه من الموضوع والفكرة. فما هو موقفه من الإبداع الفني؟ في ضوء الموضوع والفكرة؟

أن آلان يعتبر أن النشاط الفني الإبداعي قائم في ظل الموضوع المتحقق، وليس في ظل الفكرة التي تتصور في ذهن الفنان الحالم، يقول عن القدرة الخاصة بالموضوع: . «إن الفنان الذي يصنع بيده مثل صانع الفخار Potier ، أو النجار Menuisier ، أو عامل البناء Macon إنما يعمل على إظهار الموضوع بصورة أدق وأجمل. كما أنه يكون قادراً على إنهاء الخرافات وأحلام اليقظة Reverie ، ولهذا تصبح الصنعة اليدوية التي تصنعها يده في الموضوع من عناصر زينته، وهكذا تحول يد الفنان المادة الخام إلى مادة مرنة Matier flexible ، وتصنع الجمال beaute في الأشياء الجامدة»(٦).

والموضوع لا يتحقق إلا في وجود المادة التي تبرز إبداع الفنان في العمل

الفني، كما تشهد على قيمة إبتكاره. ومشقة عمله. فقانون الابتكار البشري يعني أنه لا يمكن إختراع شيء إلا بالجهد والعمل[٧].

وعلى هذا النحو يصبح الموضوع وما يترتب عليه من صنعة وابتكار وجهد هو أساس نجاح العمل الفني.

والتركيز على الموضوع عند آلان لا يعني نبذ الفكرة برمتها، لكنه يعني أن تكون متصلة بصميم الموضوع حتى تظل واضحة وخالدة في مشاعر وتفكير الجماهير من المتذوقين مثل فني بيتهوفن وجوته[٨]. والفكرة التي تتصل بموضوع العمل هي فكرة عقلية منظمة له ومبدعة فيه، وليست محض خيال أو عاطفة، لأن العواطف دائماً ما تقود إلى الخطأ والعشوائية، فالإنسان العاطفي هو شخص يتخيل ويتذكر في حالات الأرق والانتظار، ومن ثم كانت لعبة الخيال Imagination خطيرة[٩]، لكن تأمل الطبيعة والتركيز في الموضوع وتنظيمه إنما يستند إلى إيقاع شعري يقضي على الخرافة، ويُثبت أفكار (الموضوعات) بقانون معين، وعلى هذا النحو تبدو الطبيعة جميلة في ظروف خاصة عندما يتأملها أصحاب العقول السوية، والإرادة القوية»[١٠] وهكذا يصبح العقل والنظام والإرادة هم أساس الإبداع الفني.

وخلاصة القول أن الإبداع الفني يتوقف على الموضوع الذي يحققه الفنان (الصانع)، وليس على مجرد الفكرة التي تتصور في ذهن الفنان الحالم. وهنا تأتي أهمية الواقع والطبيعة عند آلان.

٤ ـ الواقع والممكن (إرادة الفنان): ـ

رأينا مما سبق إيمان آلان بالواقع، والطبيعة والموضوع فما هو إذن موقفه مما هو ممكن، وهل يستطيع الفنان أن يبني عالمه الفني على تصوراته وخيالاته التي تتعدى الواقع وتضرب صفحاً عن الطبيعة فتنأى عنها؟

لقد انبثقت فلسفة الفن من الواقع، وخرجت من أحضان الطبيعة في صورة الابتكار لا المحاكاة، كما انصبت في قالب الموضوع الذي يمثل مضمون العمل الفني،

فلا مكان للأحلام أو الخيال فمن الواقع إلى الإبداع تبدأ رحلة الفنان، وعلى الرغم من انطلاقته الصعبة من أرض الواقع الصلبة التي تستعصى على التغيير والتحوير السريع، إلا أنه بتركيزه في الموضوع، وتحليله لعناصره، وصياغته لشكله، وتكوينه لمادته، وفي مراحل جهده وصراعه مع المادة الخام ينفذ الفنان إلى قلب العمل الواقعي، لا إلى ما هو ممكن أو ما يمكن تحقيقه من هذا الواقع، بل إلى ما هو واقعي Reel ، أي ما يمثل العمل الفني الكامل.

وهكذا يصبح العمل الفني الحقيقي هو العمل الواقعي، وليس الممكن Possible ، لكن الفنان الذي يجنح لتخيلاته لكي يحقق الممكن لا يصل إلى المستوى الفني الرفيع، ولا يصل لنفس جودة الفنان الصانع الذي يبدع ويصنع ويحقق الموضوع الواقعي الذي يبلوره الفنان من داخل الطبيعة، والواقع.

وتلعب الإرادة Volonte دوراً في خلق العمل الفني الواقعي «فالكل يعلم أنها لا تتجسد إلا من خلال العمل الذي تنبع منه، ونحن نصف ذلك الجهد الجبار الذي يخنقنا ويصيبنا بالشلل بالعاطفة Passion »[١١] وعلى عكس العاطفة تقف الإرادة القوية في خدمة العمل الفني، فإنه بدون إرادة الفنان وصبره على عصيان المادة الجامدة لما تكون أو تحقق العمل الإبداعي.

٥ ـ الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني: ـ

إذا كان الموضوع الواقعي هو العمل الفني الحقيقي. فمن ثمة كانت مادة هذا العمل تمثل أهمية بالغة في تكوينه يقول آلان: ـ

«من الثابت أن الإلهام Inspiration لا يتجسد بدون مادة Matiere ولهذا كانت الفنون بحاجة إلى موضوع مادة للعمل الفني الذي يخلقه الفنان، فمن بين مواد العمل الفني يعتبر الموقع Emplacement والحجارة Pierres من مواد هذا العمل للمعماري Architecte ، وكتلة الرخام Un bloc de marbre هي مادة عمل النحات Sculpteur ، أما الصوت Cri فهو مادة الموسيقى Muscien ، والقصيدة

These مادة الخطيب Orateur، والفكرة Idee هي مادة الكاتب Ecrivain ، وهذه المواد مناسبة لموضوع العمل الفني عند الفنان الذي يصبح الملهم والمؤلف في ذات الوقت. ولذلك فإنه يولع بالموضوع لا بنزواته الخاصة المقرونة بالأحلام والخيال Fantaisie ،(١٢).

من خلال قراءة نص آلان نجد أن كل فن من الفنون يرتبط بمادة معينة يتعلق بها ويكون مشروطاً بطبيعتها، فالمادة هي مدرسة الفنان التي يتعلم منها. فهي التي تعلمه الصبر والاجتهاد وتكشف له عن المقاومة والتمرد، وكذلك مقاومة شيطان الإبداع. يقول آلان: ـ يظل العمل الفني خالداً في المشاعر والتفكير باعتباره دلالة أو رمز Sign نتج عن الجهد والعرق. إن الكلمات هي مادة الشعر وصياغتها هو الذي يعطي القصيدة جمالها وروعتها فالعمل والصناعة والجهد هما أساس النجاح في فن الشعر، وغيره من الفنون(١٣).

٦ ـ الفكرة بين العمل الصناعي والعمل الفني (الحلم والابتكار):

يقيم آلان تفرقة حاسمة بين العملين الصناعي والفني في ضوء مكانة الفكرة وأولويتها بالنسبة للعملين «فيرى أن الصنعة (الحرفة) والإلهام متلازمان لا نستطيع أن نميزهما. ويجب أن نلاحظ أن السهولة Facilite تساعد الصانع Artisan لكنها تضر بالفنان لأن الفكرة تسبق وتنظم العمل، وهذه هي الصناعة Industrie فالعمل كثيراً ما يتغير ويتعدل ويتحسن نتيجة لتغيير الفكرة، وهكذا تصبح الفكرة أساساً للعمل الصناعي ولذلك فإن الصانع يمكن أن يصبح فناناً في لمحات بارقة. إن تمثل الفكرة في شيء مثل رسم منزل على سبيل المثال، هو من قبيل الأعمال الميكانيكية فحسب لأنه بإمكان الآلة أن تصنع منه آلاف النسخ، أما بالنسبة لعمل الفنان مثل الرسام مثلاً Peintre de Portrait فمن المعروف أنه لا يفكر في الألوان Couleurs التي سيستخدمها لكن أفكار اللون تقفز إليه أثناء العمل كما أن الفكرة يمكن أن ترد إليه بعد العمل تماماً كالفكرة التي تأتي للمتفرج Spectateur الذي يشاهد، والحق أن الفنان نفسه يعتبر متفرجاً للعمل الذي يشاهده، وهذه هي خاصية الفنان، فالشعر الجميل Beau vers لا يبقى مشروعاً ثم يصنع بعد ذلك لكنه يبدو جميلاً للشاعر

Poete ، والتمثال الجميل Belle statue يبدو جميلاً كما يبدو للمثال Sculpteure كلما أوغل في العمل فيه غير أن الموسيقى Musique تصبح خير شاهد على ذلك حيث لا يوجد فارق بين ما يتخيله الإنسان وما يصنعه»(١٤).

ويرى آلان أن فن النثر Prose هو الفن الأكثر حرية وانطلاقاً والأكثر شباباً، خاصة عندما يعبر عن المشاعر التي تعد مادة مرنة matiere ، فمن المؤكد أن كثيرين من الفنانين يسخطون على الرخام (المرمر)، أو القواميس dictionnaire والقواعد grammaire ويعتبرونها وسائل فقيرة لبناء ما يمثلونه من أشياء كبيرة grandes choses ، إن ذلك لمن أخطاء الخيال الفادحة، وتلك هي الطريقة التي يتخيل بها القصاص Romancier الفنان L'artiste ، لكن الفنان لا يتأثر كثيراً بهذا اللون من الخطابة Declamation إنه يفضل الصنعة (الحرفة) ويشكرها فطوبى لمن يزين حجراً صلباً»(١٥).

«Il aime plutot le metier et lui dit merci. Heureux qui orne une pierre dure».

مما سبق رأينا كيف يفرق آلان بين العمل الصناعي، والفني في ضوء فكرة كل منهما، ويعد ربطه بين الفن والصناعة بمثابة ثورة على النظريات التقليدية السابقة في الإلهام، فقد ربط بين الفن والابتكار، واعتبر الفنان صانع، واستبعد أن ينتج الفن عن ضرب من الحلم أو التأمل والخيال، كما ربط بين حقيقة، وموضوعية العمل الفني، وبين صناعته وتنفيذه وتحقيقه. وبذلك أصبح الفنان هو الشخص المتيقظ الذي يحمل معوله ويصارع المادة الصلبة الجامدة ـ وليس الشخص الشارد الغارض في خيالاته وأحلام ـ يقظته فيحول المادة الجامدة إلى أخرى لينة وطيعة، فروح الفنان هنا هي روح الثائر المتمرد المتجرىء وليست روح المستسلم المنعزل الغارق في الأوهام، إنه لمفهوم جديدة للفن والفنان. آت من العقل والفكر اللذين احترمهما آلان وأولاهما إهتمامه الأكبر منذ بداية فلسفته. فالعمل الذي اجتمعت حوله حكمته الفلسفية برمتها هو ذاته الذي تجتمع حوله نظريته في الفن، والعقل يعني الوضوح، ومسايرة الواقع والانسجام معه وملائمته لكل من نفس الإنسان وجسده، كما يعني قوة الإرادة

والجرأة على مواجهة الصعاب والعقبات، وهذه هي الروح التي يجسدها آلان في الفنان، لقد أراد له آلان ألا يستسلم لوحي الإلهام، وعليه أن يرجع لعقله ولموضوعه يستلهمه من خلال مراحل العمل الجاد المضني مع المادة الصلبة. ولقد أشار آلان في معظم مؤلفاته إلى رفضه لفكرة الوحي والإلهام في الفن، وإيمانه بقدرة العقل والإرادة على التغيير. فالفنان الحقيقي هو الذي يتحدى المادة موضوع فنه سواءاً كانت حجارة أم نسيجاً، أم اصباغاً، أم كلماتاً، أم ألحاناً حتى يطوعها لما يريد منها، ويتغلب على جمودها وصلابتها، ويخلق منها الفكرة المطلوبة من العمل المطلوب. وأفكاره لا تأتيه فجأة وفي غيبة الأدوات، أنها تتولد في ذهنه وتقفز إلى أصابعه كلما مر بمراحل العمل المختلفة فكأنه هو أول من يصنع العمل، وأول من يشاهده ويحكم عليه «فكأن العبقرية genie هنا هي فيض أو نعمة الطبيعة grace de nature عليه وعلى الفن»[١٦].

وهكذا أصبح آلان يقرب بين الفن، والصناعة عندما ألغى عنصر الإلهام. وسبق الفكرة على العمل، ووثق الصلة بين الفكر المستمر، والجهد والصنعة في سبيل تجسيد العمل الفني. وبذلك اقترب الفن عنده إلى حد كبير من الصناعة. لأن الفنان ذاته أصبح كالصانع يشعر بمقاومة المادة، ويحس بصلابتها وعنادها، ونفس موقف الفنان هو موقف الصانع الذي يتحدى الطبيعة الخام لكي يصنع عملاً. يتحول بعد ذلك إلى صفة «حرفة» لأن الفنان يعلم ويكسب الخبرة والمران من خلال لغة الصنعة Langue de metier التي تكشف له أسرار وخبايا تكوينها وتشكيلها. وعلى هذا النحو يتحول الفنان إلى رجل صناعة وعلم فيلاحظ مادته بدلاً من أن يتأملها، طالما أن أفكاره تتوارد إليه خلال مراحل العمل المختلفة وبدلاً من أن تعزله عاطفة جياشة أو أوهام وخيالات يستنطق بها إلهامه فإنه يتحدث بعقله مع العمل منذ مهده، ويظل حديث العقل والملاحظة مستمراً حتى تكتمل الصنعة ويولد العمل الذي يستنزف جهد الفنان العضلي والعقلي[١٧]، وهكذا يحل التفكير والملاحظة Observation محل التأمل Meditations ، وأحلام اليقظة Reverie وليس مستغرباً أن تكون الملاحظة هي تأمل العمل الفني. بل هي المرحلة السابقة على صنعته وإبداعه، وأن يكون التفكير العقلي هو مصدر إلهامه. - كانت العاطفة عند آلان هي مصدر الخطأ

والخداع ـ وأن يصبح العمل هو ركيزة تطوره وتشكيله، وكلما شطح الفنان بخياله أو انجذب لعاطفته جذبته قوة المادة، وشغف التنفيذ فيرجع إلى العمل يتأمله بفكره، ويلاحظه بعقله حتى يحققه. يقول آلان: . «إن العمل الفني لا يتحقق عن طريق التصور والخيال والإمكان لكنه يتحقق في عالم الجهد والصنعة والحرفة»[١٨] وعلى هذا النحو تصبح الأفكار أساس نجاح العمل الفني، ويصبح المجهود الفكري دعامة الفن وبالتالي الصناعة؛ ولهذا جاء إحتقار أفلاطون Platon للفنون الميكانيكية، واعتبارها عملاً لا يمارسه غير العبيد «لكن أيامنا تشهد بذلك الفن الذي يرقى حتى يصير علماً فالصناعة مطلوبة لأهميتها في العمل الفني، والصناعي على حد سواء... لقد أصبحت الحرف اليوم تصنع بدون تفكير فالصانع يكتشف علمه آلياً ووفق خطة جاهزة تغلق الطريق أمام أعماله التي يجب أن يبتكرها ويخترعها»[١٩].

٧ ـ سمات شخصية الفنان:

لقد استفاد آلان من دراسة علم النفس في تفسير سمات الشخصية الإنسانية، وكان نصيب الفنان كبيراً من بين هذه الشخصيات التي وضع لها مواصفات وسمات خاصة. فهو في تصوره لا يمثل شخصاً أو مواطناً Citoyen عادياً، وإلا فما سر امتيازه عن الآخرين. إنه يمثل الشخصية العبقرية، ومعنى ذلك أنه يخرج عن المستوى العادي، ويعلو عليه فلا يخضع في فكره لأية قوانين اجتماعية، لأن فكره مستقل ينظمه قانون خاص يخضع له؛ ولذلك فإنه لا يخضع للتفكير المجرّد الذي يأتيه من الخارج (من الآخرين) ولا يؤمن إلا بفكره الخاص[٢٠]، كما لا يتبع غير طبيعته، ويتردد قبل التراجع عن ممارسة ما تمليه عليه عبقريته. وفي ضوء ما سبق يصبح الفنان عند آلان هو: ـ

١ ـ الشخص المتفرد الذي تملي طبيعته عليه فنه، وهو نسيج ذاته يعشق حرفته التي يتعلمها ويتقنها من خلال الحوار مع ذاته أو مع عبقريته بلغة الحرفة[٢٢].

٢ ـ هو الشخص الذي يتميز أسلوبه بالطابع الذاتي الخاص، ومع ذلك فإن دلالة أعماله تخاطب الإنسان ككل، كما يفهم جميع الناس تجربته وكأنهم يعيشونها، فإنه في إمكان الشعراء والأدباء نقل تجربتهم للإنسانية جمعاء.

٣ ـ لما كان الفنان هو الشخص الذي يصدر عن ذاته، ولا يكترث بآراء الآخرين أو يتأثر بالتيارات الفكرية حوله. فهو لذلك شخص مبتكر تدفعه ثلاثة أمور هي الفكر والعمل والشيء، وهو ليس حراً بحرية مطلقة، بل مقيد بالمادة التي يحدد وينظم فكره في ضوئها[٢٢].

٤ ـ الفنان هو الشخص المتواضع البسيط، فالفن لا ينمو في ظل الغرور Vanite فيجب على الفنان أن يتصف بالتواضع modestie . يقول آلان: ـ «... يحتاج الفن والعمل الموسيقى خاصة إلى جهد وتواضع فالأعمال الرائعة لبيتهوفن Beethoven تنجح بالعمل المتفاني الذي يعبر عن الطبيعة النقية للإنسان Nature Humaine purifiee ، ولقد وصل التواضع بشوبان Chopin إلى حد نشر إبداعاته الموسيقية تحت إسم «دراسات» في حين أنها كانت روائع ينتهي فيها إضطراب الوجود القلق، وتستبعده فكره الابداع في البحث عن إله خارجي يمثل شيئاً أو فكرة. وهكذا عبر شوبان في موسيقاه عن مساوىء وطنه وعذاب قلبه، وقد تجسد ذلك في أعماله التي حققت له المجد والشهرة»[٢٣].

٥ ـ في ضوء ما سبق من صفات الفنان تبرز لنا قيمه الأخلاقية، فالتواضع والتفاني والجدية، فضلاً عن الصدق في العمل تعد من صفاته الأصيلة ومؤشرات لما يدعو إليه من قيم الحق والخير والجمال. والعمل الفني هو مدلول لقيمة أخلاقية تنبه الإنسان، وتوقظ مشاعره وإحساساته فيتذوق الجمال، ويحترم القيم التي يكرس الفنانون حياتهم للكشف عنها.

٨ ـ تصنيف الفنون: ـ

يخصص آلان كتابه القيم «نسق الفنون الجميلة» - Systeme des Beaux Arts للحديث عن الفنون بصفة عامة[٢٤]، ويبدو من عنوان المؤلف أنه يضطلع فيه بمهمة تصنيف الفنون، أو وضعها في أنساق معينة، أو تقسيمها إلى مجموعات لكل منها مميزاتها الخاصة، ويأتي تقسيم الفنون عنده في ضوء مجموعة من الاعتبارات مثل: الاعتبارات النفسية، والاجتماعية واعتبارات الحس والحركة والزمان والمكان وغيرها... وينقسم تصنيف الفنون إلى ثلاثة تقسيمات هامة هي: ـ

أ ـ تصنيف خاص بالفنون.

ب ـ تصنيف قائم على الحواس.

جـ ـ تصنيف متعلق بالزمان والمكان.

وسوف نلقي الضوء على كل نوع من التصنيفات الثلاثة فيما سيأتي.

أ ـ تصنيف خاص بالفنون: ـ

يرتبط هذا التصنيف بالفنون ذاتها من حيث علاقاتها بالمجتمع أو أبتعادها عنه، فهي إما فنون جماعية أو فردية. النوع الأول منها ينشأ مع الجماعة وينمو فيها، وهو لا يزدهر إلا في المجتمعات العامة، ويحتاج إلى أدوات وجمهور، ومن أمثلة الفنون الجماعية فنون الموسيقى، والغناء، والرقص، والحياكة، والتزيين. وتعد الموسيقى من بين الفنون التي أهتم بها آلان في مطلع حياته فقد تعلم العزف على عدة آلات موسيقية، كما وجد متعة في حل رموز وعلامات نوتة مارس على ما يذهب إلى ذلك في «قصة أفكاره»[٢٥]. أما النوع الثاني: وهو الفن الفردي؛ فهو يظهر من خلال العلاقة بين الفنان وعمله بدون أي مؤثرات خارجية كالمجتمع أو النظام الاجتماعي، وهذا اللون من الفنون يبرز من خلال فنون الرسم dessin ، والنحت sculpture ، والتصوير peinture ، وغيرها من فنون مثل فن صناعة الأساس، وصناعة الأواني الخزفية، وكذلك فن النثر والكتابة؛ وهذه الفنون تنمو في جو العزلة والوحدة والفردية، وبين الفنون الفردية والجماعية يوجد نوعان من الفنون، الأول هو نوع ينتقل أثره من الفرد إلى الجماعة مثل فن الشعر والبلاغة ELoquence ، والآخر هو فن العمارة architecture وهو يمثل اتصالاً بين الفن الجماعي والفردي كما يعد سيد الفنون وجدها الأكبر تبدو فيه مقاومة Resistance المادة بشكل واضح محسوس[٢٦]. ويقع بين فنون الحركة، وفنون السكون؛ لأنه يتغير بصفة دائمة[٢٧].

ب ـ تصنيف قائم على الحواس: ـ

وهو تصنيف يراعي فيه آلان حواس الإنسان باعتبارها القناة الموصلة للفنون، وباعتبار الفن أداة لذة وانسجام لا تحدث إلا إذا تهيىء الجسم لها، وتنقسم الفنون في

ضوء هذا التصنيف إلى ثلاثة أنواع هي: فنون حركية، وفنون صوتية وأخرى تشكيلية. الأولى تقوم على الإيماء مثل فني التمثيل الصامت، والرقص، وهي فنون جماعية. أما الثانية فإنها تعتمد على الالقاء والتنغيم، مثل فنون الموسيقى، والشعر والخطابة، في حين تقوم الثالثة على نشاط كل من اليد والبصر ومن أمثلتها الفنون التشكيلية arts plastiques مثل العمارة والنحت، والتصوير والرسم.

جـ ـ تصنيف قائم على الزمان والمكان: ـ

يقوم هذا التصنيف على أساس عاملي الزمان والمكان. وتنقسم الفنون فيه إلى نوعين أحدهما يسميه بفنون الحركة arts en mouvement والثاني بفنون السكون arts en repos ، في النوع الأول توجد الفنون في الزمان فقط، وتتحقق بالجسم الحي، ومثال ذلك صورة الشاب المتأمل لرافائيل سانزيو[٢٨]. أما النوع الثاني (فنون سكونية) فهي ذلك النوع من الفنون الذي يتميز بالوجود في المكان place ويترك آثاراً مستمرة ثابتة، ومن أمثلتها الفنون المعمارية التي تتميز بوجودها المكاني الصلب الضخم، وبمادتها التي تقاوم جهد الإنسان وتغييره لها[٢٩]. ويقف فن العمارة في مقابل فنون التصوير، والثانية في مقابل فنون الغناء، ويمثل فني النحت والعمارة ضرباً من فنون السكون وإن كان فن العمارة يأخذ مكاناً هاماً بين فني السكون والحركة، أما فن النحت فإنه يظل من بين ألوان الفنون الساكنة، ويعطي آلان مثلاً بفن السكون في النحت ممثلاً في تمثال المفكر لرودان Rodin وهو تمثال من النحت يمثل التفكير الأبدي الساكن[٣٠]. ويضيف آلان إلى هذين النوعين السابقين للفنون نوعاً ثالثاً يتوسطهما هي الفنون المتوسطة بين الحركية، والسكونية (بين الزمان والمكان) مثل الموسيقى والشعر والبلاغة فهذه الفنون تترك آثاراً monuments تظل بعد ذلك.

ويلاحظ على تقسيم الفنون عند آلان tableau des beaux - Arts أنه يراعي فيها الصورة والمادة بشكل كبير، كما يراعي تأثيرها على الإنسان ككل روحاً وجسداً فهو يرى أن المادة في فن العمارة صقيلة جامدة عنيدة تجهد الصانع لشدة مقاومتها، في حين أنها لا تبدي مقاومة في فن النثر لأن مادة الكلمات سهلة طيعة، وهو من أحدث الفنون وأكثرها شباباً ولذلك فإنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ خاصة عندما

يستلهم الكاتب عواطفه بشأن ما يكتبه[٣١].

من خلال هذا النص يتبين لنا خصائص فن النثر الذي اعتبره آلان أكثر الفنون حرية وشباباً لكنه غير مستقر لأنه يعبر عن مشاعر تمثل مادة مرنة يمكن تطويعها[٣٢]، لكن تلاعب الكاتب بالألفاظ يجعله متغير، ويجعل مادة التعبير عنه غير مستقرة. لذلك فالفنان الحقيقي لا يلقي بالاً لهذا النوع من الفن، ويلعن القواميس والقواعد، ويعتبرها وسائل فقيرة في مقابل ما تمثله من أشياء عظيمة. وهو يفضل المهنة (الصنعة) أي أن يصنع بيديه «فطوبى لمن يزين حجراً صلباً»[٣٣].

وهكذا كانت مادة العمل الفني من بين الموضوعات التي اهتم بها آلان في رؤيته للفن، فقد اعتبرها الحركة الأولى التي تزدان وتكتمل بالعمل الثاني للصانع[٣٤]، وهي تلعب دوراً في إضفاء الجمال والروعة عليه»[٣٥]. وبصفة عامة فقد كان الهدف من تقسيم الفنون عند آلان هو تنظيمها حسب قدرتها على تحقيق الانسجام للنفس والجسد، وبالتالي تحقيق سعادة الإنسان.

٩ ـ الفن والأخلاق: ـ

لا يغفل آلان وهو يدرس الفنون الجانب الأخلاقي للإنسان. وهل ممكن أن يغفله وهو الذي نادى باحترام النفس لمبادئها من قبل ومنذ البداية، واحترام الفكرة العقلية، والالتزام، وقوة الإرادة، كما شجع على فكرة ايجاد الانسجام بين النفس والجسد للاستمتاع بالفنون، ولما كانت الفنون عنده تعبر عن لغة نوعية للعلاقة بين النفس والعالم. فقد أصبحت تخاطب الإنسان، وتجسد إرادته وقهره للمادة، فهي لا تهدف إلى اللهو واللعب بقدر ما تعني النشاط الإبداعي الخلاق الذي تتجسد فيه روح الإنسانية في أسمى معانيها، وتعتبر الفنون بصفة عامة هي تجسيد لقيم الإنسان الأخلاقية الرفيعة على ما سنرى فيما بعد.

أ ـ الجمال والأخلاق: ـ

يرتبط الجمال عند آلان عن كثب بالأخلاق والدين. وإذا كانت دراسته لا تحتاج كي تدرس لأكثر من ذاتها، ولا يزاد على معناها جديداً أكثر مما ينطوي عليه

مفهوم الجمال ذاته الذي يحمل كل معناه في مضمونه وشكله، فإن للجميل مع ذلك طابعاً أخلاقياً «فنحن نقول بالفرنسية يا له من فعل جميل، أو يا له من مزاج humeur جميل، والفعل والمزاج وغيره من ألوان السلوك والصفات تختص بالمجال الأخلاقي[٣٦] أو العكس، فضلاً عن ارتباط مقدمات الدين وأسراره بالفنون منذ أقدم العصور.

ب ـ الجميل والملائم: ـ

والحق أن الجميل ينبغي أن يكون هو الملائم، وهذه لم تكن نظرة آلان وحده، لقد سبقه إليها «كانت» عندما قرن الجميل بالملائم. فالشيء الملائم المريح لنفوسنا هو الشيء الذي نشعر فيه بالجمال لأنه يلائم مشاعرنا وتكيفنا النفسي، وهكذا ارتبطت فلسفة آلان في الفن بعلم النفس الذي كان هدفه تخليص البدن من المشاعر والانفعالات الضارة، ومن ثم فقد حاول دائماً أن يخلق نوعاً من الانسجام والتكيف بين نفس الإنسان، والعمل الفني.

جـ ـ الجمال والحق: ـ

يرى آلان أن الجمال هو دليل الحق في عالم اختلفت فيه المذاهب الإنسانية، وساده التغير الشامل والنزعات الغريبة، إنه يؤكد على أهمية الجمال كدلالة على الحق وسط تيارات الفكر المتصارعة والمتغيرة. ويعطي لذلك مثالاً حيوياً يبرهن به على اقتران الجمال بالحق، هو مثال الانسجام والتوافق الذي يحدث لأعضاء الجسد عندما تسمع الأذن مقطوعة من الموسيقى، أو أبيات من الشعر أو مسرحية أو قصيدة، إن تكيف النفس والجسد مع إيقاعات الفنون وبريقها لهو دليل على وجود الفنون ونجاحها... وحين يفكر الإنسان تجابهه أفكاراً معارضة لكن الجمال هو الذي يدفعنا إلى التفكير العميق الذي يبرز حين قراءة بيت شعر جميل، أو حكمة جميلة»[٣٧].

د ـ الفن والتطهير: ـ

في ضوء ما سبق من إعلاء الفن عند آلان لقيم الحق والخير والجمال نجده ينطوي على تطهير النفس من أدرانها فهو أداة تطهير Catharsis لا أداة متعة ولذة حسية فحسب، إن ما يحمله لنا الفن من مفاهيم أخلاقية خليق بأن يتسامى بأرواحنا،

ويساعدنا على كبح جماح أهوائنا. والفن لا يصبح أداة تطهير قبل أن ينظم نفوسنا، ويهيئنا لتلقي روائعه ومبدعاته، فقد صنعت الفنون من أجل تنظيم حياة الإنسان الداخلية وتهذيب مشاعره فالرقص والغناء والموسيقى هي فنون تسمو بروحه، وتبلغ بها قيم الحق والخير(٣٨).

خاتمة: -

فلسفة الفن عند آلان هي فلسفة واقعية عملية تهدف إلى الصناعة والابتكار والاختراع، فتشجع الفكر الذي يصاحب مراحل العمل، ولا تدعو للحلم أو الخيال كمبدأ لفن الفنان؛ لأنها تعتبر الفن صناعة الإنسان، وابتكار أفكاره، واختراع يديه، وتجسيد إرادته، وتشكيل إنسانيته. والفنون ما هي؟ إنها حوار مستمر مع الواقع، تنظمه لغة وفكر الفنان الذي يستلهم الطبيعة، ويتعلم في مدرستها، فيصبح الفن بمثابة المرآة التي ينكشف له من خلالها ما كان يجهله من أشياء.

والفن هو ذلك الوصال الوجداني مع الأعمال الفنية، ومن خلالها، وهو التطهر الأخلاقي الذي يسمو بروح الإنسان، ويجعله منسجماً دائم الغبطة، مدفوعاً إلى الخروج من أفقه الضيق الجزئي المحدود؛ فيتأمل الأعمال الفنية بنظرة فهم ووعي حتى يصل إلى مستوى تقديرها وتذوقها، وعند هذا المستوى الجمالي يصل إلى كل ما هو إنساني أو كلي، يصل إلى عالم الانسجام Harmonie الذي لا يحده زمان ولا ومكان، وهنا يبرز لنا الفن كحقيقة في حياتنا.

ولو تأملنا فلسفة الفن عند آلان لوجدناها تسير في نفس الاتجاه الذي سارت فيه الميتافيزيقا أو (فن الحياة) من قبل إنه الاتجاه العقلي الفكري الإرادي الإنساني. لقد أحب آلان الفنون وعشق الموسيقى، كما أحب دراسة الفلسفة (الحكمة) يقول عن ولعه بالفنون: «... لقد حظيت في بداية حياتي باهتمام كبير بالفنون لا لمجرد الحديث عنها؛ ولكن لأسباب عديدة أخرى»(٣٩).

كما استقى معظم أفكاره عن فلسفة الفن من لانيو أستاذه الخالد، وحذا حذو «كانت» في نظريته عن الجميل والملائم، كما تأثر «بهيجل» في فكرته عن التطهير. فضلاً عن تأثره «بأوجست كونت» في تنظيمه للخارج من خلال الداخل. وهكذا

اصطبغت فلسفته في الفن بطابع عقلي، فكري، إرادى، أخلاقي كما اصطبغت فلسفته؛ والسبب في ذلك أن منبع كل من الفلسفة والفن واحد هو الحياة أو الواقع، فلا غرو أن تصبح فلسفة الفن عنده هي فلسفة الإنسان والإنسانية. ولكن لماذا اصطبغت فلسفته بهذا الطابع العملي الإنساني؟

لقد اصطبغت بذلك لأنها ربطت الفن بالصناعة، وربطت الابتكار بالعمل، فخاطبت عقل الإنسان وجسده، كما خاطبت إرادته وصلابته عندما حولته إلى صانع بدلاً من فنان، فأصبح الفن هو التحقيق والتنفيذ والصناعة، وليس التأمل والتصور، وسبقت الأفكار مراحل عمل الفنان ولازمتها، فالإنسان لا يبتكر إلا بقدر ما يعمل، ولا يحدث إبتكاره إلا من خلال عمله. والطبيعة هي معين الفن، والواقع مدرسته؛ وليس للعمل الفني قيمة بدون مادة من أي شكل، لأن المادة تجسد الموضوع الذي يتحقق، وليست الفكرة التي تتصور. ويجب ملاحظة أن الأفكار عند آلان لا تتأتى من فراغ، على نحو ما فعل أفلاطون في مثاليته في الفن. بل تنطلق كلما اجتاز الفنان عوائق المادة وصلابتها وانتصر عليها. وهنا تصبح المثالية عند آلان موضوعية في ذات الوقت فالأفكار تتولد كلما أوغل الصانع في تأمل عمله، وكلما تعلقت يداه بمادة العمل، ودار حوار الصنعة بينه، وبين أسرار وخبايا صنعته.

حواشي الفصل الخامس:

(1) Alain: **Vingt Lecons sur les Beaux - Arts** Paris, Gallimard 1931 PP. 39 - 40 - 41.

(2) Alain: **Propos sur L'Esthetique.** p. u. f Paris 1949 P. 94.

(3) Alain: **Vingt Lecons sur les Beaux - Arts** Paris, Gallimard 1931 P. 39, **Systeme de Beaux - Arts** ch, VI. De La Puissance propre de L'objet - P. 32.

(4) Alain: **Les Systeme de Beaux - Arts,** Gallimard, Paris. 1926. P. 27.

(5) Ibid.

(6) Alain: **Systeme de Beaux - Arts.** P. 33.

(7) Ibid.

(8) Alain: **Propos de Litterature** Paris Hartmann, Editeur 1934.

(9) Alain: **Systeme de Beaux - Arts P 38.**

(10) Alain: Le Systeme de Beaux - Arts. ch VI, De La Puissance propre de L'objet P 33.

(11) Ibid: **Essai sur lestyle** P 338.

(12) Alain: **Systeme de Beaux - Arts.** ch VII, De Lamatiere P 35.

(13) Alain: **Propos de Litterature** P. 39.

(14) Alain: **Le Systeme de Beaux - Arts.** P 38.

(15) Ibid P. 39.

(16) Ibid P. 38.

(17) Ibid P. P 36. 37.

(18) Ibid P. 33.

(19) Alain: **Les Idees et les Ages.** Gallimard 1927 P 144.

(20) Alain: **Vingt Lecon sue Les Beaux - Arts** Paris Gallimard 1931 20 eme lecon P 289.

(21) Ibid.

(22) Ibid.

(23) Alain: **Propos sur L'Esthetique** P. U. F Paris 1949 P 64.

(٢٤) يبحث آلان في «نسق الفنون الجميلة» عن معنى الفن وتقسيماته في ضوء عرض مجموعة من الفنون والموضوعات المتعلقة بالفن مثل: الخيال الخلاق، والرقص، والزينة والشعر والخطابة والموسيقى والمسرح والنثر والعمارة، وفن صناعة التماثيل والتصوير والرسم.

(25) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 17.

(26) Alain: **Les Systeme des Beaux - Arts** P 39.

(27) Ibid P. 177.

(28) Ibid P. 37.

(29) Ibid P. 178.

(30) Ibid.

(31) Ibid P. 37.

(32) Ibid.

(33) Ibid P 39. ch. VII, de la matiere.

(34) Ibid.

(35) Ibid.

(36) Alain: **Propos sur L'Esthetique** P. U. F 1949. P 32.

(37) Ibid, **Le Beau et Levrai.** P 79.

(38) Ibid.

(39) Alain: **Histoire de mes Pensees** P. 17.

الفصل السادس

التربية والتعليم

التربية والتعليم

أولى آلان مجال التعليم Instruction أهمية كبيرة لا بصفته كان أحد أبناءه، ولكن لولعه الشديد بالتربية Education ، وتفانيه في عمله، وحبه وإخلاصه لطلابه الذين تعلموا على يديه في مدارس ومعاهد وكليات فرنسا. وكان آلان قد اتبع أسلوباً تعليمياً متطوراً في نقل المعلومات الفلسفية والأدبية إليهم[1]، وقد شهد بنجاح منهجه وأسلوبه في التدريس الكثيرون منهم، وكان من أسباب ذلك النجاح اتباعه للأساليب التعليمية التالية: .

١ ـ تحليل الأمثلة المادية الملموسة والبسيطة والمألوفة، ومضاهاة أقوال كبار الكتاب بعضها بالبعض الآخر.

٢ ـ البحث عن الفهم قبل النقد أثناء القراءة، فقد لوحظ أن الفلاسفة والكتاب يقولون الحقيقة بطرق مختلفة، ومن ثم لم يُفهم أحد منهم فهماً جيداً[2].

٣ ـ تكرار القراءة فائدة للعمل، فكل قراءة جديدة تضفي على العمل رؤية جديدة. وهكذا فبدلاً من أن تقتفي التعليقات النص، كانت تنطلق بحرية كاملة لتلتقي في النهاية بالنص مرة أخرى. ولهذا يعترف آلان بانطواء المؤلفات الشهيرة على كل ما يهم الإنسان، وأن كل ما يجب عليه فعله هو تعليم طلبته كيف يقرأون، أو يجيدون فن القراءة[3].

٤ ـ التشجيع على البدء بالفكرة، ثم الانطلاق بعد ذلك إلى دراسة العمل بأكمله[4].

٥ ـ الاهتمام بفن الكتابة، فالكتابة لاتقتصر على التعبير لكنها عملية بناء،

ولهذا فقد اهتم آلان بالتدريبات التي تستعمل قائمة الكلمات الملائمة لموضوع ما[٥].

٦ ـ الاهتمام بالتدريبات الخاصة بالتحليل، فقد شرع آلان في عام ١٩٤٠ في كتابة مجموعة تدريبات على التحليل يشرح فيها كيفية استخدام السبورة، والقوائم وهو موضوع غامض لكنه يكوّن العقل[٦].

٧ ـ الاهتمام بدراسة اللغات وخاصة اليونانية واللاتينية والتحدث بهما، فكل ذهن لا يعرف هاتين اللغتين يعد في ـ عرفه ـ محدوداً ضعيفاً[٧].

ولقد أثار منهج آلان في التدريس إعجاب من يعرفونه من المفكرين والطلاب، كما تميزت طريقته باختلافها من مكان لآخر، ومن عام لآخر. وعندما سأل أحد طلاب آلان أستاذه عن سبب تغير أحد كتبه علق عليه قائلاً: ـ «لقد تغير كل ما تضمنه الكتاب عدة مرات، ولعل من الأمور التي لا يحيط بها الطالب هو تحول الوسائل إلى أساليب بعد فترة من الزمن»[٨].

لقد كان آلان دائم التغيير في كتبه، كما كانت طريقته في التدريس تختلف من مكان لآخر، بل من منصة لأخرى، ومن وقت لآخر، كما تختلف بحسب الشخصيات التي تستمع إليه.

كان هدفه من التدريس تقريب الأفكار إلى عقول ونفوس مستمعيه، فيرفض ما هو سهل في المناهج، ويشجع الصعب، ويدفع طلابه للقراءة الجادة.

أما طريقته في تحضير موضوعاته فقد كانت شمولية، ينطلق فيها من الأفكار المحددة لموضوعاته إلى الابتكار الشفهي مما يقطع بحضوره وذكائه.

يقول بسكال: ـ «أياً ما كانت الفكرة لأرسطو أو لأفلاطون، لكانت أو لهيجل، أو كانت شرحاً لهوميروس أو بلزاك كان آلان قديراً بها، حاضر الذهن، متوهج الحماس، منطلقاً من الفكرة الجزئية إلى العمل بأكمله. وكانت صفة الكبرياء من بين الصفات التي كان يلحظها من تتلمذوا عليه في شخصيته، لكنه لم يكن مغروراً، ولم يكن سلوكه ينم عن أي احتقار أو إزدراء لطلبته بقدر ما كانت محاولة منه لاحترام استقلال شخصية كل فرد منهم. وكان هذا هو الدافع الذي كان يجعله

يطوي ورقة الإجابة حين يعيدها لطلبته بعد تصحيحها لكي تظل الدرجة سراً ملك الطالب وحده.

وفضلاً عن أسلوبه التربوي في التعليم، فقد كان يغرس في نفوس مستمعيه الأمل في المستقبل، والرغبة في النجاح والطموح، وقد شهد أحد طلبته ويدعى بريدو بأنه كان يلقنهم المعارف لا باعتبارهم طلاب علم وإنما باعتبارهم بشراً، فيا لها من قدرة الإنسان يمارسها على نظيره لمجرد الحديث إليه»(٩).

لكل ما تميز به آلان أصبح شخصية محبوبة وناجحة في مهنته، ووسط كل من يعرفونه تقول تلميذته جان ألكسندر عنه: ـ

«... اختلط تجاهله لنا برقة شديدة في المعاملة كالتي تحدث عنها استندال، وكان هدفه من ذلك تعليم المجموع كله لا الاقتصار على الأفراد مختلفين، كما كان يتفادى الاحباط والإهانة التي تقتل الحماس عند الشباب»(١٠).

وهكذا كان هدف آلان رفع همم الشباب لا تثبيطها وإلهاب، حماسهم لا إخماده، وبذلك أصبح أسلوبه في المعاملة سبباً كافياً لولع الطلبة به.

كان آلان مثلاً أعلى للمعلم في أدائه، فقد كان يدع في حضور طلبته ومريديه حتى ليندهش هو ذاته من إبداعه، وكان يتوقع نجاح الكثير من انطلاقاته هذه، كما كان يحظى بالنجاح دائماً في نهايتها، منتهجاً في ذلك نهج لانيو الذي كان رغم عنايته بتحضير محاضراته (وتلك هي الأمانة المهنية) يرتجل ويضيف بصفة مستمرة، وبفضل هذا الارتجال حول مكتبه كان طلابه يحظون بمشاهدة ميلاد الفلسفة ذاتها.

يقول آلان عن محاضراته التي كان يلقيها على الطلبة في كلية سيڤينيه حول ديكارت، وعن طلابه الذين كان عددهم ثلاثين طالباً: ـ

«كتبت عن ديكارت، ولم أكن أميل إلى تكرار ما سبق قوله عنه، ولم أكن أرغب كذلك في سبر غور الأجزاء الصعبة فيه، لكن ذلك قد حدث بالانتباه، وجرى الأمر مثلما كان يجري في فصول المدرسة، فقد بدأ بالرفض والقول بأنه موضوع

صعب، وقد دفعني الندم إلى هذه الأجزاء الصعبة دفعاً، وبدون تحضير ووجدتني رغم قراري بعدم الخوض فيها استشعر الخجل من هذه الوجوه الساعية للمعرفة»(١١).

وهكذا كان آلان يبدو مبتكراً ومبدعاً ومحاضراً لقد كان ارتجاله في موضوع ما هو الابتكار والابداع يقول عنه موروا: -

«كان مريديه يتحدثون عنه بنفس التبجيل والتقدير، وأحياناً بنفس الكلمات التي كان يتحدث بها طلاب لانيو ومنهم آلان نفسه عن أستاذهم، وقد حاولت مراراً التغلغل في فلسفته بقراءة كتبه ولكن بدون جدوى لقد كان حدسي يقودني من خلال الجمل البسيطة إلى ما ورائها»(١٢).

واهتم آلان بالتربية وغبرت كتاباته المختلفة عن هذا الاتجاه، فهو يرى أنها تبدأ منذ الصغر، وتتم عن طريق لغة التعامل مع الطفل التي تتكون من الحركات والاشارات Singes ، فيذهب إلى أننا نَتبعُ باستخدام هذا الأسلوب وسائل تربية وتعليم الطفل الذي تعلق الحركات والاشارات السيئة في ذاكرته منذ الطفولة وتنمى فيه العادات والسلوكيات السيئة وتظل معه حتى الكبر، وهنا يبرز اهتمام آلان بعلم نفس الطفل، فينصح المربين والأباء والأمهات باستعمال القدوة في تربية الأطفال، لأن التعليم والتربية السيئة التي يتلقاها الطفل عن طريق الاشارات والحركات منذ البداية، تؤثر على سلوكه وعاداته في المستقبل(١٣). وهكذا فكم من مأساة تحدث في الطفولة بسبب كلمة تفهم على سبيل الخطأ. إن الكلمة التي يخضع لها الجميع ويعيشون بها سواء كانت حسنة أو سيئة إنما تلعب دوراً كبيراً في التربية؛ لأن الجميع يحيون من أجل إسداء النصح أو الاقتناع به لذلك تصبح دراسة الدلالات (الاشارات) باعتبارها أدباً وثقافة هي أصول التربية(١٤).

لقد أقبل آلان على طلبته ومحاضراته، وكان مثالاً للمحاضر الناجح والتربوي القدوة يصفه أحد طلابه فيقول: «... حينما رأيناه للمرة الأولى يدخل قاعة الدرس كان جريئاً جسوراً، قوي البنية، ذا قد ممشوق، وحينما سمعنا صوته ذهلنا قليلاً فقد كان صوته قروياً، مرحاً، مخنخناً، كان ذا ذقن مليء بالحيوية وعينين زرقاوين تحيط بهما هالات سوداء، كان ينظر في الهواء واضعاً مرفقيه على المقعد. لم يكن له ملمح

واحد من تلك الملامح الكئيبة والمكفهرة التي يتسم بها المدرس عادة، كان يبدو سعيداً بالحياة وبالتفكير في آن واحد، واجداً الحياة ممتعة في ذاتها، وأسمى من أي ظروف غير مواتية لقد كتب يوماً، ما لم يجرؤ أي فيلسوف آخر على كتابته لقد قال عن الحياة: «أنها أنشودة سعادة»(١٥). وكان الغموض وعمق الأفكار من بين السمات التي اتسم بها أسلوب كتابته فقد قال عنه أندريه موروا: «لقد كان غموض فكره المتعمد يسمح برؤية أعماق مهيبة لم تكن لترى بدون هذا الغموض»(١٦) وكان آلان نفسه يعترف بذلك ويشعر مع هذه السمة بالأمن والسعادة، ويراها ضرورة لإثراء فكره وتنبيه القارىء إلى ما يلاحظه من فكرة أو أفكار الآخرين فهو يقول عن غموض أسلوبه: . «... إن الغموض الذي يكتنف أسلوبي ليس بالفارغ الأجوف، لكنه ثرى يرتطم ويصطدم بي المرة تلو الأخرى بدون أن أفقد صبري وأعجز عن النفاذ إليه، وكنت أشعر في ذلك بالأمن والاطمئنان»(١٧). لقد كانت دروس آلان ومقالاته مثار إعجاب وجذب جماهير غفيرة من الشعب الفرنسي، وكان الغموض هو السر الوحيد وراء هذه الجاذبية(١٨).

حواشي الفصل السادس:

(1) Pascal. G: **Alain Educateur. P. U. F 1964 P 34.**

(2) Ibid.

(3) Alain: **Propos de Litterature, P 164.**

(4)Ibid.

(5) **Elements de Philosophie.** P. P. 11. 12.

(6) Ibid.

(7) Alain: **Minerve ou de la sagesse** P 57.

(8) Alain: **Humanite** P 265.

(9) Pascal, G: **La Pensee d'Alain** P 19.

(10) **La Nouvelle Revue Francaise Septembre** 1952. P 4.

(14) Alain: **Humanite** P 33.

(12) Mourois. Andre: **Alain** P 34.

(13) Alain: **Propos Sur L'education. P. U. F** P 35.

(14) Alain: **Les Idees et les Ages** ch, **Le Monde Humaine** P 138 Gallimard.

(15) Pascal. G: **La Pensee d'Alain** P 40.

(16) Mourois. Andre: **Alain.** Domat. Paris 1950 P 15.

(17) Alain: **Histoire de mes Pensees.** P 28.

(18) Mourois. Andre: **Alain** P 11.

الفصل السابع

الأخلاق والفضيلة

الأخلاق والفضيلة

تنسحب النزعة الأخلاقية على جميع أجزاء فلسفة آلان بصفة عامة، ونستطيع تمييزها في كتاباته المتنوعة خاصة حين يربطها بالفضائل Virtues المقترنة بأخلاق الحكماء والفلاسفة الذين ندرسهم، ونتعلم منهم الحكمة Sagesse[1]. والأخلاق morale تتضمن دعوة إلى تجنب الوقوع في الخطأ، وتهيب بالفيلسوف أن يتحمل مشكلاته الحقيقية، ويتوخى الموضوعية باستبعاد إهتماماته، ومصالحه الشخصية حتى تبرأ أحكامه من شبهة الهوى والمصلحة[2].

وتتصل الأخلاق في فلسفة آلان بالفضيلة التي ترتبط عن كثب بالسعادة الحقيقية التي كان يحث عنها الحكماء ويستمدونها من الواقع، فليس من النبل أن يحث الإنسان الذي يتوق إلى الفضيلة عن السعادة العادية أو الطبيعية، وهي موجودة في ذاته، يشعر بها، أو ينبغي عليه الشعور بها في كل لحظة من لحظات حياته[3] إن التمسك بالأخلاق وممارسة الفضيلة هي السعادة بعينها، والغبطة الحقيقية المطلقة[4]. كما أن الاستمتاع بالحياة في واقعيتها وسريانها العادي هي أجمل شيء يحصل عليه الإنسان. لقد كانت التربية البدنية، وفن الموسيقى من وسائل الصحة النفسية عند أفلاطون، فالاستماع لفن الموسيقى هو تسامي بالنفس، وتمرين الرياضة الجسدية تهذيب لها يشعرها بالعلو والسعادة اللامتناهية[5].

إن الحياة على نفس طريقة الحكماء وممارسة الفضيلة هما أساس السعادة في تصور آلان، والسعادة المتصلة بممارسة الفضيلة هي منبع الأخلاق الذي لا ينضب،

والذي ينبغي على كل منا أن ينهل منه، ويعتاد عليه في حياته سواءاً كان فيلسوفاً، أو فناناً، أو شخصاً عادياً. وهكذا فنحن لا نستطيع أن نميز درباً معيناً للأخلاق عند آلان لأنها تمثل فلسفته برمتها طالما أنها تشتمل على الحكمة والفضيلة والسعادة.

حواشي الفصل السابع:

(1) Alain: **Histoire de mes Idees** P 33.

(2) Ibid.

(3) Alain: Alain: **Propos sur le Bonheur** Gallimard 1928 (Bonheur et Vertu) P 185.

(4) Ibid.

(5) Ibid P 177.

(1) **Mercvre de France,** Fondateur Alfred Valette October 1952, portrait D'Alain par lui - meme par Colette Audry P 208.

(2) Alain: **Histoire de mes Idees** P 34.

(3) Pascal. G: **La Pensee d'Alain** P 15.

(4) Alain: **Mars ou la gurre Jugee** Ed , N. R. F 1921 P 255.

(5) Alain: **Mars.** P 241. 242.

(6) Ibid P 299.

(7) Alain: **Sentiments, Passions et Signes** N. R. F 1926 P 70.

(8) Mondor, Henri: **Alain,** Gallimard 1953 P 35.

الفصل الثامن

السياسة والحرية

السياسة والحرية

كان الاتجاه السياسي بارزاً في فلسفة آلان تشهد بذلك قراءاته لعظماء ساسة عصره فقد قرأ لماركس Marx وبردون Prudhon كما قرأ العقد الاجتماعي لروسو Rousseau الذي نهلت منه جميع الثورات وقد شجعته تلك الدراسة الأخيرة على حب السياسة، وإدراك أسس ومبادىء التجربة، فبدأ بتكوين رأي شخصي بعد مرحلة من الممارسة العملية[1]. يقول آلان في مناسبة انطلاقه في دروب السياسة بعد قضية الضابط «دريموس».

«أقسمنا ألا نهتف بحياة الجيش، وبعد مناقشات عديدة على مقاعد الميدان مع عمال الترسانة والتجارة أصبحنا سادة المدينة، كما كنا على وشك تشكيل تجمع مستقل للقيام بأي إنقلاب إذا استدعت الظروف، وكنت عبداً لمشاعري ودوافعي وأنا أنجرف في هذا التيار»[2].

وعندما تشكلت الجامعة الأهلية وتأسست صحيفة، كرس آلان وقته لهما فعقد الندوات والمؤتمرات للعمال والفلاحين، كما كتب المقالات كلما دعت الحاجة[3].

كان آلان سياسياً ثائراً، قوي الإرادة، معتزاً بشخصيته وإرادته، كما كان على عداء كبير مع السلطة autorite التي تمثلها الحكومة Government ، وقد جاءت

كراهيته لها لذات الأسباب التي تبرر وجودها. كما عبر عن مشاعر السخط ضدها في مؤلفه «مارس» أو «الحكم على الحرب»: ـ «يعد الميل للسلطة العادلة الإنسانية من الأمور الطبيعية، فالمثقف منا يميل لتلك القيادة، لكن ينبغي أن ندرك أن السلطة تغير كثيراً في نفس من يمارسها، ولا يرجع ذلك لعدوى في المجتمع بقدر ما يرجع إلى تسلط الأمور وضرورتها»[٤].

وقد ربط آلان بين القيادة والحرب التي عبر عن مرارتها وضراوتها في ذكرياته عنها، ثم صاغها بعد ذلك في مجموعة أحاديثه التي نشرت في عام ١٩٢١ بعنوان «مارس أو الحكم على الحرب» كما كان له مؤلفون تابعون يسهبون في شرح موقفه من الحرب وهما «مارس أو اضطراب القوة» و«مارس وسقوط القوة» وموقف آلان من الحرب هو موقف الرفض والسخرية اللاذعة. وتبرز لنا نصوصه في الحرب عن تحليل رائع وإنساني لدوافعها النفسية وتفنيدها بسخرية وقسوة قد تستثير البعض فهو يتدهش في مقاله في «حب الوطن» لسهولة التضحية بالحياة في سبيل الوطن، أو سهولة التضحية بالمال.

يقول آلان في «مارس» أو «الحكم على الحرب»: ـ

«يقابل كل خطاب رنان عن الحرب بالصمت المطبق، ويشعر الشيخ الطاعن في السن كراهية السماع عن مذابح الشباب، فعلى من يسمع الحرب الخوض في الصفوف، ومن تضطره ظروفه للاستمرار فيها فليفكر في حصر الموتى، والقتلى... إن التفكير في مكفوفي الحرب يؤجج الأحاسيس... ففكروا فيمن يأمر بالهجزم ولا يبدأ بنفسه، ولكن تمالكوا أنفسكم واكظموا غضبكم، فهذه حرب أيضاً، ولتقولوا أنه شيء لا يستحق الاعجاب، ولتعرفوا ثمن البطولة»[٥].

هكذا تعبر النصوص عن موقف آلان من الحرب وكراهيته الشديدة لها فيما يصوره من آلام وعذاب الإنسان الذي يصطلي بنيرانها.

لقد كان حديثه عن الحرب ينتهي إلى ثورة وحماسة عن كراهيتها، وكشف ويلاتها، حتى الحديث عن الإيمان ذاته اقترن بالحديث عنها، يقول في «مارس»: ـ

«... إن القول بعدم جدوى الحرب هو غفلة التدبر. والمعرفة، هو الاعتقاد اليقيني والإيمان»[٦].

لقد كانت قضية الحرب هي شغله الشاغل، فإذا ثار وتحمس فهو يتحمس لفكرتها، وإذا تزرع بالإيمان والاعتقاد فهو معتقد بعدم جدواها، وإذا تحدث عن الرغبة والغضب أو الحاجة فهو في حديث مرير عنها، يقول: - «... هذه هي الحرب إبنة الملل والقدرة، لا إبنة الحاجة والرغبة»[٧].

مما سبق يتضح لنا صورة آلان السياسي وموقفه من الحرب، كما ندرك أهمية تجربتها بالنسبة له، وكيف توثقت الصلة بين الفلسفة، والسياسة في مذهبه. يقول هنري موندور عن آلان السياسي: «... لقد شغلته قضايا السياسة سنوات طويلة، فقد ظلت مشكلة جيش دفاعي أو إقليمي تراود خياله، وتعتثر فكره طيلة عشرين عاماً»[٨].

حواشي الفصل الثامن:

(1) Alain: **Propos Sur La Religion,** Ed. Rieder Paris 1945 P 31.

(2) Ibid.

(3) Ibid P 36.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(٨) توماس كارليل: . فيلسوف ومؤرخ إنجليزي من اتباع مذهب وحدة الوجود، ومن اللاأدريين كذلك. دافع عن الفلسفة المثالية الألمانية، طبق على المجتمع نظرية فيخته عن نشاط الإنسان باعتباره العنصر الخلاق للعالم، أهم ما يميز فلسفته العودة بتاريخ المجتمع إلى سير الشخصيات العظيمة وعبادة البطل.

الفصل التاسع

الدين والعقل

الدين والعقل

يذهب آلان في الحديث عن علاقة العقل بالإنسان إلى أنه قد تخلص من القلق agnoisse الذي كان ينتابه منذ عام ١٩١٢ بعد أن تبين له أن هذا القلق مهما كانت حدته (مثلما كان الحال عند بسكال) لا يرجع إلى أسباب ودلائل معينة وخفية، إنما يرجع إلى حالة النفس ومزاجها وقدرتها على الاتزان والصمود؛ ولهذا فقد أصبح القلق والهم أمراً متعلقاً بعلم النفس أكثر منه بعلم اللاهوت Theologie[(١)].

وعلى هذا النحو، ومن أجل سلامة وطمأنينة النفس يتدرج آلان صاعداً من أدنى حالات النفس إلى أسماها، من المادي إلى المعنوي. فينصح بتجنب الانفعال والعاطفة المحمومة والسعي إلى راحة الجسد بالنوم، وبالتالي راحة الأعصاب فالنفس[(٢)].

ولما كانت الحكمة في تصوره هي رفض الفكر في أقصى لحظات الحزن. فإن هذا هو ما أدركه الدين. يقول في ذلك: ـ «إن الدين قد أدرك هذه اللحظة؛ ومن ثم فقد جعل البائس يجثو على ركبتيه، ويضع رأسه بين يديه متبتلاً في صلاة تحيط به أضواء الكنيسة الخافتة، وهذا الوضع في حد ذاته يخلص الأعضاء من التقلص، ويريح العضلات، ويطلب منه أن يصمت ويريح عينيه، ثم يتلو صلاته التي اعتاد على ترديدها فتلعب هذه العبارات دوراً في أسكات حواره مع نفسه، وتصبح جميع هذه

الأمور ضرباً من السحر الذي يقاوم جموح وعنف الخيال».

إن آلان يعتقد كثيراً في عقيدة العقل يقول: «... إنه من الأفضل أن نتناول عقيدة العقل La religion de l'esprit وكأنها فضيحة وهي إن لم تكن كذلك بالنسبة لكوبرنيقوس Copernic كانت فضيحة وهي إن لم تكن كذلك بالنسبة لك؛ فلن تفهم أبداً أن الأرض تدور. لقد لام المسيح على شجرة التين لكونها لم تؤت ثمارها، وياله من مثال رائع أتى بعد عدة أمثلة تدانية في البساطة والشجاعة، لقد أكتشف آلان عظمة الإنسان في رفض هذه الضرورة الظاهرة La necessite exterieure[٣] وهكذا يشير نص آلان إلى إيمانه بالعقل والإرادة الإنسانية، ورفض الضرورات الظاهرة، فالإنسان عنده مسئول عن تغيير نفسه بعقله وقدرته، وقتله لعاطفته وانفعالاته[٤]، يقول عن قدرة الإنسان على تغيير نفسه والعالم: - «... هكذا يرغب الإنسان في تغيير نفسه، وتغيير العالم. رغم الوقائع وبمعارضتها، وهذا هو الجمال في حياة جان دارك والمعنى في ملحمتها: لقد أمدتها آلهتها بالالهام لكنهم لم يساعدوها، لقد تم كل شيء بواسطة البشر، بالايحاء، بالعدوى، بالثقة، إنها الإلياذة الجديدة[٥]» La nouvelle Iliade de l'histoire de Jeanne d'Arc, L'Evangile nouveau: -

يقول في عقيدته الجديدة: -

«سيوجد السلام إذا ما صنعه البشر، لا يوجد قدر، موات، معارض، لا تطمح الأشياء إلى شيء. لا يوجد رب بين السحب، فالبطل hero وحده وبمفرده فوق كوكبه الصغير وحيداً مع آلهة وأرباب قلبه الإيمان Foi والأمل Esperance والإحسان Charite»[٦].

وهكذا فعلى الرغم من ورع آلان يبد أنه يسبق العقل والإرادة على اللاهوت. فهو إن لم يرى في الصلاة راحة بدنية فتبقى طمأنينة النفس وهدوئها ممكنة، وهكذا تظل عقيدة النفس قادرة على إحداث معجزة الإرادة miracle de volonte ، وكذلك الإحسان، ويصبح التأمل أخيراً هو قراءتنا الدينية La meditation de ce qui est pour nous Lecture religieuse[٧].

تعليق وتقييم: -

يتجه آلان إلى تمجيد العقل من خلال فلسفته برمتها، فيجعله مدار البحث في الفلسفة والعلم والفن والأخلاق والتربية على ما رأينا من قبل ولا يستثنى من ذلك الدين فنجده يشير إلى خاصية نفسية لا يمكن أن تحدث للنفس وهي ضرب من الطمأنينة أو سكينة النفس إلا بممارسة نوع من الشعائر الدينية، فهو هنا يحيل منشأ كل دين إلى الذات أو بمعنى آخر إلى العقل على طريقة المفكرين الأحرار الذين يرون أن عقل الفرد هو مصدر دينه فلكل إلهه المنبثق من عقله، أي من ذاته، فالإيمان في هذه الحالة لا يكون عن طريق إله سماوي يوحي إلى الأنبياء بأمور العقيدة، بل هو إله ذاتي مصدره عقل الإنسان، ولكن يبدو أن تكوين آلان في طفولته أو شبابه وقد عاصر نوعاً من القداسة الدينية واحترامها قد ترك فيه أثراً من رواسب كنيسة لاهوتية تتمثل في ارتباط مشاعره النفسية، وليست اتجاهاته العقلية بمراسم الكنيسة وطقوسها، ولهذا فهو يقع في هذا التناقض الظاهري العجيب، فهو من ناحية لا يؤمن بغير العقل المتمثل في ذاته كإله لعقيدته الدينية، ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن راحة النفس وطمأنينتها التي يستجيب لها حوارها الداخلي مع ذاتها لا يمكن أن تتحقق إلا بولوج عتبة الكنيسة وممارسة شعائرها، وسماع ترانيمها، والجلوس إلى كرسي الغفران.

هذا النوع من المفكرين الذي يجمع بين سلطة العقل العليا في ممارسته للحياة وفي سائر ميادين العلم والمعرفة، وكذلك يوجه إحتراماً وخشية لمظاهر العقيدة وليس لصلب العقائد نفسها إنما يعتبر علامة على عصره الذي شاعت فيه روح القلق بين الدين والفلسفة، وكذلك العلم. فقد ظهرت فيه فتوحات العلم المادية العظيمة مما أشاع روح الالحاد بسيطرة المادية ولا سيما الماركسية على العقول في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وغلبت النزعة اللادينية في المذاهب بعد كيركجارد باستثناء مذهب بيرجسون الروحي الذي كان يعد منارة قائمة بذاتها في عصر يموج بالتزمت العلمي المنهجي الذي يستند إلى الحس والمحسوس وحدهما، وكذلك بنزعات المادية ونزعات الالحاد. وهكذا أخذت معالم الاعتقاد الديني تتخذ وجهة أخرى غير خالصة، تداخلت مع الاتجاه النفعي فيما يعرف بالبرجماسية

الامريكية عند بيرس وجيمس وديوى. وهكذا أخذ الإنسان يواجه حالة القلق هذه التي اعتثرت ذاته، واعتبرته آلة يوجهها العلم والمادة على الرغم من ذيوع النظرة الوجودية التي حاولت تحرير الفرد، ولكنها أغفلت الجماعة والأخلاق والدين والفلسفة معاً، وهذا يضاف إلى مصادر التوتر والقلق النفسي. وفي العقيدة الجديدة يرى آلان أن السلام هو الذي يصنعه البشر، وهو يلوح في ذلك إلى مشروع السلام الدائم كأنه استمرار له، وهو المشروع الذي وضعه كانت، ولا يوجد قدر ـ كما يقول ـ أي أننا نعتبر أن القدر قد يبطش بنا، ويقطع علينا مسيرتنا في الحياة بالموت، وقد يعطينا ما لا نريد من مواقف صعبة، وقد يفاجئنا بأحداث لم نكن نتوقعها، ولكننا ونحن نملك أمرنا بأنفسنا ونستطيع أن نشكل حياتنا وفق عقلنا، وما نضعه لهذه الحياة من مشروع يستوعبها كلها فإنه لا يمكن أن يوكل شيء إلى القدر أو إلى الغيب، أي إلى صنع الله، أو إلى قدرة خارقة قد تلقي بنا في متاهات بعيدة الغور، وتكون ذات سيطرة عليا علينا مهما كان أمرها سواء كانت قوى طبيعية أو إلهية أو بشرية، فنحن نشكل حياتنا وفق إرادتنا المنبثقة من عقلنا بلا معارضة لحياتنا خارجة عن حدود الطبيعة، فليست هناك أية غاية مفروضة علينا من خارجنا إذ أن ذاتنا هي التي تتحكم في مصيرنا، وبالتالي لا يوجد ذلك الإله الذي يتطلع إليه البشر بين السحب، بل إله كل فرد في داخل ذاته، فالذات أو الأنا الفردية هي إله نفسها، وهي حاكمة مصيرها. ولكن هل يتساوى الناس جميعاً في أقدارهم وفي مراتبهم الإنسانية؟ هل يكون الأفراد كلهم سواسية فلا تَقَدم لأحدهم على الآخر فتنتفي الزعامة والقيادة والريادة في كل علم، أو فن، أو في مجال السياسة أو غير ذلك؟

إن آلان يعلي من قيمة البطل الإنساني، وهو في هذا يتخذ موقفاً خاصاً به في فلسفة التاريخ يرجع به إلى مدرسة توماس كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) Carlyle, Thomas[٨] عن الأبطال وعبادة البطولة Heros and heros worshiped هذه النظرية التي تأثر بها آلان ترجع الدفع التاريخي للأحداث إلى البطل، وتنتفي بذلك فكرة الحتمية في التاريخ، وكيف تتولد الأحداث بعضها عن بعض تولداً حتمياً تلقائياً فلا دخل للعنصر الإنساني في نشوئها أو تولدها واستمرارها عبر الزمان، وكذلك

تعارض فكرة البطولة، وفكرة الاستناد إلى الغيب الديني التي يفسر بها أصحاب المدرسة التاريخية الدينية نشأة الأحداث وتتابعها فهم يرجعون كل شيء في هذا الترابط الحدسي عبر الزمان أو التاريخ إلى الله وحده. أما آلان وهو يعلي من قدر البطل الإنساني فيرد إليه كل شيء، وهو في نظره إله صغير يتربع على عرش آلهة قلبه المثلثة: الإيمان والأمل والإحسان. هذا الثالوث اللاديني الذي يعتمر قلب البطل إنما يثير مشكلات ما دمنا نقول أن البطل هو النموذج الإنساني الذي يقود المسيرة، والذي يتمثل فيه العقل في أعلى درجاته حاكماً للمشاعر الثلاثة التي ذكرناها، وكأن كل من تمثلت لديه هذه المشاعر كسند للعقل في صورة مثالية يصبح نموذجاً إنسانياً عالياً قريباً من الآلهة الدينية مع أنه ليس إلهاً، وأول تساؤل يثيره هذا الوضع الغريب للإنسان البطل هو أن آلان مضى إلى أقصى حد في الابتعاد عن الدين، وعن الحتمية التاريخية الخالصة مستنداً إلى البطل الإنساني في كل شيء إستناداً إلى فلسفة توماس كارليل، وإلى الفيلسوف الشاعر جوته، إلا أنه كما حدث بالنسبة لتمسكه بشعائر الدين المسيحي، وبمراسمه كسبيل لراحة القلب، وسكينة النفس حتى لا تشعر بإثم داخلي نتيجة لانحرافه التام عن الدين والعقيدة نجده يستبقي هنا معالم ظاهرية للثالوث المسيحي؛ فليس الإيمان سوى رمز وإشارة إلى الأب، وليس الأمل سوى إشارة إلى روح القدس لأنه أمل الألوهية في التنزل إلى البشر، وفي التشخص والحلول كما ترى المسيحية، كما أن الإحسان هو الابن، وقد تمت حركة التنزل والحلول في صورته فيتم بذلك خلاص البشر من الخطيئة الأصلية. ولهذا كان هذا العمل إحساناً وهو أرفع درجات الخير بالنسبة للبشر.

وهكذا نرى أن آلان على الرغم من اتجاهه إلى العقل الخالص بروح كانطية إلا أنه ظل شاخصاً ببصره نتيجة لتكوينه الأولى إلى المسيحية وعقيدتها وثالوثها، فلم يُبقى منها سوى المظاهر والرموز الخارجية مفرغة من العقيدة، وكأنه هنا أيضاً يعيد إلى الذكر تيار الفكر الكانطي الذي أظهر من حيث العقل أنه لا يمكن إقامة دين أو أخلاق، ولهذا لجأ إلى العقل العملي ليقيم دعائم الأخلاق والدين، ولكن آلان لم يجهد نفسه لتقنين هذا الاتجاه الديني الغامض كذيل لمذهبه، بل تركه هكذا ليدل

على التمييز بين العقل الخالص، والمشاعر الدينية الخالصة في مذهبه على الرغم من أنه لم يعامل الأخلاق نفس المعاملة التي عامل بها كانت الأخلاق والدين عنده بل ربط الأخلاق بالعقل كما رأينا.

والحق أن آلان لا يكتفي بالإشارة إلى البطولة الإنسانية النموذج الأعلى للعقل الإنساني الذي يجعله وراء الدفع التاريخي، لكنه يشير أيضاً إلى الحتمية الطبيعية ويعتقد أن وراءها المنطق أو العقل؛ فإنه لا يمكن أن يشذ أي حدث طبيعي عن المنطق أو مواضعات العقل حتى ولو حدثت معجزة، فإنها تتم بمقتضى الحتمية الطبيعية أيضاً كما تخضع لنمط من أنماط المنطق العقلي مع أن الكنيسة تعتبر أن تدخل العقل في الطبيعة وأحداثها يعتبر فضيحة كبرى وباطلاً لاهوتياً ينبغي معاقبة صاحبه، وإعلان مروقه عن الدين كما حدث في محاكم التفتيش وغيرها، وكما حدث بالنسبة لكوبرنيقس ونيوتن وغيرهما... ونحن إذا سلمنا بآراء الكنيسة التي لا تحترم منطق العقل والحتمية الطبيعية للظواهر الطبيعية، فإننا بذلك لا نستطيع أن نفهم مثلاً كيف أن الأرض تدور أو بمعنى أعم لا نستطيع أن ندلي بدلونا في مجال العلم وتقدمه، ولما كان العلم قد أظهر تقدماً عظيماً بعد أن انفصل عن الدين، فإن العلم قد أثبت نجاحه بينما ثبت عقم اللاهوت، وعدم فائدته للعلم، وأصبح العقل هو السند الأساسي لهذا التقدم الرائع في مجال الكشف العلمي. ويعطي لنا آلان عدة أمثلة تدل على عظمة الإنسان في اكتشافه لهذه المعاني وتمسكه بها، وأهم الأمثلة الرائعة التي إشار إليها هو مثل المسيح عليه السلام الذي رأى شجرة تين لم تثمر في أوان اثمارها فتعجب وكأنه يلومها على أنها لم تثمر في أوان إعطائها الطبيعي، أي أن المسيح لم ينتظر أن يظهر التين في غير وقته فيكون إعجازاً، ويشكل معجزة خارقة للطبيعة، بل هو على العكس من ذلك يعجب من عدم ظهور ثمر التين في وقت كان ينبغي أن يظهر فيه طبيعياً، وهذا يعني أن المسيح وهو ابن الله كان يؤمن بحتمية إرتباط الظواهر الطبيعية، وبأن كل حدث في الطبيعة له أسبابه المنطقية المعقولة، ومن هنا جاءت روعة هذا المثل إذ بدلاً من أن تجرى معجزة على يد المسيح نجده يكرس رأيه للاشادة بالنمو الطبيعي، وبالعملية الطبيعية التي تنبثق نتيجة للترابط الحتمي بين مكونات الطبيعة، ليس بسبب

تدخل عناصر إلهية أو غيبية أو غيرها في عملية سيرها الطبيعي.

اهتمامات آلان الرياضية والهندسية والجيولوجية: ـ

بعد أن عرضنا لاهتمامات آلان في مجالات: الفلسفة، والأدب، والفن، والتربية والتعليم، والأخلاق، والدين. نشير هنا إلى اهتمامه بالرياضيات والهندسة اللذين لاقا منه اهتماماً بالغاً يقول آلان: ـ «لقد عشقت الرياضيات والهندسة، وساعد على ذلك ما تلقيته من علم في مدرسة مورتاني، فقد علمني الراهب أن الهندسة لا تعني مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء، وكان اهتمامي بالهندسة سبباً في حصولي على درجات التفوق في هذا العلم فأحبني أستاذي وشجعني كثيراً»[٢]، ولما شعرت أسرته بحبه للهندسة وعلوم الرياضة أرسلته إلى مدرسة ليسيه ڤانف حتى يتعلم أصولها وقواعدها.

ومما يشهد على اهتمامه بالرياضيات مقالاته التي كان يرسلها إلى مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» موضوعة في شكل حوار وموقعة باسم كريتون، وكان آلان قد أشرف على إنشاء المجلة سالفة الذكر في عام ١٨٩٣. وفضلاً عن ذلك كان اهتمامه بعلم الميكانيكا لا يقل عن شغفه بالهندسة، وقد تلقى أول دروسها خلال خبرته في العمل مع الضباط، والاختلاط بالملاحين الملمين بالهندسة. كما كان يلاحظ عليه إلماماً واضحاً بدراسة علم الجيولوجيا واهتماماً به، خاصة، وقد سنحت له الفرصة بحضور مؤتمر للجغرافيا.

هوامش الفصل التاسع:

(1) Mondor, H: **Alain**, Gallimard 1954 P 35.

(2) Alain: **Histoire de mes Pensees** P 9.

حاشية: بعد أن اطلعت على كتاب آلان «الأفكار والعصور» واجهتني مشكلة عنوان الكتاب، خاصة وأنه كان يحتمل معنيين فإما أن يكون المؤلف بعنوان «الأفكار والعصور»، وإما أن يكون بمعنى «الأفكار والأعمار»، ومما لفت نظري إلى العنوان الثاني الخاص بالأعمار، هو أن الفيلسوف يطرح مسألة الأعمار في مقدمته عندما يسأله بطل القصة اليوناني عن عجزه عن التفكير في عمره الحقيقي؟

وأياً ما كان الأمر فقد كان مناط اهتمامه في كتاب «الأفكار والعصور» هو الإنسان في كل حالاته في النوم والصحوة، في السعادة والتعاسة، في أفكاره وتربيته وثقافته، وفي تصوراته وأحلامه وموضوعاتها، وفي أوهامه، وانفعالاته، وفي جسده، وتجربته في الحرب والسلام، وفي كل ما يتعلق به من شئون الواقع ومشكلات الحياة التي تلقي ظلالها على حالته النفسية والجسدية.

فهل أراد بعنوان كتابه أن يكون «الأفكار والعصور» أن يتكيف الإنسان مع الفكر مهما كان عصره. وألا يغلق صفحة الماضي، لكي يعيش سعيداً في ظل فلسفة إنسانية شاملة. أم أراد به أن تكون الفكرة والخبرة أكبر من العمر وأعمق بحيث لا يتمكن الإنسان لعمقه وخبرته من معرفة عمره الحقيقي أي عمر خبرته وليس عمره الزمني.

على أية حال لقد تخيرت المعنى الأشمل والأعم الذي يتفق مع الخطوط العامة لمذهب آلان الإنساني وهو «الأفكار والعصور».

خاتمة

خاتمة

تبين لنا من خلال عرض فلسفة آلان أنها فلسفة لانسقية ورغم ذلك فإنها تشكل وحدة متماسكة، وهذه الوحدة هي الغاية التي سعينا لمعرفتها في هذا البحث. ونستطيع أن نبرزها باستخراج ما أسماه بيرجسون الحدس أو الاستبصار الأساسي في المذهب، وكان هذا الحدس هو حرية الحكم التي تعد علامة الإنسان المميزة، والفضيلة أو الصفة العليا التي يتميز بها، لقد كان العقل والفكر متلازمين في فلسفته فنحن نجده يهتم بالعقل في جميع مجالات فلسفته ابتداء من الفلسفة ومروراً بالأدب والفن والتربية والتعليم والأخلاق وانتهاء بالسياسة والحرية والدين، فالعقل يلعب الدور الأساسي في هذه المجالات فضلاً عن حرية الحكم التي تعد جوهر فكر آلان برمته، فإنه لم يتوقف لحظة عن ممارستها لأن من الواجب على الإنسان ألا ينتظر الفرصة حتى تواتيه للبدء في التفكير فالفرصة موجودة في كل لحظة وفي كل حدث، وهكذا يصبح الصحفي والفيلسوف في شخصه كل لا يتجزأ.

لقد تعلقت تأملات آلان بفلسفات الحكماء وتأملاتهم مثل أرسطو، وأفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وكانت، وهيجل، وكونت فهذه الفلسفات الحكيمة لهؤلاء الرجال ليست بعيدة عن أحداث الحياة اليومية، حينما يتطلب الأمر إصدار حكم ما، فآلان لم يكن هو الأديب الإنساني، أو المحلل النفسي الدقيق، أو عالم الأخلاق إنه الفيلسوف الشامل المثالي تلميذ لانيو وتابعه في احترام العقل، الصحفي وكاتب المقال المشهور Essayiste[1] ومؤسس فلسفة فن الحياة. لقد كانت الفكرة

---

(1) Petit La Rousse Robert, N 2, Paris Saint Germain - Paris P 75 P 27.

هي أساس فلسفته، وكان الفكر هو أساس الإرادة عندما جعل منه أساساً لها في جميع أجزاء فلسفته إبتداء من كتابة مقاله ومروراً بفلسفته العقلية، واهتمامه باللغة، وبالأدب الذي جعل أداته الكلمة، وبالفن الذي جعل من الفكرة فيه المحور الرئيسي للعمل المبدع، وأبرز مكانتها في كل مراحل العمل منذ بدايته حتى ميلاده، وفي التربية والتعليم عندما اهتم بنوعية الأفكار فكان يبسطها تارة ويجعلها غامضة تارة أخرى في سبيل النفاذ إلى عقول طلبته ومريديه من طلاب العلم، كما كان يهتم بالبدء بالفكرة ثم ينطلق منها إلى دراسة العمل بأكمله.

ونفس دور الفكرة يتجلى في احترام النفس لمبادئها وأفكارها العقلية في مجال الأخلاق، وكذلك في مجال السياسة والدين. ولكن هل يعطينا احترام آلان للفكرة وتشديده على الرجوع للعقل ثمة انطباع بنوع من المثالية في موقفه الفلسفي، إن آلان يبدو في أكثر من لون هكذا تعرفت على فكره من خلال البحث فالانطباع العام والسائد في موقفه هو المثالية والإنسانية، لكن هذه المثالية ليست نسقية كما هو معروف عنها، إنها أحياناً تصبح واقعية كما هو الحال في دراسته للفن، فالعمل الفني لا قيمة له بدون عودة للطبيعة والواقع والصانع. وإن كانت جميع هذه الأمور الواقعية الموضوعية تعضد وتقوى بالفكرة في كل مرحلة من مراحل العمل وهنا يصبح آلان مثالياً موضوعياً في مجال الفنون بل إنه حين يقترب من صيحات الوجوديين في مناداته بالخير وكراهية الحروب ومرارتها فنحن نلمح في كلماته عذاب المصير الإنساني، كما نلمح في فنه العملي وتعامله مع الحياة، ومحاولة الاستفادة من منابعها مهما اختلفت موقفاً برجماسياً. وهو في ذات الوقت كان يعيش في محراب كانت ويتنسم عبير فلسفته، ويقدس عقله النظري والعملي، وهو يجل كونت ويعشق فلسفته الوضعية، كما يهتم بدراسة هيجل ويعتبره أرسطو العصر الحديث، وهو يحترم ديكارت ويقدس حكمته الكلية ويتفق معه في الكثير من آرائه خاصة المتعلقة منها بالعقل والإرادة والصلة بين النفس والجسد ودور الانفعالات في وقوع الخطأ وغيرها من مسائل... وهو لا ينسى الماضي فالماضي والحاضر عنده سواء، ولأنه يعيش في الحاضر بحكمة الماضي. فكم تغنى بأسلوبه الرشيق ومجد فلسفات أساطين اليونان

مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وإلى أي حد استفاد من خبرة ممارسة الأخلاق والفضيلة عندهم فلم يكن يعبأ بأن يصفق لمذهب أفلاطون في المثل والأخلاق بقدر ما كان يهتم بممارسة فكر أفلاطون في واقع حياته، وأن يصبح هو أفلاطون عصره، وهكذا كان آلان هو الفيلسوف الفرنسي المحب الحقيقي للحكمة مثلما كان حال سقراط[1]، وهكذا بدت فلسفته شمولية تهدف إلى استبطان حياة الإنسان ابتداء من الفكر مروراً بالعاطفة الجياشة وانتهاء بالانفعالات الهدامة الضارة بالجسد، لقد كان آلان فيلسوفاً عالم نفسي أدرك ما للنفس من حق على الإنسان. وما للبدن من حق عليه وما للحياة من حق عليه في أن يعيشها متوافقاً سعيداً بما يتوخاه من فن وحكمة وصبر، وبما يتمسك به من خلق ومثل وآداب ومعاملات، وبما يؤمن به من الحرية وقوة الإرادة وممارسة الذكاء العام.

وهكذا نرى أن موقف آلان يبدو قلقاً بعض الشيء فالبعض يراه كما نراه نحن مثالياً مع بُعد برجماسي، والبعض يراه تصورياً، كما ينظر إليه كواحد من الكانطيين الجدد، ومع تعدد الوجوه وتباين الاتجاهات التي يبدو عليها، موقفه إلا أن موقفه برمته ينم عن ثراء كامل وسعة أفق وفلسفة إنسانية عميقة، فهو وإن كان لا يشير بصفة قاطعة إلى مذهب معين. فذلك لأنه قد صرح لنا منذ البداية أن فلسفته لانسقية بل هي موقف لانسقي يمثل منهجاً لممارسة فن الحياة.

ولهذا فإن العلامة المميزة على هذا المذهب هو محصلته الأخيرة أي اتجاهه إلى إتقان فن الحياة. وهذا الاتجاه يحمل مع ما يحمله من مثالية بعداً برجماسياً مؤكداً وبصفة عامة فإن التكوين الديني له في شبابه، واطلاعه على مختلف التيارات الفلسفية لعصره فضلاً عن إلمامه بالانجازات العلمية قد خلق في نفسه نوعاً من القلق الذي عبرت عنه فلسفته وكان سبباً في الاتجاه اللانسقي الذي انتهى إليه. وكان مداره احترام الذكاء الاجتماعي ويعني به استخدام الأفكار والآراء والمنطق لا لذاتها كما كان يفعل الفلاسفة القدماء بل بغرض تسيير دفة الحياة.

(1) Encyclopaedia Britannica, Volume (1) William Benton Printed in U. S. A. 1964. P 491.

وهكذا يعد آلان ابن عصره الذي تباينت فيه الآراء والذي عاصر كل ظروف مجتمعه بأسرها فقد ظهرت في عصره متناقضات سياسية وعسكرية، إذ توالت أثناء حياته حربان هما الحرب العالمية الأولى والثانية التي اكتوى بنيرانها، وتمثلت أمام عينيه أنواع الظلم الفاشستي والنازي في ألمانيا وإيطاليا والقهر الشيوعي في روسيا والبلاد الضالعة معها، ثم ارتفاع كلمة الحرية عند الوجوديين وتفجر أزمة الإنسان المعاصر ومصيره وكذلك بلوغ العلم ذروته بالكشوف العلمية الذرية بحيث أصبح الإنسان قزماً في مواجهة الآلة وخاصة آلة التخريب الجهنمية.

وفي ظل هذه الظروف القاسية كان على آلان أن يجمع في مذهبه بين الدعوة إلى روح السلام، والمحبة والاخاء عن طريق تنزل الثالوث المسيحي على الأرض من إيمان وأمل وإحسان، واستخدام أسلوب جديد في التعامل بين البشر يكتنفه الذكاء الاجتماعي مع حرية الفكر واستقلال الشخصية، وتحاشي المواجهة والهبوط إلى مستوى الغباء الذي هو أساس الصراع بين البشر لكي يحيا الإنسان في سلام ويتقن فن الحياة الذي يوفق بين البشر ويجعل البطل إنسانياً بعيداً عن السلطة الصارمة، وقوة الضغط والقهر سواءاً كانت إلهية أم إنسانية.

وهكذا ترجع أهمية دراسة آلان إلى أنه يبشر بنوع جديد من القيم الإنسانية وكأنه يحدث ثورة في تنظير القيم الإنسانية منذ ماكس ڤيبر الفيلسوف الاجتماعي إذ أنه هنا لا يضع العقل المنطقي ـ رغم إيمانه بالعقل الصراح ـ لا يضعه وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر إستمده من الممارسة العملية لفن الحياة، وهو استخدام الذكاء الاجتماعي في معالجة الأمور، وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلي فقد يتولد عن هذا صراع مخيف، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء الاجتماعي ومن اتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضي بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة، أو الجمال المطلق ما دامت غايتنا هي الوصول إلى السلام الاجتماعي والتكيف النفسي ونشر المحبة بين الناس وتحقيق السعادة ونبذ الصراع، وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسي.

وفي ضوء هذا المنهج الجديد عند آلان بما ينطوي عليه من هدف مثالي، واتجاه برجماسي خفي ينبغي علينا أن نتمسك بالحكمة، ونقتدي بالحكماء، وأن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعي فيحيلها من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العلمي الممارس لفن الحياة.

الملحق

(١) النصوص العربية.

(٢) النصوص الفرنسية.

(٣) المفردات.

(٤) المصادر.

(٥) المحتويات.

نصوص مختارة من فلسفة آلان

أ - نصوص ميتافيزيقية.

ب - نصوص فنية.

(أ)
نصوص ميتافيزيقية

أ - نصوص ميتافيزيقية

(١)

«تركت هذا الكتاب على حاله لفترة طويلة، ذلك أن ضخامة التغييرات التي كنت أزمع إدخالها عليه، وكثرتها جعلتني متردداً في الشروع فيها، إلى جانب أنه قد أتيحت لي عدة فرص لكتابة ما أراه، وأفكر فيه في كافة الموضوعات.

وكان الإقبال على قراءة هذا الكتاب كبيراً، ونزولاً على رغبة القراء قررت إجراء التغييرات والتعديلات الضرورية فيه، ونشره تحت عنوان مختلف، وقد فكرت ملياً في شباب الطلاب، وبحثت عما يمكنه التأثير فيه بصورة مباشرة... وعقل الإنسان واحد ومتشابه... في كل مكان، وكلما كان غضاً كلما كان من الصعب توضيح الأمور له. وفي هذه السطور سيجد القارىء آثار ما قمت بتعليمه وتلقينه. وسوف يلمس بالتالي ويدرك كيف كانت دروسي في كل من مدرستي «هنري الرابع» و«سيفينيه»، وكنت في هذه المدرسة الأخيرة أتوجه بدروسي إلى عقول وأذهان تجهل الفلسفة الكلاسيكية، على حين كان طلابي في مدرسة «هنري الرابع» من المحنكين الذين درجوا على «المذهب المدرسي».

والجدير بالذكر أنه يمكن قراءة هذا الكتاب بدون حاجة إلى معرفة مسبقة بالموضوعات التي يعالجها. هل يعني ذلك أن الطالب النابه سوف يكون على درجة كافية من المعرفة إثر قراءته لهذا الكتاب؟

الإجابة بالنفي، ولكنه سوف يكون قادراً على رؤية المشاكل بصورة أفضل، لذا ستكون نصيحتي له أن يقرأ كتاب «أفكار» Idees الذي يعتبر في رأيي ملائماً لتلقين درجة أعلى في الفلسفة.

وباستيعاب هذين العملين تكون كل الموانع والحواجز أمام الاجتهاد والتأمل الشخصي قد زالت، ويمكنه حينئذ الانطلاق بدون حدود.

وأضيف هنا أنه فيما يتعلق بمشكلات الأخلاق والسياسة يمكن للطالب الرجوع إلى كتاب «الأقوال (الأحاديث) » Propos الذي سيظهر في صورة مجلد، وسيجد فيه تحليلات تقرب ما بين الحياة الواقعية، ومعرفة الذات وواجباتها وعناوين المجموعات الأكثر أهمية في هذا الصدد هي: -

مينرڤا وتابع مينرڤا (إسم آلهة يونانية) Minerve et Suite a Minerve . مخططات الإنسان Esquisses de L'homme وعواطف وانفعالات ودلالات (رموز) Sentiments, passions, et signes ومواسم العقل Les Saisons de L'Esprit .

وهذه العناوين واضحة كل الوضوح. وأنتهز فرصة هذه النبذة للقارىء للتذكير باحتواء الأحاديث على الفلسفة الحقيقية أي فلسفة كبار الكتاب.

وقد يتبادر إلى الذهن سؤال: هل يمكننا بسلوك هذه السبل الاقتراب مما يدرس تحت عنوان كلمة فلسفة، في هذا الشأن ليس لدي ما أقوله. يمكنني فقط الإشارة إلى أنه في مذكرات أو كتابات جول لانيو هناك وصف أمين ودقيق لفصل فلسفي شهير، ويجدر بالذكر أن الكثيرين كانوا يعتبون على لانيو ابتعاده المفرط عن العرف المدرسي فيما يتعلق بالفلسفة، ولهذا الابتعاد في رأيي تفسير وجدته في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون حيث يرى القارىء الحداد يغسل يديه وينتقل إلى الفلسفة، وأفهم من هذه اللمحة الساخرة أن الفلسفة شيء سهل بالنسبة للمعلمين والخطباء مما يفسر صعوبة الفلسفة الكلامية.

وكثيراً ما فكرت أن آلان قد سلم بهذا الأمر خاصة عندما كان يبحث شهوراً طويلة عن منهج لعلم النفس، مثل هذه الأعمال تهدد الفلاسفة العابرين وتنقذهم في آن واحد. ولأنه يمكن الحديث، ويمكن تقسيم النفس وتحليلها فقد رأيت لمعارضتي كل ذلك كتابة مجموعة تدريبات على التحليل أنشرها إذا ما طال بي العمر بنفس هذا العنوان، وسوف أدرج تحت هذا العنوان ما هو أكثر إنطلاقاً وطبيعية من فصولي هذه، وما هو أقرب للدرس الأول في تعليم الفلسفة.

ولا أخفيكم الأمر أن كل هذه الأعمال على سهولتها تهدف إلى تغيير جذري في تعليم الفلسفة في فرنسا.

وكثيراً ما قيل في زمن لانيو أن أبرز طلابه معرضون للرسوب في شهادة البكالوريا، وهذا يجانب الصواب، غير أن طلابي الحقيقيين قد لا يتمكنون من إجابة أسئلة السوربون، ولا أملك هنا إلا تحذيرهم وتنبيههم إلى أن التحليل المباشر للكلمات الشائعة يسمح بحل أي سؤال بصورة مرضية. وسوف تتضح مشكلة المفردات هذه التي تعتبر أساس العملية التعليمية في التدريبات على التحليل التي أزمع فيها تفسير إستعمال السبورة السوداء والمتواليات وهو موضوع غامض لكنه يكوّن الذهن، وجوهر أي مشكلة يكون في كتابة السلسلة أو المتوالية الكاملة الملائمة لها. لكن إلى أن يمكننا الرجوع في هذا الشأن؟ لا أرى إلا «كونت» فهو في رأيي أحد معلمي الفلسفة، وقد أجزل العطاء في مجلداته العشرة الثمينة التي لا تستعصي إلا على عقل يرفض العلم.

«كل أمنياتي الطيبة لكم أيها القراء بالمثابرة والاقدام والحماسة».

آلان

١٠ مارس ١٩٤٠

مقدمة كتاب المدخل إلى الفلسفة لآلان صفحات ٩، ١٠، ١١

Elements de Philosophie

(٢)

مقدمة ـ فاتحة

Avant - Propos

الطبعة الأولى من الفصول الواحد والثمانين عن العقل والانفعالات «أسف البعض من قرائي لعدم وجود ترتيب أو تصنيف للفصول الموجزة التي نشرتها حتى الآن، وقد رأيت الشروع في ذلك شريطة ألا يمس ذلك بالمضمون. ولما كنت لم أجد

ما يحول دون تناول أكثر الموضوعات والمشكلات صعوبة بشرط أن أكتب فيها ما أعرفه فقط فقد ألفت «دراسة في الفلسفة». ولما كان هذا العنوان ينطوي على وعود كثيرة، وأشد ما أخشاه أن يقودني السعي إلى الكمال إلى تجاوز ما هو مألوف ومعروف لدي، فقد رأيت اختيار عنوان أكثر تواضعاً على أنني رغم هذا لا أظن أنني قد أغفلت أي جزء هام من الفلسفة النظرية والعملية، فيه عدا المجالات التي لا تأتي بفائدة تذكر. وقد يفسد علي المتعة التي أستشعرها في كتابة هذا المؤلف أن تعرض صفحاته ويحتكم فيها إلى فيلسوف يتخذ من الفلسفة مهنة، فقد رأيت في هذا الزمان الذي تندر فيه المتع أن متعة الكتابة سبباً كافياً لي لتأليف مثل هذا الكتاب.

آلان

١٩ يوليو ١٩١٦

مقدمة الطبعة الأولى من الفصل الواحد والثمانين عن العقل والعاطفة لآلان ص ١٢ من كتاب **Elements de Philosophie** .

(٣)

«تفهم كلمة فلسفة بأكثر معانيها شيوعاً وعمومية بما هو أساسي للفكر، وهي في نظر كل فرد تقييم واضح للخير والشر الذي من شأنه تنظيم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات.

كما ينطوي هذا التقييم على معرفة بالأشياء مثل تعلق الأمر بالقضاء، أو دحض خرافة مثيرة للسخرية، أو تطير ونذير شؤم وفأل غير حسن، فهو ينطوي على المعرفة بالانفعالات، وفن التحكم فيها، والتقليل من غلوائها. مجمل القول أن هذه المحاولة للمعرفة الفلسفية تكاد لا ينقصها شيء. ونحن نرى أنها تهدف وترمي دائماً إلى مذهب أخلاقي أي إلى الأخلاق، وترتكز أساساً على نظرة وحكم الفرد للأمور، ولا مناص وملاذ آخر لها إلا نصائح الحكماء وهذا لا يعني ضمناً أن الفيلسوف يعرف الكثير، فالسبيل إلى الحكمة قد يكون بمجرد الإحساس بالصعوبات، وإدراك ما نجهله. كل ما أعنيه أن الفيلسوف يدرك جيداً ما يعرفه، وذلك بمجهوده الشخصي أو

الذاتي وتكمن قوته في اتخاذه قراراً حازماً حيال الموت والمرض والأحلام واليأس.

ومفهوم اليأس بهذه الصورة مألوف للجميع، وهو كاف بهذا القدر. وإذا توسعنا في هذا المفهوم وجدنا أننا بصدد طريق واسع مليء بالأشواك وهو الخاص بمعرفة الانفعالات وأسبابها. وهذه الأسباب تنقسم إلى قسمين أو نوعين: هناك الأسباب الميكانيكية أو الآلية التي لا نستطيع شيئاً حيالها، لكن معرفتها تخفف بعض الشيء من وطأتها، وهناك أسباب أخلاقية؛ وهي تلك المتعلقة بأخطاء التفسير كأن أسمع صوتاً أو ضجيجاً حقيقياً وأشعر بخوف لا حدود له معتقداً أن هناك لصوص بالمنزل، وهذه الأفكار الخاطئة لا يمكن تصحيحها إلا بمعرفة أكثر دقة بالأشياء وبجسم الإنسان نفسه الذي ينفعل بالأشياء بصورة مستمرة وتلقائية لا تخضع لتحكمنا كنبض القلب ورعشة اليدين.

نرى من هنا إنه إذا كانت الفلسفة أخلاق فهي في الوقت ذاته نوع من المعرفة العامة، والشاملة التي تتميز باهتمامها بالمعارف التي ترمي إلى إشباع إنفعالاتنا، أو إشباع فضولنا، وكل معرفة تكون ذات فائدة للفيلسوف بقدر إتصالها بالحكمة، ويكون موضوعها الحقيقي دائماً هو وضع ضوابط سليمة على العقل. من هذه الزاوية نجد أنفسنا بصدد الحديث عن نقد المعرفة، فأول اهتمام وإدراك منا لأخطائنا يجعلنا نلتفت إلى وجود معارف تطمسها الانفعالات، كذلك نفطن إلى وجود كم كبير منها لا نستطيع التحقق منه، أو فهم سبب وجوده. ولهذه المعارف مصدران: اللغة: وهي تلك التي تستسلم للتطويع بكافة تكويناتها اللفظية الممكنة، والانفعالات: وهي عالم بذاته، مليء بالمعبودات، والقوى القاهرة يبحث عما يدعمه من أعمال السحر والتطير.

وكل فرد يدرك أن هذه الأمور قابلة للنقد، وأنه من نقد الأديان يمكن استنباط علم للطبيعة البشرية أم ونبع كل المعبودات.

ويطلق لفظ تفكير على هذه الحركة النقدية التي تعود بالنفع على من يأتي بها بهدف جعله حكيماً. والتفكير بوجود فلاسفة في الماضي هو الأسلوب الأمثل لتكوين مفهوم الفلسفة؛ وعلى طالب العلم أو المريد أن يرسم لنفسه ملامح هؤلاء الرجال

الغرباء الذين كانوا يطلقون الأحكام على الملوك، والسعادة، والفضيلة، والجريمة وعلى المعبودات نفسها ومجمل القول على كل شيء.

والجدير بالملاحظة أن هؤلاء الرجال كانوا دائماً محل إعجاب وتقدير من الملوك أنفسهم. كان يوسف في مصر يقوم بتفسير الرؤى وقد استطاع بذلك الوصول إلى منصب رئيس الوزراء والجدير بالإعجاب هنا هو هذا الفن في تحليل الانفعالات وإدراك الخوف والشك والندم وكل ما يعتمل في نفس الملك.

وانطلاقاً من يوسف كمثال يمكننا إدراك أنه في كل العصور، وفي كل الحضارات كان هناك فلاسفة، رجال ذو طباع هادئة، ونصائح وأقوال سديدة، أطباء للروح.

وفي بلاط وقصور الطغاة، كان للفلكيين مقدرة عالية تؤهلهم لكي يكونوا فلاسفة على درجة عالية من الدهاء، يتحايلون ويدعون معرفة الغيب والمستقبل من خلال النجوم والكواكب، وهم في الحقيقة يستشعرون أهواء الطغاة من خلال رؤية أفضل للأحوال السياسية.

وقَدَر الفلاسفة أن يعتقد الناس في إمكانياتهم الخارقة وأقوالهم على حين ينحصر الأمر في كونهم ذووى بصيرة، فلتصفوا الآن ملامح الفلكي تيبار، وتيبار الذي كان يضارعه في استشفاف الأمور صفواً أهواء كل منهما في هذه اللعبة، واستعينوا في ذلك بالمشهد الأول من ويلنشتاين Wallenstein من تأليف شيللر Schiller وبما يقوله كل من شيلر، وجوته Goethe في رسائلهما في هذا المعسكر الرهيب حيث تصنع القوة والغضب والأطماع كل شيء.

هذا شكل من أشكال الحضارة فإذا ما خبرتم البشر من حولكم وأدركتم مشاعركم فسوف تحققون تقدماً كبيراً».

المقدمة Introduction

لكتاب **Elements de Philosophie**

صفحات ١٣، ١٤، ١٥، ١٦

ترجمة نصوص مختارة من كتاب

Elements de Philosophie

(٤)

الكتاب الأول

المعرفة عن طريق الحواس

نص من الفصل الأول

(الحدس) التوقع في المعرفة بواسطة الحواس

De L'Anticipation Dans La Connaissance Par Les Sens

الفكرة الساذجة السائدة عند جميع الناس أن كل مشهد أو منظر نراه هو شيء لا يمكن التغيير والتبديل فيه، وإننا لا نملك إلا التأثر والانفعال به، وطبقاً لرأي العامة فإن توهم أشياء لا وجود لها هو ضرب من الجنون، ومن شيم المرضى بعقولهم. أما أولئك الذين يمزجون الخيال بالأشياء فهم فنانو الكلمة، وهم لا يخدعون بذلك أحداً. أما التوقعات التي تأتي بها أحياناً كتوقع مقدم فارس بمجرد سماع صوت وقع الحصان (الجواد) على الأرض فهي غير ذات شكل مادي ملموس فأنا لا أرى هذا الجواد في الواقع وبقولي أنني أتخيله فإنني أرسم له في مخيلتي شكلاً لا سند له في الواقع، ولا يمكنني تثبيته».

النص صفحة ١٩ ـ الفصل الأول ـ

(٥)

نص من الفصل الثاني

أوهام الحدس

Des Ilusions des Sens

«تفسح المعرفة بطريق الحواس المجال للأخطاء وسوء التقدير فيما يتعلق بالمسافات والأحجام وأشكال الأشياء، ونحن غالباً ما نصدر حكماً نعدله بعد ذلك

بالتجربة، وهذا الحكم يكون صريحاً واضحاً. وتختلف الأوهام عن الأخطاء وسوء التقدير في أن الحكم فيها غير منطوق به أي ضمنياً في داخل النفس حتى أنه ليتهيأ للشخص أن الشيء محل الحكم قد تغير بالفعل، مثال ذلك: أن نرى لوحة قد أجيد رسمها، ونظن أنه من الممكن إدراك المسافة والعمق، ونعزو تلك الأوهام إلى عجز الحواس وعدم قدرتها مثل العين أو الأذن.

والخطوة الكبير في المعرفة الفلسفية هي أن نعرف أن وراء هذه الأوهام عملية إدراك وحكم تأخذ بالنسبة لنا شكل الأشياء، وسوف أشرح هنا بعض الأمثلة البسيطة التي تعود بنا إلى تلك الموجودة في كتاب الرؤية الفسيولوجية. L'Optique Physiologique لهيلم هولتز Helm Holtz والتي تدعو للتفكير العميق.

حينما أشعر بثقل شيء ذي وزن كبير على يدي أعزو هذا الإحساس للوزن ولا يكون لرأيي دخل في هذا. ننتقل الآن إلى وهم غريب حين نطلب من شخص أن يقدر وزن عدة أشياء ذات أحجام مختلفة، ووزن واحد ككرة من الرصاص، ومكعب من الخشب، وعلبة كبيرة من الورق المقوي، نجده أميل إلى الحكم بأن أكبر هذه الأشياء حجماً هو أخفها وزناً، ويكون الأثر ملموساً أكثر إذا ما كانت الأشياء متماثلة مثال ذلك أنابيب من الرصاص متشابهة في الشكل، وذات وزن مختلف، ويبقى الوهم على حاله إذا ما علقنا هذه الأشياء في حلقة أو خطاف، فإذا ما عصبنا عينا هذا الشخص يختفي هذا الوهم أو التصور؛ وأقول وهم لأن الاختلاف في الوزن الذي يستشعره الشخص يكون بالنسبة له حقيقياً حقيقة إدراكه للحرارة والبرودة.

طبقاً لما أسلفنا يكون هذا الخطأ في التقدير ناشئاً عن فخ نصبناه للإدراك؛ لأنه عادة ما تكون الأشياء الأكبر حجماً هي الأثقل وزناً، وبالتالي فإنه إستناداً إلى النظر نتوقع أن أكبرها يكون أثقلها، وحين تثبت التجربة مخالفة ذلك للواقع نغير في حكمنا الأول على الأشياء، ونبدأ في الإحساس بأن أكبر الأشياء هو أقلها وزناً، نرى من خلال هذه التجربة أن الرؤية حدثت عن طريق علاقات ومقارنات، وأن الحدس الذي ثبت خطاه قد أخذ شكل الشيء أي أخذ شكلاً مادياً».

صفحات ٢٤، ٢٥ ـ الفصل الثاني

(٦)

نص من الفصل الثالث
من الادراك إلى الحركة

De La Perception du Mouvement

من السهل تفسير الأوهام الخاصة بحركة الأشياء مثال ذلك ما يراه الشخص حين يتحرك من تحرك الأشياء حوله في الاتجاه المضاد، وفي حالة عدم تعادل سرعات حركة الأشياء تبدو بعض الأشياء وكأنها أسرع من غيرها، مثل سرعة تحرك القمر التي يلاحظها المسافر في نفس إتجاه سيره، وإذا ما أدار المسافر ظهره للشيء الذي يقترب منه فيتوهم أن الأفق يقترب منه.

إنطلاقاً من كل ذلك فلنتأمل ونحاول التفسير، ولن نجد صعوبة مطلقاً في ذلك، فإذا ما أدركنا حقيقة هذه الظواهر وحاولنا بعد ذلك تفسيرها فهنا تكمن كل الصعوبة، ويصبح ذلك امتحاناً عسيراً لقدرة العقل الضرورية للفيلسوف، وهكذا يكون على الفيلسوف المبتدىء أن ينظم تفكيره وتأملاته.

وسوف يبدأ في أول الأمر بافتراض أنه لا يوجد فرق بين الحركة الحقيقية التي يمكن رؤيتها، والحركة المتخيلة التي نفترضها في الأشجار أو القمر، وفي المرحلة التالية يأخذ في اعتباره أن الحركات المتخيلة مبنية على أساس علاقة ما، ويعطينا هذا الفرض صورة واضحة لعملية الإدراك ذاتها التي تعتبر بدورها حركة نفترضها من خلال ظواهر مرئية لا يعبر عنها بالكلمات.

وسوف نفهم من ذلك أن نقاط المقارنة، والأوضاع المتتالية التي يأخذها الشيء المتحرك والمسافات المختلفة كل ذلك يجمعه شيء واحد وهو الحركة التي نراها، وهكذا فإن رؤيتنا للحركة هي متابعة حركة الشيء ذاته بالتحرك من مكان إلى آخر ومن أقوال زينون Zenon التي تتسم بالدقة أن حركة الشيء الذي يتحرك ليست حقيقية؛ لأنه يكون في مكانه بالضبط في كل لحظة.

وسوف نعود فيما بعد إلى هذا الحديث، وإلى صعوبات من نفس النوع غير أنه

يمكننا من الآن إدراك أن الحركة كل غير قابل للانقسام، وأننا نراها وندركها في صورتها الكلية، فنحن نستوعب الحركة والأوضاع التي يتخذها الشيء المتحرك في وقت واحد على حين أن هذه الأوضاع تكون متتالية، معنى ذلك أن ما ندركه بالرؤية ليس هو الحركة وإنما في الواقع فكرة الثبات، وبعد ذلك فكرة الحركة من خلالها».

النص صفحات ٢٨، ٢٩ ـ الفصل الثالث

(٧)

نص من الفصل الرابع

تربية وتدريب الحواس

L'Education Des Sens

«لَفَت نظر الفلاسفة إلى ما يستطيع الكبار حدسه وتخمينه من ملاحظاتهم لبعض المكفوفين الذين تم شفاؤهم من مرض المياه البيضاء (الكتاراكتا) Cataracte الخلقي، فالحقيقة أننا نتعلم الرؤية، أي تفسير الظواهر التي تمدنا بها الأضواء والظلال والألوان. ومما هو مؤكد أن الملاحظات الطبية من هذا النوع جديرة بالمعرفة، غير أن ما يتفق أكثر مع الأسلوب والمنهج الفلسفي هو تحليل هذه الرؤية ذاتها، وتمييز ما نراه بالفعل، وما نحدسه. ونستنتج وجوده من الأشياء الغير قابلة للجدل. إن الغابة عن بُعد تبدو ذات لون مائل للأزرق، وأن الرؤية تبرز لنا اللون لا البعد، وهو لون تكون من طبقات الهواء المتعددة، ونحن نعرف تفسير ذلك ونعرف أيضاً سبب ظهور الأشياء ذات الطول المتماثل والموضوعة على أبعاد مختلفة في صورة متدرجة الطول كأشجار الشارع والأعمدة والنوافذ التي يظهر أكثرها بعداً متناهي الصغر.

وهذه الملاحظات من السهل إدراكها إذا ما أمعنا النظر، غير أن بعض محدودي الإدراك أحياناً ما يعارضون هذه الظواهر بدعوى معارضتها للحقائق كأن يصر البعض أن اللون الأخضر واحد في الأشجار القريبة والبعيدة، أو أن يرفض البعض الآخر أن يبدو رجلاً أصغر من ظله في الرسم».

النص صفحة ٣٣ ـ الفصل الرابع

(٨)
نص من الفصل الخامس
في الإحساس
De La Sensation

«إن ما يلاحظ في مساحة ما وفي كل العلاقات المكانية التي تفترض وجود مسافات كالمجسمات، والأشكال، والأحجام هو تأثير الحركة المحتملة، ومن المهم أن نمعن التفكير طويلاً في هذا الأمر لأنه منبع الصفات والسمات المتناقضة للفضاء الذي يعني العاملين بالهندسة، والذي لا يعد هو ذاته شيئاً مع كونه شكل كل الأشكال.

فعلى سبيل المثال أن البروز أو الشكل المجسم الذي أراه ليس بروزاً أدركه حالياً باللمس؛ إنه عبارة عن علامات أعرفها تجعلني أتنبأ بما سوف أراه وأحسه بيديا إذا ما مددتهما أمامي. فأي مسافة بالتالي هي تقدير مسبق، وسوف أعود فيما بعد إلى هذا الموضوع. أريد الآن متابعة فكرة تفرض نفسها على الذهن، وهي أن الحدس والتخمين ليسا كل شيء، فالعلامات التي أعرفها هي حقائق بالفعل، وإذا نظرت عن قرب وجدت أنها حقائق متعلقة بأذناي وعيناي ويداي يمكنني تفسير طنين في الأذن تفسيراً خاطئاً، غير أن هذا لا يمنع أنني أشعر به، وحتى لو انحصر الأمر في مجرد دورة للدم في أوعيته إلا أنني أحسه. قد أخطىء فيما يتعلق بالنتوء أو البروز، ولكنني أحس جيداً هذا الضوء وهذا الظل، وحتى لو نشأ هذا الظل عن تعب وإرهاق بالعين إلا أنني أحسه كما أحس الأضواء الكاذبة التي تلي الأضواء المبهرة، والأشكال المتغيرة والغامضة التي أراها في الظلام بعد القراءة لفترة طويلة».

النص صفحة ٣٧ ـ الفصل الخامس

(٩)
نص من الفصل السادس
الفضاء (المسافة) (الفراغ)

De L'Espace

«قد يدرك القارىء الآن ما تعنيه هذه الكلمة التي يستخدمها فلاسفة حاذقون وهي: التصور (التمثل). فالأشياء التي تحيط بنا لا تتقدم إلينا بذاتها بل نحن نتصورها. إن رؤيتنا للأشياء تتداخل فيها الذكرى ومجموعة تجاربنا، لنقل أنها ليست رؤية، وإنما إعادة تكوين للشيء، ومن المفيد أن نميز بين ما هو عام وما هو حدس واستبصار، فكل ما هو حدسي يخالف ما هو إستدلالي اختلاف المعرفة الفورية عن تلك التي نصل إليها بالبحث والإدراك والتفكير المتعقل. ويكمل رؤيتنا للأشياء وتعليقنا عليها الكثير من التخمين والقياس فعلى سبيل المثال أجدني أستدل بمجموعة أشجار على طريق معين، أو يرشدني مثلث داكن اللون إلى وجود ناقوس، أو أربط بين صوت معين وطراز سيارة. قد يعتقد البعض أن كل هذه المعارف حدسية بالمعنى الدارج لهذه الكلمة، غير أننا في هذا الفصل سوف نبين ونوضح المعرفة الحدسية بكل ما في هذه الكلمة من ضوابط، أي أننا سوف نبين ما يمكن أن توصلنا إليه هذه المعرفة الحدسية من معلومات ومعارف محددة.

قد أرى الأفق بعيداً ومترامي الأطراف فإذا ما التزمت بما ينقله إليّ بصري، أجده يفرض وجوده باللون مثله مثل الأشياء الأخرى، وقد أحسه قريباً فأنا أشعر أن المسافة شيء ملموس، أو حقيقة الشيء هي ما يمكن الاستدلال عليه من هذا اللون الأزرق، والحقيقة أن هذه المسافة التي تبدو واضحة كل الوضوح والتي تظهر لي كل ما عداها، وتعطي معنى للأشكال والأحجام والألوان ليست شيئاً، وليست إحدى خصائص الأفق، ولكنها علاقة بين هذه الأشياء وبعضها من ناحية، وبين هذه الأشياء وبيني من ناحية أخرى».

النص صفحات ٤٠ ـ ٤١ ـ الفصل السادس

(١٠)

نص من الفصل السابع

الإحساس بالمجهود

Le Sentiment De L'Effort

«أدركنا مما سبق أهمية الحركة للرؤية، فالبعد هو حيث يمكنني الذهاب، والنتوء هو ما يمكنني الاصطدام به، والزاوية هي حيث يجب أن أستدير فمجموع مداركنا البصرية مواقع وطرق؛ غير أنه في الرؤية يدخل أيضاً الشيء الثابت، هذا التردد أمام الحركة والشكل لا يقتصر على القول (مثلما انتصب أو ليس بين الأمواج ناظراً إلى الصخور) فنحن نعيش الإحساس بالجماد الذي يحيط بنا، وهذا هو المجهود الذي أفاض في وصفه مين دي بيران «Maine de Biran» .

النص صفحات ٤٤، ٤٥ ـ الفصل السابع

(١١)

نص من الفصل الثامن

الحس والفهم

Les Sens et L'Entendement

«يجب أن أسبق الأحداث بعض الشيء، فالأبحاث الخاصة بالرؤية على درجة كبيرة من السهولة والاتساع غير أنها تعد من قبل العمل الغير جاد إذا لم نلتفت من فورنا إلى الصعوبات الحقيقية وهي ما أريد إبرازه هنا. كلنا نعلم أن «كانت» في نقده يرى في المسافة espace شكلاً من أشكال الحساسية، وليس تركيباً أو مكوناً من مكونات الفهم والإدراك. من الواضح أن تحليلاتي السابقة تقودني إلى إقصاء هذه الصورة الشفافة كلية وإحلال العلاقات العلمية محلها. إن نظرة كانت هذه إلى الفضاء (المساحة) لا تنسيه أن الفراغ أو المساحة هي في الواقع شكل من أشكال

المحسوسات، وهو بذلك يشير إلى أن خصائص الفضاء أو الفراغ لا يمكنها أن تخضع بصورة كلية إلى العلاقات العلمية التي تعتبر أساس المعرفة الواضحة هذا ما أوضحه هاملين Hamelin الذي فكر ملياً في هذا الأمر».

النص صفحة ٤٨ ـ الفصل الثامن

(١٢)

نص من الفصل التاسع

عن الشيء

De L'Objet

«كان ديموقرطيس Democrite يدرك إتجاه نظريته ومذهبه وهو يقول أن الشمس والقمر هما كما نريد أن نراهما بالحجم، وعلى البعد الذي نظنهما عليه فحين يبحر الإنسان يكون مدركاً أنه لا مفر من المخاطر.

ومن الأمور المقبولة اليوم رغم عدم وجود أدلة ملموسة عليها كون الشمس أكبر حجماً، وأكثر بعداً من القمر وذلك على الرغم من تقارب حجميهما عند الخسوف والكسوف. ولا يمكننا الجزم بأن هذه الكرة الملتهبة والمتوهجة هي ذاتها الشمس الحقيقية، فالشمس الحقيقية هي ذلك الألم الذي نستشعره في العين ونحن نحدق في الشمس بدون حذر، يجب إذن البحث عن كيفية التحقق من كون هذه الكرة المتوهجة هي الشمس الحقيقية التي لا يستطيع أحد رؤيتها أو تخيلها، كما يجب أن أتحقق من كون المكعب الذي أراه مكعباً، أنني أرى بعض العلامات والشواهد في كليهما فأنا أرى حجم وحركة الشمس الظاهرة، والواقع أننا هنا نرى الشيء قياساً إلى أشياء أخرى، وربما إلى كل الأشياء الأخرى، فالشيء منظوراً إليه وحده لا يعتبر حقيقياً، وبمعنى آخر لا يعد شيئاً فالشيء مركز لعلاقات غير قابلة للانقسام، وهو لا يحس، وإنما يكون وليد تفكير، إذا ما أمعنتم التفكير في المكعب أدركتم التناقض الذي كان ديمقريطس يستبعده».

النص صفحات ٥١، ٥٢ ـ الفصل التاسع

(١٣)
نص من الفصل العاشر
في الخيال

De L'Imagination

«إن الخيال (التخيل) بكونه رؤية غير حقيقية هو تعريف يبرز أهم ما فيه، لأن البعض يذهب إلى اعتباره نوعاً من اللعب واللهو الداخلي للأفكار بعضها مع البعض الآخر، وبذلك يستبعدون علاقة الخيال مع حالات حركات الجسم المتباينة. ويلعب الخيال دوراً كبيراً في الرؤية، فالمعطيات التي يمكن التقاطها ركيزة لما يمكن حدسه، وما يميز الرؤية عن الخيال هو تلك الإمكانية الدائمة من التحقق من تخميناتنا وتوقعاتنا، غير أنه في أقصى حالات الرؤية وضوحاً يكون للخيال دوراً كبيراً يخبو ويظهر يتضح ويستبعد. مثال ذلك: ما يداخل الرؤية الحقيقية من تهيؤات يمليها علينا الخوف حتى لنظن أنها يقينية. من هنا نفهم أننا لا يجب أن نبحث بعيداً عن أصول أحلامنا».

النص ص ٥٤ ـ الفصل العاشر

(١٤)
نص من الفصل الحادي عشر
التخيل بواسطة الحواس المختلفة

De L'Imagination Par Les Differents Sens

«التخيل هو التفكير في شيء وتوقع أثره أو رد فعله على كل حواسنا، فالتخيل الذي يقتصر على نشاط العين لا يعد تخيلاً وإنما انطباع ملون لا شكل له، ولا موقف يحدده. وكلما نحونا إلى إرجاع الصور إلى ظواهر الجسم الإنساني كلما نجونا وشفينا من التخيل، فتخيل شبح على سبيل المثال هو رؤيته في مكان ما، وتوقع الحركات التي ستجعلنا نلمسه. وقد ذهب بعض مدعي الفلسفة إلى أن التخيل أحياناً

يكون بصرياً، وأحياناً أخرى سمعياً، أو تذوقياً، أو قاصراً على اللمس ولم تذهب أبحاثهم إلى أبعد من ذلك.

ليس من السهل إدراك أن التخيل وإن كان بصرياً فللعضلات فيه دوراً بارزاً.

ولتلخيص رأينا في هذا الشأن نقول أنه لا توجد صور وإنما أشياء خيالية أو متخيلة؛ لذا فالتفكير يجب أن يسبق أي أبحاث لتوضيحها».

النص ص ٥٧ الفصل الحادي عشر

(١٥)

نص من الفصل الثاني عشر
في تداعي الأفكار (المعاني)

De L'Association D'Idees

«إن تتابع وتداعي أفكارنا رهن بالأشياء التي تقابلنا، غير أنه مما سبق قوله نخلص إلى كون هذه الأشياء لا تصبح مرئية إلا بعد عدة محاولات للحدس والتخمين والتوقع. فهذا الرجل الذي أراه عن بعد أتوقع للوهلة الأولى أنه ساعي البريد، وهذه أظنها سيارة الجزار (القصاب)، وهذه الورقة الطائرة حسبتها عصفوراً. مجمل القول أن كل إدراك هو نهاية لبحث فوري يعقب محاولات بصرية فاشلة للتوقع. وأن كل شيء أراه يجعلني أفكر في مجموعة الأشياء التي تشبهه والتي تقودني أشكالها المتقاربة إلى التفكير فيها. من هنا يجب البدء في البحث عما يسميه الكتاب تداعي الأفكار (المعاني) والخطأ كل الخطأ أن نعتقد أن أفكارنا موجودة في ذهننا بصورتها المتسلسلة هذه، فالواقع أن التفكير هو إدراك، حتى الحلم يمكن اعتباره إدراك ولكن إدراك غير دقيق، ومن المهم التمسك بهذه الحقائق قبل مناقشة أفكار أي كاتب من الكتاب».

النص ص ٦١ ـ الفصل الثاني عشر

(١٦)
نص من الفصل الثالث عشر
في الذاكرة

De La Memoire

«إن الإدراك (الرؤية) Percevoir هو إستحضار الشيء، لذا فيمكننا القول بأن هناك ذاكرة خفية تعمل عند رؤية أي شيء، فنحن نجد مجموعة تجاربنا وراء كل تجربة، فرؤيتي لممر تحف به الأشجار هو في الحقيقة تذكر لذات الممر أو لممر آخر مشابه ولخبرات نفس الأشجار والأضواء والظلال.

ولما كانت الظلال تذكرني بالشمس التي ترتبط في حد ترتبط ذاتها بعدة معلومات في ذهني، أقول أن كل تجربة تكون مرتبطة بكم التجارب السابقة عليها.

ورؤيتي للممر لا تعيد إلى ذاكرتي نزهة قمت بها في الماضي، فالذاكرة التي نعنيها هنا مهمتها إضاءة الحاضر والمساعدة على إدراك المستقبل القريب، وهي تختلف عن الذاكرة التي تعيدني إلى الماضي وتستغل كل تقارب بين الحاضر والماضي لتعيدني إلى الماضي. ووجود الذاكرة الأولى لا يعني غياب الثانية. إلا أنه قد ثبت أن الأشخاص الذين لا يتمتعون بهذه الذاكرة لا يمكنهم تقييم المسافات، ولا يمكنهم التخمين كما لا يمكنهم أن يروا أو يسمعوا مثلنا لذا فيمكننا القول بأن الذاكرة جزء غير منفصل وغير قابل للفصل».

النص صفحات ٦٣، ٦٤ ـ النص الثالث عشر.

(١٧)
نص من الفصل الرابع عشر
عن الآثار المتروكة في الجسد

Des Traces Dans Le Corps

«حين أفكر في كاتدرائية «إميان» التي تقع بعيداً عني يهيأ لي أنني أراها من جديد رغم أنني لا أستعين بأي شيء غير نفسي وذاكرتي، يتضح من ذلك أنه ما كان

يمكنني التذكر بهذه الدقة إلا إذا كان جسدي يحمل في ثناياه آثار الأشياء التي أراها، ولما كان جسدي يتنقل معي أينما ذهبت فمن الطبيعي أن أتأكد أن جزءاً ما بداخله يحتفظ بآثار ما أراه احتفاظ الشمع بأثر أي ختم عليه. هذا التشبيه كان كافياً للكتاب فيما مضى، وكافياً لأفلاطون بالطبع الذي فرق بين حالات الجسد وحركاته، وبين الأشياء المرئية والأفكار وبمعرفة الكثير عن تكوينات الجسد أصبح هذا التشبيه حقيقة».

النص صفحة ٦٦ ـ الفصل الرابع عشر

(١٨)

نص من الفصل الخامس عشر
في التتابع الزمني أو التعاقب

De La Succession

«تعرض النظرية حالات يمكن فيها إستنتاج علاقة التتابع الزمني الحقيقي بين الأحداث، حتى في حالات تغييره عمداً وعن قصد، وأبسط مثال على ذلك تتابع الأعداد. مثل هذا النوع من المعارف يساعد على ترتيب وتثبيت الذكريات، ويستخدم الأفراد التواريخ في ترتيب ذكرياتهم حتى أولئك الذين لم يحصلوا إلا على قدر ضئيل من التعليم.

ويجب التمييز بين التتابع الزمني ذاته، ومعرفتنا به. وتدلنا التجارب على أن الذكريات لا تستعاد مهما كانت دقتها بنفس ترتيب حدوثها، فإذا ما تلقيت على سبيل المثال ثلاث برقيات على التوالي ليس في مضمونها أي دلالة على تتباعها الزمني فلن يمكنني ترتيبها. لذلك روعي استخدام الأرقام المسلسلة، واستعمال ساعة الوصول المطبوعة، مما يدل على شيوع اللجوء إلى التسلسل الرقمي. وأراني هنا أميل إلى إعتبار التتابع أو التوالي أو التعاقب المحدد مثالاً يحتذى من قبل كل أنواع التتابع، وسوف تثبت العلاقة بين النظرية والتطبيق صحة ما يسوقه هذا القول. وبدون النتائج والتقويم ما كان للأفراد أن ينتهوا من خلافاتهم حول ترتيب الأحداث وتوقيتها.

النص صفحة ٦٩ ـ الفصل الخامس عشر

(١٩)

نص من الفصل السادس عشر

الإحساس بالديمومة

Le Sentiment De La Duree

«مما سبق نصل إلى حقيقة أن المعرفة الفطرية بالزمن تفترض فكرة ما عن التتابع المنتظم، وتفترض معاونة من جانب تنظيمي، غير أنه يجب التساؤل عما إذا كان يوجد خارج إطار هذه المعرفة تجربة داخلية لصيقة بفترة بقاء الإنسان ذاته على الأرض وشيخوخته التي يحسها كل فرد يومياً، وهذا يعطينا فكرة عن علم النفس البحت، وعن الخلاف بين علماء النفس ومن يطلقون عليهم العقليين».

النص صفحة ٧٥ ـ الفصل السادس عشر

(٢٠)

نص من الفصل السابع عشر

عن الزمن

Du Temps

«قد يعتقد البعض أن نقد هذا العنوان، والقول بأن هناك عدة أزمنة لا زمن واحد دليل على وعي وعقل فلسفي يقظ. وقد يرون أن هناك زمن خاص بكل فرد، وأن بداخل الأشياء لا يوجد أثراً للزمن وهذه الأفكار ليست سيئة على الإطلاق، فهي تصلح كبداية للتخلص من الفكرة الخاطئة السائدة والقائلة بأن الزمن حركة منتظمة مثله مثل الشمس أو الساعة أو النجوم. غير أننا لا يجب أن نتوقف في التفكير عند هذا الحد. يجب علينا وصف الفكرة التي تندرج تحت كلمة الزمن ونحن نرى أن الزمن واحد للأفراد والأشياء على حد السواء، وتبرز تناقضات الفيزيقيين المحدثين الذين يقسمون الوقت إلى وقت محلي يختلف باختلاف الرائي كذلك الذي يفوق الضوء في سرعته. إن فكرة الزمن الواحد هي الأساس. لأننا لا نستطيع بذلك رؤية

«الوقت الواحد» في فعلين ولا يكون ذلك ذا معنى إلا إذا أدركنا أن هناك زمن أو وقت واحد لكل شيء».

النص صفحة ٧٧ ـ الفصل السابع عشر

(٢١)

نص من الفصل الثامن عشر

الذاتي والموضوعي

Le Subjectif Et L'Objectif

«نحن هنا بصدد كلمات غريبة يفرضها الاستعمال المتداول وكيف يتأتى تفسيرها، وهي كلمات تدخل في كل أنواع المعارف، وهي انطباعات لا شكل لها، ولا رابطة بينها مرجعها الذات فقط. وهذا الكون بأسره منظوراً إليه كشيء؟ وعلى الفكر هنا تجنب أي خطأ ديالكتيكي مرجعه اللغة وهي عصب أحلامنا، أريد التحدث هنا عن هذه الحياة الداخلية التي يتعرض لها الفلاسفة بدون حذر، ويتركون بذلك انطباعاً بأن هناك وقت خاص بكل فرد يحمل في طياته ذكرياته وأفكاره الدفينة، وهذا يجانب الصواب. فلنفكر قليلاً في الأحلام التي تحدثنا طويلاً عنها قائلين إنها رؤى غير كاملة، فقط يسلط شعاع من أشعة الشمس على عيني وأنا نائم فأحلم بكارثة وحرائق أو برق استطيع وصفها وصفاً كاملاً لغوياً. فالحقيقة أننا نكوّن أحلامنا بروايتها، وهكذا تنمو حياتنا الداخلية التي تكونها الانطباعات المروية البعيدة عن المرئيات، وقد نستيقظ والاستيقاظ هو البحث عن حقيقة الأشياء بواسطة العين واليد. فأحلامنا هي معبر بين انعدام الرؤية والمرئيات، أي انعدام البحث، وبين الوجود الحقيقي للأشياء الذي نصل إليه بالنقد، أي أن أحلامنا هي محاولات يشوبها الكسل، ومن الأهمية بمكان محاولة فهمها لفهم إنفعالات النفس».

النص صفحات ٨٢، ٨٣ ـ الفصل الثامن عشر

(٢٢)

(ملاحظة حول الذاتي والموضوعي

Note

«الذاتي هو ما ينعزل داخل الفرد المفكر في الأنا، ولا يجد صداه عند الغير، ونحن في محاولاتنا للإتصال بالآخرين نحاول الوصول إلى ما هو موضوعي.

وفي معناه المجرد نجد أن ما هو موضوعي يعني ما هو محل التقاء الأفراد فالموضوعي ليس بالضرورة شيء من أشياء هذا العالم، وأكثر معارفنا موضوعية هو هذا الفكر الذي نجمع عليه ويبدو بصورة طبيعية كركيزة لأفكارنا. واللوغاريتمات التي نعرفها هي مثال واضح للأفكار الموضوعية لا الذاتية، وغالباً ما نرجع الفارق بين الذاتي والموضوعي إلى المعرفة بالأشياء.

ويكون الموضوعي بهذه الطريقة هو ما يجمع الأفراد على رؤيته على حاله، وهو بذلك يكون العلم الذي يمكن تداوله وشرحه مثال ذلك مادة الرياضيات، وما يجعلنا نحيد عن الموضوعية هو ارتباطنا الزائد بمشاعرنا وأحاسيسنا ووجهات نظرنا.

ووجهة النظر وثيقة الصلة بكل معارفنا، ويتضح من ذلك أن لكل فرد في كل لحظة موضع يلحظ منه الأمور ولا يشاركه فيه غيره.

يزيد على ذلك أن بداخلنا مشاعر حية وإحساسات تدفعنا إلى المعرفة، وإلى تعليم غيرنا، ونحن في ذلك ننسى وجهة النظر والأحاسيس، أي أننا ننسى جميع التحفظات التي يكون من الحكمة اتخاذها ونحن ندفع بقول ما.

كل منا يزهو بكونه موضوعياً، وبأن حديثه موضوعياً ولكن لا يجب على أي فيلسوف أن يشعر أنه بمنأى عن التحفظات، وتعطينا محاورات سقراط التي حفظها لنا أفلاطون نموذجاً لتواضع الحكيم الذي يدرك أنه قد يخطىء.

نخلص من هذا إلى أننا نجد في أمثالنا من الأسباب ما يجعلهم يفهمون أنهم مختلفون عنا بدون غرور أو خداع، كل هذه الافتراضات تكون غير مجدية إذا ما التفتنا إلى الخطأ وإلى صعوبة الخروج من الذات والاندماج في الفكر الجماعي».

الملاحظات صفحات ٨٤، ٨٥

الكتاب الثاني

التجربة المنهجية

L'Experience Methodique

(٢٣)

نص من الفصل الأول

التجربة المتداولة

L'Experience Errante

«هناك منهج ما خفي في الرؤية البسيطة يتيح للفرد تفسير بعض الظواهر أو الرموز المنذرة مثل حفيف وقع الأقدام، أو صوت المزلاج، أو الدخان أو الرائحة، أو الظلال التي تعلن عن وجود الأشياء أو المسافات.

وتكتسب هذه المعارف بالبحث الجاد الذي يعتمد على تكرار التجارب مع استبعاد كل ما هو عفوي طارىء، وغالباً ما يكون ذلك في تأني لإتاحة الفرصة للعلاقات لتترك أثراً. وهذه المعارف تكتسب بغير الحاجة للغة، وربما قبل ظهورها، وهي تتطور بمرور الزمن وللوظائف والأعمال التي يشغلها الفرد دوراً كبيراً في اكتساب هذه المعارف فالبحار يتعرف بسهولة على البواخر عن بعد، كما يتعرف على التيارات ومدى العمق بواسطة لون المياه، وعلى العواصف بواسطة التجعدات التي تبدو على سطح المياه، ويمكنه عند رؤية السماء وبالرجوع إلى الفصل التنبؤ بالأمطار والعواصف، والفلاح مثله مثل البحار له مجال معرفة خاص به، غير أنه في زمننا هذا تتداخل المعارف نظراً لتداول الأفكار، والحصول على المعارف بهذه الصورة يغلق مجال البحث».

النص صفحة ٨٩ ـ الفصل الأول

(٢٤)

نص من الفصل الثالث

الفهم والملاحظة (الفهم الملحوظ)

L'Entendement Observateur

«كلنا يعرف أن الملاحظة إذا لم يصحبها تفكير تكون غير مجدية، وغالباً ما يكون البحث عن الفكرة الأساسية بعيداً عن الشيء الملاحظ، وقد توصلنا مما سبق إلى تحديد ماهية الشيء بالفكرة فهي عماد الشيء، وأساس تكوينه كما قال كبار الكتاب».

النص ص ٩٧، ٩٨ ـ الفصل الثالث

(٢٥)

نص من الفصل الرابع

في اكتساب (إستيعاب) الأفكار

De L'Acquisition Des Idees

«من المفيد أن نقول أن كل الأفكار ليست مستقاة من التجارب والأفكار، فقد يكون مصدرها شيئاً كالكتاب مثلاً خاصة إذا كان مشهوراً لقيمته، هذا المثال يبرز لنا وجود تجربتين: فمعرفة الشيء تجربة، ومعرفة أثر إنساني هي الأخرى تجربة، ويمكننا ذكر العديد من الأخطاء الناشئة عن معلومات خاطئة وردت من رمز إنساني وأفسدت تجارب عدة كالرؤى والخرافات والأحكام المسبقة، غير أنه يجب ملاحظة أن أكثر معارفنا رسوخاً عن العالم الخارجي تتفق معاً، وتتضح برموز وآثار إنسانية تواكبها، فمن ضروب المستحيل أن يدرك فرد بمفرده، أو حتى في مجموعة ظاهرة الخسوف في مدى سنوات حياتهم فقط. فما كنا لندرك على سبيل المثال أن نجم اركتوروس بعيد عن نجم الدب إذا لم يكن «هيبارك» Hipparque قد ترك مدونة تصنيفية بالنجوم، مما يعني أننا لانكون فكرة بأكملها ولكننا نتتبع فكرة إنسانية ونقومها، نحن إذن نذهب

إلى الأشياء محملين بالرموز وعلينا التغلب على مظهرها بالرمز الإنساني، ومن المفيد أن نواجه التجارب برموز جيدة. فعلى سبيل المثال يفسر البعض توهج الألعاب النارية بكونها أرواح الموتى، على حين يفسرها البعض الآخر بكونها أيدروجين مشتعل، كما يفسر بعض الناس الأحلام على أنها رسائل إلهية.

ويرى فيها البعض الآخر رؤى غير كاملة ناجمة عن حركات الجسم.

أما الرجل الذي يذهب في الطبيعة إلى الأشياء بدون أن يكون في ذهنه أي رمز فهو إنسان أسطوري لم يولد بعد».

النص صفحات ١٠٢، ١٠٣ ـ الفصل الرابع

(٢٦)
نص من الفصل الخامس
عن الأفكار العامة

Des Idees generales

«لن أضيع الوقت سدى، ولكنني أعرف كثيرين يعتقدون أنهم قد اكتسبوا خطوات كبيرة نحو الحقيقة بمعارضتهم لفكرة عامة، ولم أفهم مقصدهم، فإن المرء غالباً ما يسعى إلى معرفة حقيقة الشيء على قدر الإمكان.

ترتيباً على ذلك يهيىء لي أن الحركة الطبيعية للعقل هي النزول من الأفكار إلى الأحداث، ومن الأنواع إلى الأفراد. وكنت قد لاحظت خلاف ذلك أن كل أخطاء الحكم ناشئة عن الأفكار العامة المستقرة في العقل عن الشيء محل الحكم وغيره من الأشياء. كأن نعتقد أن كل الانجليز ضاجرين، أو أن كل النساء مختلات العقل، وقد بدا لي أخيراً أن واضعي النظريات في أكثر العلوم تقدماً هم أكثر الناس قدرة على فهم الطبيعة الخاصة بكل شيء، وكنموذج لهؤلاء العلماء نسوق لورد كالفن Lord Kelvin الذي شرح الاضطرابات الكهربائية في الكابلات البحرية تطبيقاً لنظرية التيارات المتغيرة في الجبر، وقد ساعدني كل ذلك على إدراك أن الحالات الشاذة لا

تجيء أو ترد وحدها إلى العقل، وإنما يذهب العقل إليها في صورة غير كاملة فعندما نقول: أن الأطفال والجاهلين لا يعرفون إلا الأشياء الخاصة، نكون بذلك قد جانبنا الصواب؛ لأن رؤيتهم في الغالب تكون غير واضحة، كما أنهم لا يرون الفروق والاختلافات جيداً، فعندما أرى شخصاً وأدنو منه لملاحظته، أراه للوهلة الأولى في صورة إجمالية، وبطريقة تجعلني لا أميزه كثيراً عن غيره، وقد أرى حيواناً وإنساناً أو جواداً أو عصفوراً، وفي هذه الحالة أجرب فكرة ثم ثانية وثالثة مستعيناً بكلمة أو أكثر؛ وبذلك أكون قد انتقلت من الأفكار العامة إلى التصور الخاص Perception Particuliere».

النص صفحة ١٠٤، ١٠٥ ـ الفصل الخامس

(٢٧)
نص من الفصل السادس
في الأفكار الكلية

Des Idees Universelles

«تكون الفكرة عامة إذا كانت تلائم عدة أشياء، وبقولنا عن فكرة ما إنها كلية، فنحن لا نعني بالمرة أنها ملائمة لكل الأشياء، فالفكرة هي الأصل فيها، أما أفكار الإنسان، أو ما يقع في حيز المعقول فهي عادة ما تكون مجردة وجوفاء، لكن الأفكار الخاصة بالزمن والمساحة والعلة، وهي في الأصل علاقات فلا يمكننا ربطها بالأشياء، وهي أفكار ضرورية تصدر عن العقول، ولا تجرؤ على تغييرها. وما دامت هناك أفكار مشتركة بين العقول، فيمكننا بالتالي إطلاق إسم أفكار كلية عليها، والمقياس هنا هو العرف الشائع، فالقول بأن أمراً ما متقبل من الجميع يعني أن التجربة تقود كل الأفراد على حد سواء إليه، أو إلى أمر مشابه له، وأنه مقبول منهم جميعاً».

النص صفحة ١٠٧ ـ الفصل السادس

(٢٨)

نص من الفصل السابع
في التماثل والتشابه

De L'Analogie Et De La Ressemblance

«يشبه الحصان البرونزي الحصان الحقيقي، ويماثل في الوقت نفسه تمثال برونزي لإنسان. من هذا المثال يتضح لنا أن كلمة تماثل قد احتفظت بمعناها القديم. وهي لا تعني مجموعة صفات تتفق عليها أي حاسة في الشيئين، وإنما تعني نوعاً من العلاقات لا يدركه إلا الفهم، ومن ثم فإن أكثر أنواع التماثل كمالاً هي أبعدها عن العين، فهناك تماثل بين المحادثة الذاتية والكتلة بدون وجود تشابه بينهما، كما يوجد تماثل بين الطريق المنحدر، والمسمار اللولبي بدون وجود تشابه بينهما، ويماثل المسمار اللولبي طاحونة الهواء، وكذلك يماثل الترس الرافعة، ويماثل التيار الكهربائي المجاري الهيدروليكية، ولا يجب حيال كل هذا أن نجد تشابهاً حتى لا نكون بذلك قد أحللنا التخيل محل الفهم والإدراك. هناك أيضاً تماثل بين السقوط، والجاذبية، وبين الأكسدة، والاحتراق والتنفس. كما يوجد تماثل بين تفاعل ناشر للحرارة، وسقوط جسم بين جسم كيميائي جامد، وأي ثقل على الأرض.

وهناك أيضاً تماثل بين المغناطيس، والملف اللولبي، وبين الموجات الهرتزية، والضوء، كما يوجد تماثل بين المقاطع المخروطية، والمعادلات من الدرجة الثانية، بين خط المماس، والخط المشتق، وكذلك بين القطع المكافىء، ومجموعة مربعات متتالية. وهدف هذا الكم من الأمثلة الغير مرتبة هو إبراز مدى اتساع وصعوبة المسألة، وهو أيضاً بيان لمدى صعوبة إيجاد نظام للتماثل بدون شرح وافٍ لكل حالة».

النص صفحة ١١٠ ـ الفصل السابع

(٢٩)

نص من الفصل الثامن
في المعنى المجرد (التصور)

Du Concept

«لا يمكننا هنا تجنب الحديث عن الأنواع التي قسمت المفكرين إلى عدة مدارس فكرية. ويكفي هنا أن نفحص أكثر الأفكار شيوعاً وعمومية لنعرف أن الأفراد يرتكزون في تفكيرهم على الأفكار العامة، وأن أكثر أخطاؤهم مرجعه التعميم المتهور الذي لا سند له، مثال ذلك كم الصفات التي نلصقها بفرد لمجرد معرفتنا بأنه ألماني الجنسية، وهي صفاتٌ غالباً ما لا تكون فيه.

وسوف تتضح المسألة إذا ما توقفنا قليلاً عند فكرة التجريد، وعند فكرة أو عملية التعميم. فالجدير بالذكر هنا أن الفرد لا ينفصل عما هو ملموس إذا ما قام بعملية التجريد، ومن الصعب تعريف الملموس أو المحسوس (المشخص).

ولنرجع إلى التصور أو المعنى المجرد موضوع هذا الفصل وتعريفه هو النوع الذي لا يكون إلا نوعاً، هو تكوين مجرد يدعي أن بإمكانه إفهامنا العالم الواقعي. وإذا دققنا النظر إلى الرياضيات وجدنا أنها تسعى إلى تدريبنا على التعرف على الأشكال الحقيقية بواسطة الأشياء المجردة.

وكثيراً ما يتوقف طالب العلم عند جدوى تعلم الفرق بين القطع المكافيء، والحذف ما دام يعرف أن الحذف والنقص يستعاض به عند إكمال الدائرة، وسيرى الذين لا يستطيعون إدراك العلاقة التي أسماها الرواقيون الحاجز أن الحذف أو النقص مجرد تصور، وهذا صحيح فلا يوجد نجم يكمل المنحنى الخاص به، وعلى الفلكي الوصول إلى المحسوس من خلال التصور والمعنى المجرد.

وفي المشاكل المتعلقة بالأخلاق، يحدث في كثير من الأحيان أن يرى طالب العلم في العدالة والمساواة مجرد معاني مجردة، وقد رأى أرسطو أن سقراط بأبحاثه في الأخلاق قد ذهب إلى اكتشاف الأنواع الخالدة التي صنع بها أفلاطون مجده.

والملحدون الذين ينكرون وجود الرب يستندون إلى كون اللّه معنى مجرد. والكثيرون يعتقدون أن ديمقراطية بريكليس Pericles ليست إلا معنى مجرد، ويمكننا من خلال هذه الأمثلة إدراك مصدر هذه الأقاويل، والمعنى الحقيقي للإلحاد، وأنتم تلاحظون أن هذا الموضوع يجذبنا إلى الحديث في موضوعات شتى، ويرسم ميتافيزيقا كاملة.

وقد تساءل علماء الفلسفة الكلامية عما إذا كانت توجد بالفعل معان مجردة؟ وعما إذا لم تكن كلها معتقدات أوجدها الإنسان لتحقيق رغباته؟ وفي هذه الحالة يعتبر الإلحاد جريمة الجرائم (ما ينفي الجريمة كما يحب هيجل Hegel أن يقول) ».

النص صفحات ١١٢، ١١٣، ١٥٥ ـ الفصل الثامن

(٣٠)

نص من الفصل العاشر
في مدح واطراء ديكارت

Eloge De Descartes

«ينقصنا دائماً لفهم ديكارت قدراً من الذكاء، فهو في ظاهرة واضح بطريقة تسهل معها متابعته أو معارضته، وهو في مجمله صعب الإدراك فلم يوجد إنسان قد فهم وأدرك ذاته مثله، ولكنه وحيد، لا يخرج من عزلته حتى إذا تكلم، وحديثه لا يُحذر، وإنما يتفق والعرف المتبع. لم يخلق ديكارت لغة جديدة ولم يبتكر ديناً جديداً، ولم يبتدع إحساساتاً. كانت معرفته بذاته تضفي وضوحاً على لغته السلسة. وبدلاً من أن يغير ديكارت الكلمات ويبدلها، نراه يفهم، ويستعمل كل معاني الكلمة الواحدة كما يجب على المرء أن يفعل.

لقد كان ديكارت كلياً لا يتجزأ في جميع أعماله، لم يقترب أحد من ذاته قدر ما اقترب هو منها. فالإحساس يتحول إلى فكر دون أن ينتقص منه شيء، والمرء يجد نفسه كاملة في ديكارت، ولكن القارىء له قد يضل، وهذه النظرة المتشائمة لا تعد بالمزيد ولا تشجع. ومن هنا فيجب فهم هذا العقل المحافظ الذي ينأى عن الثورة

والتمرد، فهو لم يناقض ما جاء به في شبابه، ولكنه غير كل شيء فيما عدا الهيكل الأساسي فقد تركه دون تجديد».

النص صفحة ١٢٠ و ١٢١ ـ الفصل العاشر

(٣١)

ترجمة مقدمة كتاب «الأفكار والعصور»

Les Idees Et Les Ages

(Avant - Propos)

يعرض آلان بأسلوب رشيق لمقدمة هذا الكتاب من خلال قراءته لقصة يونانية قديمة. يقول: «قرأت لهومير Homere قصة بروتي Le Cont de Protee، وكنت أكرر قراءتها المرة تلو الأخرى، كانت مياه البحر تهدر من حولي، ورائحة حشائشه تملأ أنفي، وكانت الصخور تنام على الرمال مثل كلاب البحر» . وفجأة يتصور الكاتب بخياله الثري كيف ارتدى أبطال القصة جلد كلاب البحر، وكيف أمسكوا بالبطل الذي كان لا يظهر، وما أن ظهر حتى أطلعنا على حيله العجيبة، فمرة يتحول إلى أسد، ومرة أخرى إلى نمر، ومرة إلى شجرة، ومرة أخرى يصبح ناراً أو مياهاً يقول آلان: «... كانت مياه البحر تتلون بكل الألوان، وتتشكل بالأشكال كلها، ولا تثبت عند حال، لا تحتفظ بشيء أبداً، لكنها تقول لنا الحقيقة لمجرد تصورنا لها كما هي . وفي هذا التصوير الأدبي للكاتب إشارة للعودة إلى الواقع والطبيعة على ما هي عليه في حقيقة أمرها. ففي مثل حالتها تلك تكمن الحقيقة ـ يقول آلان: ـ «... لقد انتبهت من خيالي في هذه القصة وأنا أدرك أن العالم متغير، متحرك لا يثبت على حال مثل هذه المياه الثرثارة، فماذا طلبت وأنا موجود على الشاطىء؟ لم أطلب العودة إلى مكان رحيلي كما فعل البطل اليوناني، لم أطلب الوسائل التي اتبعها، ولم أبحث عن المشاق التي واجهها... وبعد استغراقي في البحث عن الحقيقة أمام البحر تصورت أن بطل القصة قفز أمامي فجأة فأخذت أسأله عن الحقيقة La Verite وأجابني بقوله:

إن الحقيقة هي كل ما هو موجود، كل ما هو موجود وحقيقي، والذي ليس له وجود غير موجود، وما دام الآخر كذلك فلن تخرج بعيداً عن فكرة الحقيقة، فأنت تمتلك كل ما تبحث عنه. لأن ما لم تمتلكه لا وجود له... إن كل ما تراه أبدي، وما دام كل شيء حقيقي فلن يتوقف عن أن يكون كذلك، فالحقيقي قد ظل هكذا على حاله منذ الأزل، ولكن لتعلم أن الحقيقة ليس لها وجود لأن كل شيء يتغير على الدوام، حتى هذا الشاطىء، هذه الرمال المصنوعة من الصخور، التي تسيل مثلما المياه تسيل تماماً، ولهذا فالفكرة التي لا تتمثل بالشيء خاطئة؛ لأن الشيء الذي كان لم يكن من قبل.

وأنت لا تستطيع التفكير في عمرك الحقيقي، وهذا خطأ لأنه حقيقي، وهكذا تنفي كل فكرة نفسها، وترفض معها مثل هذه المياه المتحركة التي تشبه كياني وتنفي شكلها الحقيقي بصفة مستمرة.

... هكذا كان البحر يخاطبني، والبطل الحقيقي للقصة».

النص صفحات ٧، ٨ ـ مقدمة كتاب «الأفكار والعصور».

(ب)

نصوص فنية

أولاً: نصوص من كتاب

«حديث عن الجمال»

Propos Sur L'Esthetique P. U. F 1949

(١)

عن الذوق (التذوق)

Du Goute

«يظل الحكم الإنساني تائهاً (ضالاً) ما لم يتشكل بالأعمال Œuvres، وسوف يمضي الفكر الجديد وهو يرى الأعمال لكن دون أي اهتمام بها. لقد كنت على صلة برجل يذهب يومياً إلى متحف اللوفر au musse du Louvre لمشاهدة اللوحات Tableaux بدون أن يبدي اهتماماً كبيراً بما يشاهده.

وأنني أتساءل ما الذي عرفه نابليون Napoleon عن جوته Goethe عندما اتجه مسرعاً نحوه بخطوات قوية، لكنني أعرف أن الأخير كان يمتليء بالحيوية والأدب، فكان أكثر مركزاً في نظر الحاشية من نابليون ذاته الذي كان ملكاً Roi .

من هو ذا الذي لا يسعد سواء كان إمبراطوراً أم لم يكن بقراءة ويلهلم ميستر Wilhelm لكن هذه السعادة لن تتحقق ما لم يكن له خبرة بالقراءة. إن هذه الخبرة الطويلة والمتكررة هي التي تسعد الإنسان عند قراءة عمل من الأعمال، ومما يزيد من سعادته أن يكتشف في أثناء القراءة العشرين شيئاً جديداً لم يلاحظه في قراءته الأولى، لكن من هو ذا الذي سيصبر على تكرار القراءة.

إن مجد Gloire أفلاطون Platon مكتوب في الكتب، لكن لا بد من قراءة أعمال المجد، ومع ذلك فقد يلقي الإنسان بسرعة بكتاب على فراشه كما فعل ذلك نابليون في سانت هيلين Sante Helene.

والمجد الفني يتطلب زمناً يحدث فيه فلو أن بيتهوفن Beathoven قد ولد اليوم لما ظهرت عبقريته الفنية، لكن هذه العبقرية تظهر عندما يوجد من يلعبون فنه ويعلمونه لغيرهم، وهكذا يتكون هؤلاء الذين نسميهم بالجمهور العام؛ إن هذا هو التقدم في المجد Ce progres de gloire الذي يتطلب زمناً يحدث فيه، وهو يعد أكثر حساسية بالنسبة للأعمال الموسيقية عن غيرها من أعمال الفن الأخرى، والإحساس بالعمل الفني مطلوب قبل القيام به، كما أن الإيمان به من دعائم نجاحه، وكلما كان العمل جميلاً، كلما هدمه عدم الإحساس به، وهذا هو ما يحدث أيضاً بالنسبة للأعمال الفكرية، وإن كان هذا الإحساس لا يظهر بصورة واضحة على المستوى العقلي؛ لكن البحث عن الشيء الأخير بدون احترام السلطة يعد قمة الغباء.، إنه لمن الغباء أن نبحث عن الشيء البديهي بدون احترام للسلطة، وأنه تحاشياً لتفشي الفوضى والأخطاء يجب علي ألا أؤمن بكاتب ما عن طريق شهادة الآخرين ممن تابعوه وآمنوا به، و«ما دام أرسطو قد قال فلا بد أن أؤمن». إنها المهزلة ذاتها. ولكن من المحتمل أن يكون التذوق بمثابة حكمة سريعة، تنأى بنا عن مرحلة الطفولة الفكرية التي تسبق كل فكرة».

الموضوع عن الذوق (التذوق) صفحات ٤٤، ٤٥، ٤٦ من كتاب «بحث عن الجمال» لآلان.

(٢)
مدرسة الحكم

L'Ecole Du Jugement

«لا يملك الإنسان حكماً، إن الإنسانية هي التي تملك الحكم الصائب الذي لا يخطيء مطلقاً، ومن ثم يشفي من يزور المتاحف، ويضيع من يرتاد المجتمعات، وليس هناك ما هو أمتع من الضياع (تيه) egarement الذي يتملك المتذوقين وهم يقفون على عتبة النقد Critique . وقد يستريح الفكر عندما يرى الجمال في الأعمال الفنية المخصصة لعمل معين، لكنه رغم ذلك لا يصل أبداً إلى بداية الحكم على هذه الأعمال، فإنه من السهل أن يرى الإنسان الجمال في أعمال بيتهوفن، ومايكل أنجلو

وشكسبير Michel - Ange Shakespeare في حين يعجز عن رؤيته في قطعة موسيقية، أو في رسم زيتي، أو مسرحية ألفوا حديثاً.

إن الخيال لقوي جداً، والحكم صائب بحكم «المزاج Hujmeur ، والرأي الأول Premiere Opinion ينسحب على العمل Lœuvre كله كأنه غطاء مسدل عليه. وهكذا يتردد العقل الإنساني L'esprit Humaine في البداية ويصبح متحيراً عائماً Flottont ثم فجأة يثبت ويصمم على حكم Jugement جاء بالصدفة.

إنه لمن جنون الإحكام أن يقسوا النقد على فناني مدرسة في وقت ما، ويمتدحها في وقت آخر، وأن يقبل الناس على شراء بعض اللوحات الفنية ذات الخطوط العشوائية بثمن مرتفع لمجرد أنها أعجبتهم للوهلة الأولى. فهل يحكم الإنسان للوهلة الأولى؟ وكأنه تابع لغريزته Pourquoi Vouloir Juger de Premier Mouvement et Comme d'instinct ؟

ولماذا يصدر هذا الحكم الأول. إن الأحكام المسبقة تلازمنا بصفة دائمة، ومع ذلك فإن في إمكان الإنسان أن يحكم مسبقاً على شيء ما قبل أن يعرف من الآخرين على شريطة أن تكون أحكامه جيدة.

ولقد استمعت ذات مرة لمقطوعة موسيقية لبيتهوفن لم أكن أعرفها لعدم وجود اسمه عليها، فتوخيت الحذر في إصدار الحكم، ولم أقل شيئاً حتى لا أندم عليه، لكن حكمي المعلق هذا كان ينقصه الثبات، وعندئذ أدركت أهمية معرفة الإنسان بكل شيء حتى يكون بصدد أحكام قوية وثابتة، ولكن يجب أن نعترف أن الأعمال العظيمة Grandes Œuvres هي أقوى وسيلة لإبراز المجد في العمل الفني، فمن يشك يحكم بنصف حكم، أو يرفض نفسه، بمعنى آخر تماماً مثلما أقاوم مدرس الرقص الذي يعلمني أن التشنج في الحركات لا يعني رقصاً، ومثلما يحدث مع مدرس الخيل، فإنه لمن الخطأ الشائع أن يخترع الإنسان وهو يتعلم.

C'est Comme si l'on Resistait au maitre de danse,. Raideur n'est point danse. Ou au maitre d'equitation. C'est un defaut Commun de Vouloir inventer en apprenant.

لقد حاول مايكل أنجلو أن ينقل من النحت القديم Sculpture - antique ووكان يعمل بحب ورقة، وبدون مقاومة أو دفاع عن نفسه؛ بهذه الطريقة يصبح الإنسان قوياً، إن هذه المفارقة Ce Paradoxe مما تستلفت النظر في الفنون الجميلة. إنه ينبغي على الإنسان أن يتكيف مع كل بحث سواء كان سياسياً أو فيزيقياً أو هندسياً، ينبغي عليه أن يخضع لمدرسة أو علم معين يرتكز عليه ولا يلقي بنفسه لدى أول اعتراض، ولكن يجب عليه أن يبحث عن نفسه فيما هو إنساني Mais . toujours dans L'humain se chercher Soi - meme

ويتشكل وفق العظمة Grandeur فيكون أبيقورياً عندما يقرأ لأبيقور، رواقياً عندما يقرأ للرواقيين، كما يقرأ الطبيعة لديكارت الذي يسير في طريق الصواب، كما يقرأ لليبنتز صاحب مذهب الذرة الروحية كذلك.

إنني سأتعلم تقليد الحركة الإنسانية mouvement Humaine التي تنسق بين الأعلى والأدنى، ويجب أن نعلم أن أجمل ما في الوجود هو جمال الجسم والفكر معاً، إنه الجمال المصنوع قبل البراهين، والذي أحصل عليه بالطاعة، وإنه لمن الجميل أن أتذكر هذه الكلمة لميشيل أنجلو عندما سُأل إلى أين هو ذاهب مسرعاً والجليد يتساقط؟ فأجاب إلى المدرسة لكي أحاول أن أتعلم شيئاً ما.

«Ou va - tu si vite, par cette neige? A L'ecole repondit - il, pour essayer d'apprendre quelque chose».

الموضوع عن مدرسة الحكم -

صفحات ١٦، ١٧، ١٨ من كتاب «بحث عن الجمال».

(٣)

الجمال والحق

Le Beau Et Levrai

«من الواجب تفهم الشروط التي تخضع لها الثقافة حتى لا يهدم كاتباً كما يفعل اليوم البعض من حولنا، إن الثقافة غالباً ما تهدف إلى معرفة الطبيعة الإنسانية. وهي شيء ملح وصعب، علم قصير، وتجربة طويلة.

La Fin de la culture etant de Connaitre la nature humaine, chose pressante et difficile il Faut bien entendre a quelques Conditions nous Sommes Soumis. Science Courte et experience Longue.

إن الجمال هو علامة الحق C'est le beau qui est le singe du vrai في عالم اختلفت فيه المذاهب الإنسانية، وتعددت وفق هوى ومصالح وعواطف الكثيرين. فمنهم من يرى الناس كسالى، ومنهم من يراهم سفهاء، ومنهم من يرى النساء ماجنات، وهكذا تتغير الآراء. ولكن يظل الجمال هو علامة الحق التي لا تخدع؛ يشهد بذلك جسدنا الذي تعمل وظائفه في إنسجام وتوافق عند سماع قطعة من الشعر، أو مسرحية، أو قصيدة، وهكذا يصبح الانسجام والتكيف بين النفس، والجسد علامة على وجود الفنون ونجاحها، ومع ذلك فإن الفنون الجميلة Les Beaux - Arts لو استثنينا فن الكتابة . لا تقول شيئاً للفكر، لا تغذيه، فالفكر هو جنون الحديث إلى الذات، هو الذي يحول الحكم والأمثال القديمة المتوارثة إلى شيء تافه لا قيمة له». لكن الجمال هو الذي يحول الفكر الضعيف إلى القوة، هو الشيء الثابت الذي لا يتغير ويعرفه الجسد أثناء انتباه الإحساس مباشرة. إن كثيراً من الأفكار ثابتة لأنها جميلة؛ فالجمال لا يبرهن عليه، والشخص الذي لا يعجب قبل الفهم يعرض لهذه الأفكار التي تكون حقيقة الأشياء وتتسلط بالضرورة علينا، وهكذا تستحوذ علينا حقيقة الجمال عند الإنسان فكما صنع الإنسان يرقص.

«Il vrai de L'homme nous tient par beaute Comme L'homme est fait il danse».

ومن المعقول أن يفكر الإنسان ويحكم بنفسه وقد تعترضه أفكار لكن الجمال يدفعنا إلى التفكير، والفكر يبرز أمامنا عند قراءة بيت شعر جميل أو حكمة جميلة، ولما كان التعليق لا يتساوى مع الشيء فهذا دليل على اجتماع الأفكار حول العلامة Signe أو الدلالة ويقصد بها العمل الفني الجميل».

الموضوع عن الجمال والحق

صفحات ٧٩، ٨٠، ٨١ من كتاب بحث عن الجمال».

(٤)

الصناع

Artisans

«ينجح الممثل في عمله على المسرح بسبب ميل الجمهور لفنه، فإذا وجد المهرج bouffon على المسرح، فذلك يحدث تلبية لذوق الجمهور، وميله لهذا اللون من الفن، لقد حاول شكسبير في مسرحه أن يقوم بدور النجار في مصنعه، لقد كان يبحث في الخشب الموجود عنده، ويصنع منه ما يناسب ذوق الجمهور، كما يعمل أشياء حسب الطلب، ثم يزين كل هذه الأشياء وفق عبقريته الخاصة.

إنه لمن العبقرية أن يقدم المسرح ما يرضي ذوق الجمهور، بحيث يتنبأ الجمهور بالحبكة المسرحية L'action ، ويستعد نفسياً للاندماج مع الممثلين الذين يؤدون الأدوار، فإنه من المناسب للتذوق الفني أن يرى المشاهد ما يحبه وما يعجب به حتى تتنبه حواسه، عيونه وآذانه لرؤية العمل، ويستعد نفسياً لاستيعابه. ولهذا فإن المتفرج يشاهد المسرحية وهو مُتصورٌ لشكل وحركات الممثل الذي يحبه، فالممثل الكوميدي أو التراجيدي يكون معروفاً للجمهور الذي يشاهده، ومن ثم يحدث الاستعداد النفسي جسمي للاستمتاع بالعمل، وهنا تجد العبقرية طريقها.

إن الفارق بسيط جداً بين الشيء الجميل، وغيره ممن لا يثير الانتباه مثلما نرى وجه قبيح يشبه آخر جميل، فصندوق جميل Bahut يكون متشابهاً مع جميع الصناديق، لكن طريقة نحته وارتفاعه أو انخفاضه هي التي تعطيه جمالاً وتميزه عن غيره، إن الإنسان يخترع في أثناء النقل، ودليل ذلك أن الصانع يتردد كثيراً عندما يزود بالأجهزة والأدوات اللازمة لصناعة الساعة، وجميع أجهزتها الدقيقة، ويُطلب منه صناعتها. إنه عندئذ يعمل بلا هدف، ومن ثم يجب على الإنسان أن يخترع الشكل، والشكل الجميل، وعلى الفنان أن يخترع قبل أن ينقل؛ لأن النقل معروف لديه، لكن الاختراع هو الذي يجعله يبتكر.

فجميع الصناديق ليست جميلة مع أن الذي صنعها عامل واحد فقط، وقد

يكون في إمكان الممثل ورئيس الفرقة أن يصنعا مسرحية عادية لأنهما يمثلان المهنة والأداة؛ فالذي يمتهن الفن لا يكتشف فيه ثمة جمال، لكن الصانع هو الذي يستلهمه، ويبتكر فيه. إن أغرب الاختراعات تقترب من الشيء العادي لأن كل شيء في الفن. يمكن أن يكون جميلاً ورائعاً بالكلمات العادية التي يفهمها الناس على حد قول كبار الشعراء، فالعظمة الفنية تكمن في الشيء الذي يشبه كل الأشياء ولا يمكن أن يحاكيه أحد... وهكذا فإنني أجد الجمال في الشيء العادي، وأضحك عندما أجد أن فنانينا يجهدون أنفسهم في البحث عن الجديد (الرائع) ».

الموضوع عن «الصناع» صفحات ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤ من كتاب «بحث عن الجمال».

(٥)

العلامات (الدلالات) (الاشارات)

Signes

«الأعمال الجميلة Les belles Œuvres علامات لا شك في ذلك سواء كانت هذه المواد Matiers عموداً Colonne ، أو قاظة Vase ، أو تمثالاً Statue أو رسماً Portrait فهي تخاطب العقل، وسوف تخاطبنا بصورة أفضل كلما تكررت مشاهدتنا لها، لكن حديثها لا يعني شيئاً خارجياً، ولا أي شيء آخر، أنه لا يعني أكثر من ذاتها ـ أي أن الأعمال لا تعبر إلا عن نفسها ـ فالعقل يفهم الآلات machines حين تتحدث إليه؛ لأن حديثها إليه ينطوي على فكرة خارجية يمكن أن تُنسخ منها الآلة نفسها، ولهذا يستطيع الإنسان أن ينسخ أو ينقل آلة ويجيد ذلك مثل الفكرة تماماً، لكن الآلات ليست جميلة بل على العكس، إن فكرة عمود بسيط من بقايا معبد temple تظللنا بفكرتها التي لا تنتهي، لكن فكرتها لا تخرج عن ذاتها، «عن المعمار» Architcture ، وأفكار العمود هي الكتلة La Masse التي لا تجد تعبيراً عنها إلا في العمل Œuvre الذي لا يحل محله شيء.

إن ما يقوله العمل لا يقوله شيء عداه، لا ملخص، ولا محاكاة ولا توضيح.

وللمادة (الكتلة) أهميتها في العمل الفني فهي التي تصنعه وتوجده، مثلما يكون للكلمات أهميتها باعتبارها مادة صناعة العمل الأدبي، حيث لا يجد ما يصنعه غيرها.

إن كل ذرة في العمل الفني تشارك في صنعه وأهميته، فحبة المرمر أو الحجر التي لا تمثل قيمة في حد ذاتها، تأخذ قيمتها في داخل العمل نفسه، إذ داخل التمثال تكون قيمتها كبيرة. أما إذا تكون العمل من الكلمات Les Mots التي تعني إشارات للاستخدام العام Signes d'usages commun فإن بعض النقاد يرون عدم أهمية بعض المفردات بالنسبة للعمل، فيحاولون تجريده منها، أي حذفها، ولكنهم بذلك يحكمون على العمل بالنقص؛ لأن هذا الحشو (الملو) Remplissage هو من مميزات أي عمل جميل، إن هذه الأشياء التي تمثل شيئاً بسيطاً أو صغيراً في حد ذاتها، وربما كانت لا قيمة لها إذا نظر إليها الإنسان نظرة جزئية، هي أشياء تدخل في الكل لمجرد ملاحظتها من داخل هذا الكل، فالإنسان لا يستطيع أن يقرأ أجزاء extraits أو مختارات morceaux choisis من العمل لكن ينبغي عليه أن يقرأ العمل كله.

ولقد حاربت من أجل بلزاك Balzac ، ودافعت عن قصته ليليس دان لا ڤالى Lelys dans la vallee عندما تعجل البعض في قراءتها، وحكموا عليها بالابتسار، ولكن مع علمي بأن جودة هذا العمل تعادل جودة الالياذة L'Iliade أو هاملت Hamlet إلا أنني أوجه لومي للقارىء المتسرع على أنه لم يحسن القراءة، كما أنبه إلى الأجزاء الكثيرة التي لم يلاحظها، وأنه لكي يشعر بقيمة العمل كله يتعين عليه قراءته مراراً وتكراراً حتى يحضر العمل أو يمثل كله في ذهنه، وها هو ذا قانون الأعمال المكتوبة La loi des œuvres ecrites ، فنحن في مثل هذه الحالة لا نستطيع أن نلقي نظرة شاملة كما نفعل بالنسبة للأعمال المجسدة مثل التمثال Statue ، لا بد من قارىء يأتي بعد آخر، مع دراسة مستفيضة، وعندئذ يتكون مجد المؤلف الذي لا يعظم إلا بالتدريج والحماسة رالاعجاب في كل مرة، أما الأحاديث عن العمل فهي غير مجدية لأنها لا تعبر إلا عن الفكرة الخارجية، وإذا عبرت عن الاعجاب فما ذلك إلا لكي تدعو إلى الاهتمام الفائق بالعمل».

الموضوع «العلامات» «الاشارات» صفحات ٧٦، ٧٧، ٧٨ من كتاب «بحث عن الجمال».

(٦)
المادة والشكل
Matiere et Forme

«لا يعطي الأسمنت المسلح Le ciment arme انطباعاً بالجمال لأنه جبس دائم، لكن المادة المنبثقة من الفكر هي التي تمنح الجمال، فالقصر يوجد في الفكر أولاً، ثم في الرسم على الأوراق، ثم في شكل مجوف، وبعد ذلك يصب البناء في أجزاء تلو أخرى. فالحديد إذن ليس له ثمة دور في صنع الجمال، إن دوره ينحصر فيما يصنعه الإنسان فيه، ولهذا فلا يمكن الحكم على القصر بالقبح قبل أن يكتمل، إن رجلاً تخطى ثلاثين عاماً من حياته في تأمل الأشكال المعمارية Les belles Formes de L'architecture لا يستطيع أن يخترع شكلاً جميلاً مهما أجهد قلمه في مئات من كنائس القرى الجميلة الأشكال، إن نقل موديلات الأسمنت لا تعطي أي جمال بل ستكون قبيحة، فنحن نتعلم من الصنعة وليس من النقل، فالحديد المشغول المزدان أجمل بكثير من نظيره العادي لما ينطوي عليه من صناعة وإضافة».

الموضوع المادة والشكل صفحات ٢٩، ٣٠ من كتاب «بحث عن الجمال».

ثانياً: نصوص من كتاب
«نسق الفنون الجميلة»
Systeme Des Beaux - Arts
Gallimard 1926

(٧)

في مادة العمل الفني

De La Matiere

«من الثابت أن الإلهام لا يتجسد بدون مادة، ولهذا فقد كان على الفنان أن يبحث عن مادة أو موضوع لعمله الفني الذي يمارسه، مثل الموقع والحجارة كمادة للمعماري، أو كتلة الرخام للفنان النحات، والصوت للموسيقى، والقصيدة للخطيب، والفكرة للكاتب، وهي مواد مقبولة للعمل الفني بالنسبة للجميع. والفنان في ضوء هذا الاعتبار مولع بالمادة قبل ملذاته وخيالاته؛ لأن كل فنان إن هو إلا ملهم ومؤلف، ومن ثم يولع بالموضوع على حساب أحلامه الخاصة التي تتعلق بالأوهام البلهاء. ولا شك أن البحث عن اللذة والحلم خاصية أو صفة يشترك فيها جميع الفنانين، وهي ما تجعلهم شواذ الطباع. ولهذا فنحن نحكم على الفنان الصامت من خلال نظيره الطموح والشارد الذي هو على العكس كثير الكلام.

وإذا عدنا إلى المبادىء التي شرحناها سابقاً، وجدنا أن الشيء الجميل لا يمكن أن يخلق خارج العمل، ومن ثم تصبح تأملات الفنان ملاحظات أكثر منها أحلام، وفي كلمة واحدة يصبح الفنان ملاحظاً لما يجعله منبعاً أو قاعدة لعمله، وعلى هذا النحو يصبح القانون الأعلى للابتكار الإنساني هو أننا لا نبتكر إلا من خلال العمل

والتأليف أولاً، وعند ذلك يدعمنا النظام المادي الصلب وتظهر الحرية Liberte .

La Loi Supreme de L'invention humaine est que l'on n'invente qu'en travaillant.

ولكننا لو خضعنا لخيالنا، ولنظام الميول الجسدية فسوف تترسب فينا العبودية، وتصبح ابتكاراتنا ميكانيكية في شكلها، بلهاء في معظم حالاتها، ونادراً ما تصبح مثيرة، أما في حالة رجوع الإنسان إلى الإلهام، إلى طبيعته الأولى فسوف لا يرى غير مقاومة المادة التي تعمل على حمايته من الارتجال والفوضى الروحية، وهكذا نتعلم الحذر من آثار أعمالنا، ونتعلم النقد كذلك. وفي الخيال الشارد imagination errante تثمر الأماني من المشاعر اللامتناهية فالنحات Sculpteur الذي لا خبرة له مثلاً يأمل لو تعامل مع مادة تشكيلية تتغير بأسرع من ايحاءاته، لكنه عندما يطلب مساعدة الشيطان diable في نحت الرخام marbre وفق الشكل الذي يرضاه فإنه عندئذ يخطأ في تقدير قدرته Puissance ؛ لأنه إذا لم تذهب قدرة التنفيذ pouvoir d'executer إلى أبعد من قدرة التفكير penser أو الحلم rever فلن يصبح هناك فنانين. والكل يعلم أنه يوجد بعض التأثيرات الطبيعية، وأشكال الحجر، والجذوع الخاوية، والعقد الغابية، والبقع أو التصدعات التي تبعث في بعض الحالات إنطباعات غريبة غير مستقرة، ولهذا تصبح لمسات الفنان التي يضيفها بمثابة إضافة أخرى إلى هذه الصورة بحيث يعطي شكلاً للشبح، وهو ما يحس به من ينحتون العصى فهم يبحثون في شكل الجذور عن بعض رؤوس الحيوانات الناقصة، لكن الفنان الماهر يبحث بحذر في أكثر من مكان بالغابة، ويجرب أكثر من مرة، وهكذا فإن الفنان القوي الملاحظة يقرر من خلال الإيحاء الصورة التي يريد رؤيتها على شريطة أن يكون إنجازه للموضوع في المحل الأول، والعمل في المحل الثاني L'objet et ensuite L'œuvres . وأنني أقر بأن الطموح الفني بمشاريعه يرفض دائماً مثل هذه الفكرة القائلة بأن الرغبة في إعجاب وإدهاش الآخرين تبعد الفنان عن طريقه الحقيقي، والواقع أن كل مشروع يحدد المادة صناعياً يمضي دون أي اعتبار، وعلى العكس من ذلك فإن الفكرة الجمالية تعرفنا دائماً على النظام الإنساني ordre humaine الذي يذم ويمدح، لكن الفنان في محاكاته للمادة يسأل ويحدد وكأنه يطلب نجدة الطبيعة

من أفكاره اللامحدودة، وفي هذا الإطار يفهم أن الطبيعة هي سيدة الأسياد. لكن هذه المقولة خاطئة، فلنفهم أن الحدث الواقعي هو بالنسبة للأديب مثل صخرة الرخام التي كان مايكل أنجلو يذهب مراراً لرؤيتها، وهي مادة أول نموذج Premiere modele . وفي حالات أخرى فإن الموضوع الأول هو الأساس غير المنحوت الذي يتجسد في شكل معين، وقطع من الأخشاب المشدودة، أو الخشن الصلب وهو بالنسبة للمعماري سليم الطوية لا يضاهيه شيء، وهذا النوع موجود في الكاتدرائيات Cathedrales وفي المنازل العتيقة، وهكذا يصبح العمل النافع هو الموضوع الأول الذي يريد عمله أولاً، وهذه الفكرة الثانية، وهذا الموضوع قريب من الزخرفة.

والهدف الأول للمؤلفات أو الأعمال التي تستمر دون توقف مثل الخطابة والرقص والموسيقى هو الحركة الأولى التي توجه من يتبعها، كما تعلن أنه الأفضل بحيث يصبح الفنانين في هذه الأنواع أقل تحرراً من الآخرين؛ وإن كانت الآلة تلعب دوراً كبيراً في هذه الفنون مثل الكمنجة للموسيقى، والسكين للنحات، والقلم للرسام، والصورة للمصور.

وهكذا يستطيع من يلاحظ أي مؤلف أو عمل فني أنه يتوقف على هذه الشروط المتواضعة humbiles conditions .

والحق أن هذه الصنعة تتسم بالسهولة Facilite ، بينما يتسم الفنان في عمله بالجمع بين الليل والمهنة والإلهام. ونحن لا نستطيع أن نميز بين المهنة metiere والإلهام؛ وهذا أمر معروف بالنسبة لعالم الفنانين Le mond des artistes . يتبقى أن نقول الآن في أي شيء يخالف الفنان الصانع؟ إنه يخالفه في كل الحالات التي تسبق فيها الفكرة العمل وتكون قاعدة الانجازات، وهذه هي الصناعة c'est industrie ، ولكن هل حقيقة أن الفكرة تقوم بنفس الدور في كل عمل في مجال الصناعة، وهو ذلك الدور الذي يجده الصانع أفضل بكثير من التفكير في خلال المحاولة، ومن ثم يصبح فناناً إلى حد كبير، ويجب أن نلاحظ أن الفكرة دائماً ما تكون متضمنة في الشيء، فهي محدودة أو معروفة مثل رسم البيت الذي يعتبر عملاً ميكانيكياً Œuvre Mecanique . ذلك على عكس التصوير فعمل المصور لا يعطيه الفرصة للحصول

على كل الألوان التي يرغب في الحصول عليها، لأن الأفكار ترد إليه بمقدار عمله، فهو دقيق في قوله بأن الفكرة ترد له مثله مثل المتفرج Spectateur تماماً، وهذا هو واقع الفنان تكون فيه العبقرية genie بمثابة الفيض أو نعمة الطبيعة La grace de nature ، وهذه العبقرية تظل في حالة إعجاب بنفسها، فنحن نجد مثلاً أن بيت الشعر الجميل un bea vers لم يكن في البداية إلا مجرد نية أو قصد (فكرة) ثم تحول بعد ذلك إلى عمل جميل يقرأ، كذلك فإن التمثال الجميل belle statue لا يرى جميلاً بغير صانعه النحات، وبغير الوقوف على مقدار عمله فيه. فالصورة تعيش على الفرشاة والفنان. وتعد الموسيقى خير شاهد على قيمة العمل حيث لا يوجد تباين بين التخيل والعقل، فطالما كنت أفكر فيجب أن أغني. والذي نستبعده تماماً هو تكوين فكرة الغناء في ذاكرة البطل Heros ، والعبقرية لا تعرف إلا من خلال العمل المصور أو المكتوب أو المغنى. هكذا تكمن قاعدة الجمال التي لا تظهر إلا في العمل المؤلف، وتبقى قائمة ومأخوذة ولا تصلح على الاطلاق لتأليف عمل آخر. ويجب باديء ذي بدء أن نذكر هذه الفكرة التي تبدو غامضة على القارىء، وهي فكرة الملاحظة remarque التي تطرأ على ذهن الفنان بعد أن تتكون الفكرة، وتساعد على تثبيت خطواتنا وتأكيدها، وهكذا يتكون الفن والجودة في الشيء الذي يمثل أكثر الإحساسات قوة، والمُمَثل في فن المعمار لكن هذه ليست نقطة النهاية، فنحن نجد أن فن النثر وهو أكثر الفنون شباباً يقف كالمعلم لا التلميذ يمثل كل شيء، ويؤسس الحرية والإحساس، وهو يعد من أكثر الفنون تغيراً وقابلية للشك في الأشياء خاصة عندما يعبر عن الإحساسات والمشاعر بمادته الأكثر ليونة matier trop flexible ... ولا يبقى بعد ذلك إلا فنانين يلعنون الرخام بشدة، وآخرون يلعنون القواميس والقواعد كما لو كانت وسائل رخيصة وفقيرة بالنسشبة للأشياء الكبيرة التي يريدون عرضها.

أما مؤلف الروايات الذي يتخيل الفنان فإنه يقع في خطأ الخيال، لأن الفنان الحقيقي Vrai artiste لا يتغير لفترات طويلة في هذا النوع من الخطابة declamation فهو يحب مهنته ويشكرها سعيداً بتحويله قطعة من الحجر الخشن (فطوبى لمن يزين حجراً خشناً) ».

الموضوع هو: في مادة العمل الفني De la matiere .

من الكتاب الأول: الخيال الخلاق Livre, I: De l'imagination creatrice

الفصل السابع ٧١١ - صفحات ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩.

من كتاب «نسق الفنون الجميلة».

«Systeme des Beaux - Arts.

(٨)
مقال في الأسلوب
Essai Sur Le Style

«كان أباؤنا يثابرون على العمل اليدوي travail manuel ويتابعونه باعتباره من العوامل التي تخلق التلميذ المجد. وتشير التجارب إلى أن الطموح ambition أو الرغبة في اتقان العمل تخلق أحاسيساً أخرى معقدة تحول أكثر الأشياء بساطة إلى أخرى صعبة وشاقة. والكل يعلم أن الإرادة لا تتجسد إلا من خلال العمل الذي تنبع منه. أما ذلك الجهد الجبار الذي يخنقنا ويصيبنا بالشلل فنسميه بالعاطفة فهي أكبر مساعد لنا على خلق الأشياء، ويبدو أثرها خاصة في شكل المنازل التي تدعم أو توسع حسب الحاجة والإمكانيات وتزخرف دون أي تخطيط، ففي مثل هذه الأعمال تقاوم المادة، وتتحمل المشاريع، حيث تزداد مرونة العضلات من خلال الحركة أثناء العمل، وتقود المادة الخيال وترجعه إليها مرة أخرى، فالإنجاز يكبر بالإنجاز، والعمل يقود للآخر، وهذا هو أكبر مبدأ لقنته لنا الفنون القديمة Les arts anciens .

لقد كان موليير Moliere سعيداً وهو يكتب مسرحياته تماماً مثل الفنان وكأنه صانع يحفر، وينظم قطع طاولة Les pieces d'une table ، وبدون أن نعطي الأمثلة لمقتضيات العمل، ومقاومة المادة في الشيء فإنه يستطيع أن يخلق أي نوع من الأسلوب عندما لا يكون مزلاج الباب مطروقاً بالقدوم.

وعلى هذا النحو يتوفر للأسلوب عدة عوامل هي الجمال والرفاهية والسهولة

في العمل. وبعد ذلك يمكننا فهم السبب في رداءة بعض الأعمال التي بدون أسلوب، والناتجة عن وسائل ميكانيكية».

الموضوع هو: مقال في الأسلوب Essai Sur Le Style

من الكتاب العاشر Liver Dixieme

في فن النثر De La Prose

الفصل الثاني عشر XII

صفحات ٣٣٧ . ٣٣٨

كتاب «نسق الفنون الجميلة»

(٩)
في الشكل المسرحي
De La Forme Theatrale

«يجب أن يتغلب التحليل على السهولة في الشكل المسرحي وذلك لوفرة الانتاج والذي يلقى إقبال من الجمهور، ويجب علينا هنا مع وفرة الانتاج من المبدعات الكبرى خاصة الكوميديا Comiques ، أو التمثيليات الصامتة التقليدية أن نتبع أسلوب التحليل. والحق أن المسرح لم ينشأ نتيجة مناقشات حامية، أو لطيفة تمس الحياة العامة وتنتج عنها، لأنه ليس مجرد ألعاب تقليدية يقوم بها الأطفال، أو حوار للمجاملات اليومية، كل هذه الأمور ليس لها علاقة باللغة القوية والمؤثرة للمسرح، وهي التي تطوع حسب الإمكانيات والظروف الخاصة بالمسرحية كالرقص، والموسيقى، والمعمار والرسم، وهذا الأمر كان قد فطن إليه كبار الهذليين الذين طوروا فنهم من خلال المعالم الجسورة في الطبيعة والتي لا مثيل لها، ومن خلال الأسلوب المحدد للمهرجين، ومن خلال الألعاب على الخشبة بكل ضخامتها ومقاييسها التي تسمح بتواجد دون جوان والفلاحين، أو جورج داندين أمام بابه المعلق فليس هناك مستحيل عندما نريد تحقيق المستحيل، إن مهرجي السيرك ليسوا في حاجة للأبواب

فهم يرسمون خطاً على الرمال، فالعبقرية الهزلية هنا أو في أي مكان تقرر ولا تتحايل أبداً.

أما بالنسبة للتمثيل الصامت Mimique فهو يعبر بصورة أفضل إذا لم يكن مفتاح إشارته ضائعاً، ومع ذلك فهناك تقاليد لا زالت قائمة حتى الآن تجعل التمثيل الصامت لا يقتصر فقط على تقاليد الإشارات الفطرية، بل يضيف إليها حركة جمالية خاصة تخضع لحركة عاطفية لكنها لا تخرج عن حدود قانون الإشارة ويبدو ذلك عند رؤية ممثل صامت يحسن صنعته فتبدو إشاراته مثل الحركات الرياضية، كحركات الرقص يؤديها بسهولة ويسر وبدون تكليف.

وأنا لا أريد القول هنا بأن التمثيل الصامت لا يستطيع التعبير عن نفسه بقوة بل بالعكس لأن قوته الحقيقية تكمن هنا في المرونة والسرعة كما هو الحال بالنسبة للمبارزة حيث يصيب التعبير القوى دون أن يحير.

إن الحركات العاطفية لرجل لا نسمعه تشبه حركات السفيه إلى حد بعيد، ومما يثير الدهشة عند المجنون هي تلك الطبيعة الصامتة التي لا شكل ولا روح لها. وهذا ما يدفعني إلى القول بأن الحركات الطبيعية هي جزء من السفه خاصة بالنسبة للمنفرج، وأخيراً فإنني أجد في التمثيل الصامت ظرفاً وإثارة وحذراً، وكذلك طريقة لإبراز المشاعر. أما المسرح التراجيدي theatre tragique فإنه أسهل للفهم لأن فائدته أو نفعه يتحول إلى مغامرة مثيرة دائماً وأحياناً مشهورة. والمنولوجات لا تمثل شهادات عليا فقط، لكنها تنتمي على العكس إلى صورة المسرح.

وهكذا تفرض العبقرية المسرحية نفسها لكن الرجل الماهر الذي يراها في فن الصراخ والضجيج لا يرى شيئاً في الواقع، لأن الصراخ والضوضاء لا تظهر شيئاً.

لقد كانت التراجيديا ضعيفة عند ڤولتير في كل فن يستعمل الكلمات زد على ذلك موضوع عمومية الكلمة الشائعة وضجيجها، والتصغير والطرقعة، بالإضافة إلى ضعف وفقر اللفظ. فالمرح هو لغة أيضاً لكن يجب أن تكون هناك صنعة للكلام مثلما فعل موليير وشكسبير».

الموضوع هو في الشكل المسرحي De La Forme Theatrale

من الكتاب الخامس Livre 5 eme, de theatre .

الفصل الأول

صفحات ١٣٩، ١٤٠، ١٤١

كتاب «نسق الفنون الجميلة»

(١٠)

السمات

Des Caracteres

«ينبغي الاحتراس في عرض الموضوع من التحليل السطحي، وأخذ معطيات الفن الدرامي donnees de L'art dramatique على أنها المنشأ الأصلي له. وأشير في ذلك إلى تلك السمات والصور الخالدة في أعمال روميو وجوليت Romeo et Juliette ، وهاملت Hamlet ، وسيد Lecid ، ونيرون Neron وفاوست Faust أو دون جوان Don Jwan . فالواضح في المسرح التراچيدي أن الشاعر لا يبحث عن نماذج قريبة منه يحاكيها ويشخصها في أعماله، لكنه على العكس من ذلك يتجه صوب النماذج الحية ليجد ضالته في التاريخ والفن الهزلي الذي لا يمكن أن نقول عنه نفس الشيء. فأعمال سكاپان Scapin وسون جيرونت Son Geronte . وسون ڤالير وسادورين Son Valere et Sa Dorine إنما تقترب كثيراً من أرلو كان Arlequin وكولومبين Colombine وبيرو Pierror .

نقول أيضاً أن الملك والبطل المتآمر، ورجل الشعب هي شخصيات Personnages تكفي لخلق دراما لكن من هو ذا الذي يعرف معالم أوديب Oedipe أو هوراس Horace . إنها لا تمثل أكثر من تماثيل متحركة des statues animees ، فهم رجال وليسوا صوراً، وأنه ليهيأ لي أن الدراما هي التي تخلق الإنسان

وتدعم أحاسيسه بحيث ترتبط المعالم الإنسانية التلقائية بالشخصية. وتصبح علامة مميزة لها بقوة التراچيديا.

فإذا اعتبرنا أن الأحياء لا يمتلكون مثل هذه الصفات، وأن الإنسان العادي يبدو عادياً في ممارساته اليومية، إلا أنه يمكن أن يتغير فجأة إثر إندلاع حريق أو حرب أو عند إصابته بمكروه، فترتسم عليه طبائع جديدة مدهشة، فإن هذا شكلاً آخر من حقيقة الإنسان يحاول الروائي الوصول إليه، وهو في ذلك يختلف عن النحات الذي يحاكي المعالم الواضحة، لأنه يبحث عن الحركة، والسلوك والكلمات التي لا تذوب فيها الدراما في شخص واحد مثل النار الفنية Un Feu artiste .

وهكذا يأثر عمل الملاحظ بإبكاراته التي تكون قد اكملت على شكل أشياء choses ، فهاملت حقيقي وحي في كل ما يقوله، فالأشخاص أحياء كما هم موجودون في حياتهم، ويعيشون دون شرح. وهكذا تصبح الشخصيات الدرامية التي تصنعها الدراما نماذجاً Types أكثر منها كائنات etres ، وصوراً modeles ، أكثر منها نسخاً Copies .

فالمسرح إذن أحد تلك الفنون المجردة كالنحت والرسم يعني بالبحث عن الانسجام والدقة، لكنه يزيد عنها بصفته المؤثرة والقوية، فهو لا يعتمد على التقليد أو الاختيار، ولا يفرض نفسه بدون اعتبارات فالمتفرج لا يهتم ببساطة الملابس أو انعدام الديكور أو الحركات الغامضة بقدر ما يهتم بالموضوع الدرامي ومدى تأثيره الفعلي عليه.

وعلى هذا النحو فإنه من السخرية أن يعمد صغار الدراميين إلى الإفراط في تغيير الأماكن، والحركات، واستعمال الكلمات الفضفاضة أمثال هؤلاء الكتاب الذين يستعملون الرسائل الطويلة أو القصيرة، كما يحاولون النزول والصعود بالخطوط حسب الحالات والمشاعر، فغاية كاتب الدراما تعفيه من المونولوج monologue ، والحوار dialogue واستغلال الوقت.

ويجب ملاحظة أن المسرح محدود، لأن حركة الدراما هي التي تحرك

الشخصيات باعتبارها شيئاً مجرداً يتجسد من خلال الكلمات.

أما الكلمات الأكثر شهرة فإنها تظل مع الدراما وجوداً وعدماً. والموضوع يعرف ويمجد بحسب خطوطه وطريقته، ونفس الشيء في المسرح، إن الأفكار تؤثر حسب الحالة والحركة. وهكذا يتضح لنا لماذا توصف الدراما التي تنحو إلى تأكيد شيء بأنها أكثر برودة وجمود».

الموضوع هو: Des Caracteres

من الكتاب الخامس Livre 5 eme du theatre

الفصل الثالث

صفحات: ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦

كتاب «نسق الفنون الجميلة»

(أ)

النصوص الميتافيزيقية

Textes Metaphysique

(1)

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

J'ai laisse long temps cet ouvrage dans son premier etat; c'est que j'apercevais de si grands changements a y faire que j'hesitais devant le travail. J'avais d'ailleurs bien des occasions d'ecrire ce que je pensais sur tous sujet.

Ce livre a ete fort lu. Sollicite par d'excellents lecteurs, j'ai pris le parti d'y faire les changements necessaires et de le fairr paraitre sous un titre different. J'ai pense beaucoup aux jeunes etudiants; j'ai recherche ce qui pouvait immediatement les toucher. L'esprit humain est partout entier et le meme; quand il est neuf, il est encore plus difficile a eclairer. On trouvera donc ici des traces de mon enseignement; on se rendra compte de ce que furent mes lecons a Henri - IV, et encore mieux au College Sevigne. Dans ce dernier cas, surtout, je m'adressais a des esprits tout a fait ignorants de la philosophie classique, au lieu que les veterans de Henri - IV etaient nourris de la doctrine scolaire. Toujours est - il qu'on peut aborder ce livre sans rien savoir des questions qui y sont traitees.

Un etudiant attentif sera donc assez instruit?

ELEMENTS DE PHILOSOPHIE

Non, mais il sera en mesure de prendre les problemes d'un peu plus haut. En vue de quoi je lui recommande Idees qui convient pour initier a la philosophie du second degre et non plus elementaire. Ces deux ouvrages une fois bien possedes, je ne vois pas ce qui manque a la reflexion personnelle, qui peut, a partir de la, se prolonger sans fin. J'ajoute que, sur les problemes de la morale et de la politique, le disciple saura bien trouver dans les **Propos,** *qui seront bientot tous mis en recueil. les analyses plus libres qui rapprocheront de la vie reelle les devoirs et la connaissance de soi. Les recueils les plus importants a ce point de vue ont*

pour titres Minerve et Suite a Minerve, Esquisses de L'Homme, Sentiments Passions et Signes, Les Saisons de L'Esprit; *ces titres sont assez clairs et je prends occasion de cet avertissement pour rappeler que tous ces* Propos *enferment la veritable philosophie, c'est - a - dire celle des grands auteurs.*

On demandera peut - etre si, par des etudes ainsi conduites, on se raprochera un peu de ce qui s'enseigne et de ce qui se dit sous le nom de Philosophie. *La - dessus je ne reponds de rien. Toutefois, dans les* Souvenirs concernant Jules Lagneau, *on trouvera le fidele tableau d'une classe de Philosophie justement illustre. Il est vrai que beaucoup reprochaient a Lagneau de s'eloigner un peu trop de l'usage scolaire en matiere de Philosophie.*

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Cet ecart est explique a mes yeux dans la Republique *de Platon, ou l'on voit le forgeron se laver les mains, et aller epouser la Philosophie. Je comprends par cette fable que la philosophie est un peu trop facile aux rheteurs, ce qui explique une scolastique assez compliquee. Au reste j'ai souvent pense que Lagneau concedait beaucoup a cette tradition, quand il reprenait pendant des mois la recherche d'une* methode de la Psychologie. *Ce genre d'entreprise menace a la fois et sauve les philosophes d'occasion. On peut parler, on peut diviser, et faire une sorte d'analyse de l'ame. J'entends que c'est une fausse analyse et que j'ai l'ambition d'ecrire, si l'age me le permet, des* Exercises d'Analyse qui ressembleront beaucoup a ce livre - ci; a ce point que je pensais a lui donner ce titre - la. Toute fois je concois sous ce titre quelque chose de bien plus libre et naturel que mes Chapitres *et qui se rapprochera encore plus de la lecon simple et familiere par quoi l'on reve de commencer l'initiation. Je ne dois point cacher que tous ces travaux, d'abord faciles, ont pour fin de changer profondement l'enseignement de la philosophie en France. On a souvent dit, au temps de Lagneau, que ses meilleurs eleves risquaient d'echouer au baccalaureat. Il n'en etait rien; mais en fin il y a quelque apparence que mes vrais disciples puissent passer a cote des questions sorbonniques. Je ne puis qu'eveiller ici leur prudence et repeter qu'une analyse directe des mots usuels permet toujours de traiter honorablement n'importe quelle question. Ce probleme du vocabulaire, qui est tout dans l'enseignement, sera beaucoup eclairci dans les futurs* Exercices d'Analyse, *ou je compte expliquer l'usage du tableau noir et des Series, sujet tres obscur, mais qui forme aussitot l'esprit; tout probleme consiste alors a ecrire la serie pleine qui y correspond. Qui consulter la -*

dessus? Je ne vois que Comte qui, selon moi, doit etre mis a au rang des initiateurs de philosophie et qui rendra bien des services par ses dix precieux volumes; si l'on n'y mord point, c'est que l'on refuse d'etre instruit. Tous mes vœux a vous, lecteurs, et surtout ne manquez pas de courage.

ALAIN

Le 10 mars 1940.

(2)

AVANT - PROPOSS

A La Premiere Edition des

Quatre - Vingt - Un Chapitres

Sur L'Esprit Et Les Passions

Quelques - uns de mes lectures ont souvent regrette de ne trouver ni ordre ni classement dans les courts chapitres que j'ai publies jusqu'ici. Ayant eu des loisirs forces par le malheur et les hasards de ces temps - ci, j'ai voulu essayer si l'ordre ne gaterait pas la matiere. Et, comme je ne voyais pas de raison qui me detournait d'aborder meme les problemes les plus arides, a condition de n'en dire que ce que j'en savais, il s'est trouve que j'ai compose une espece de Traite de Philosophie. Mais comme un tel titre enferme trop de promesses, et que je crains par - dessus tout d'aller au dela de ce qui m'est familier, par cette funeste idee d'etre complet, qui gate tant de livres, j'ai donc choisi un titre moins ambitieux. Je ne crois point pourtant qu'aucune partie importante de la Philosophie theorique et pratique soit omise dans ce qui suivra, hors les polemiques, qui n'instruisent personne. Mais si ce livre tombait sous le jugement de quelque philosophe de metier, cette seule pensee gaterait le plaisir que j'ai trouve a l'ecrire, qui fut vif. En ce temps ou les plaisirs sont rares, il m'a paru que c'etait une raison suffisante pour faire un livre.

ALAIN.

Le 19 Juillet 1916.

INTRODUCTION

Le mot Philosophie, pris dans son sens le plus vulgaire, enferme l'essentiel de la notion. C'est, aux yeux de chacun, une evaluation exacte des biens et des maux ayant pour effet de regler les desirs, les ambitions, les craintes et les regrets. Cette evaluation enferme une connaissance des choses, par exemple s'il s'agit de vaincre une superstition ridicule ou un vain presage; elle enferme aussi une connaissance des passions elles - memes et un art de les moderer. Il ne manque rien a cette esquisse de la connaissance philosophique. L'on voit qu'elle vise toujours a la doctrine ethique, ou morale, et aussi qu'elle se fonde sur le jugement de chacun, sans autre secours que les conseils des sages. Cela n'enferme pas que le philosophie sache baucoup, car un juste sentiment des difficultes et le recensement exact de ce que nous ignorons peut etre un moyen de sagesse; mais cela enferme que le philosophie sache bien ce qu'il sait, et par son propre effort. Toute sa force est dans un ferme jugement, contre la mort. contre la maladie, contre un reve, contre une deception. Cette notion de la philosophie est familiere a tous et elle suffit.

Si on la developpe, on apercoit un champ immense et plein de broussailles, c'est la connaissance des passions et de leurs causes. Et ces causes sont de deux especes; il y a des causes mecaniques contre lesquelles nous ne pouvons pas beucoup, quoique leur connaissance exacte soit de nature a nous delivrer deja, comme nous verrons; il y a des causes d'ordre moral, qui sont des erreurs d'inter pretation, comme si, par exemple, entendant un bruit reel, j'eprouve une peur sans mesure et je crois que les voleurs sont dans la maison. Et ces fausses idees ne peuvent etre redressees que par une connaissance plus exacte des choses et du corps humain lui - meme, qui reagit continuellement contre les choses, et presque toujours sans notre permission, par exemple quand mon cœur bat et quand mes mains tremblent.

INTRODUCTION

On voit par la que, si la philosophie est strictement une ethique, elle est, par cela meme, une sorte de connaissance universelle, qui toutefois se dsistingue par sa fin des connaissances qui ont pour objet de satisfaire nos passions ou seulement notre curiosite. Toute connaissance est bonne au philosophie, autant qu'elle conduit a la sagesse; mais l'objet veritable est

toujours une bonne police de l'esprit. Par cette vue, on passe naturellement a l'idee d'une critique de la connaissance. Car la premiere attention a nos propres erreurs nous fait voir qu'il y a des connaissance obscurcies par les passions, et aussi une immense etendue de connaissances inverifiables et pour nous sans objet, et qui ont deux sources, la langage, qui se prete sans resistance a toutes les combinaisons de mots, et les passions encore, qui inventent un autre univers, plein de dieux et de forces fatales, et qui y cherchent des aides magiques et des presages. Et chacun comprend qu'il y a ici a critique et a fonder, c'est - a - dire a tirer de la critiques des religions une science de la nature humaine, mere de tous les dieux. On appelle reflexion ce mouvement critique qui, de toutes les connaissances, revient toujours a celui qui les forme, en vue de le rendre plus sage.

La vraie methodse pour former la notion de philosophie, c'est penser qu'il y eut des philosophes. Le disciple devra se tracer a lui - memù le portrait de ces hommes etranges qui jugeaient les rois, le bonheur, la vertu et le crime, les dieux memes et en fin tout. Ce qui est plus remarquable, c'est que ces hommes furent toujours admires, et souvent honores par les rois eux - memes. Joseph en Egypte expliquait les songes; c'est ainsi qu'il devint premier ministre. Admirez ici l'art de debrouiller les passions, de deviner la peur, le soupcon, le remords, enfin tout ce qui est cache dans un roi. D'apres l'exemple de Joseph on comprendra qu'en tous les temps, et en toutes les civilisations, il y eut des philosophes, hommes moderateurs, hommes de bon conseil, medecins de l'ame en quelque sorte. Les astrologues, si puissants aupres des tyrans, furent sans doute des philosophes tres ruses, qui feignaient de voir l'avenir dans les conjunctions des astres, et qui en realite devinaient l'avenir d'apres les passions du tyran, d'apres une vue superieure de la politique. Ce fut toujours le sort des philosophes d'etre crus d'apres une vue plus percante qu'on leur supposait, alors qu'ils jugeaient d'apres le bon sens. Faites donc maintenant le portrait de l'astrologue de Tibere, et de Tibere qui n'etait pas moins fin.

Decrivez les passions de l'un et de l'autre dans ce jeu serre. Aidez - vous de la premiere scene du Wallenstein *de Schiller; et aussi de ce que Schiller et Gœthe en disent dans leurs lettres. Vous etes ici en pleine realite humaine, dans ce terrible camp, ou la force, la colere et la cupidite font tout; c'est une forme de civilisation. Si vous y reconnaissez l'homme qui est autour de vous, et vos propres sentiments, vous aurez fait deja un grand progres. Mais il ne s'agit point de rever; il faut ecrire et que ce soit beau. Ce sera beau si c'est humain. Poussez hardiment dans cette direction, c'est celle*

du vrai philosophe. Si vous doutez la - dessus, ouvrez seulement Platon n'importe ou, et ecartez tout de suite l'idee que Platon est difficile. Ce que je propose ici de Platon n'est ni cache, ni difficile, ni discutable. Faites ce pas, qui est decisif pour la culture.

Le lecture ne s'etonnera pas qu'un bref traite commence, en quelque facon, par la fin, et procede de la police des opinions a la police des mœurs, au lieu de remonter peniblement des passions et de leurs crises a l'examen plus froid qui les corrige un peu en meme temps que l'age les refroidit.

LIVRE PREMIER
DE LA CONNAISSANCE PAR LES SENS

DE LA CONNAISSANCE PAR LES SENS

(4)

CHAPITRE PREMIER

DE L'ANTICIPATION DANS LA CONNAISSANCE PAR LES SENS

L'idee naive de chacun, c'est qu'un paysage se presente a nous comme un objet auquel nous ne pouvons rien changer, et que nous n'avons qu'a en recevoir l'empreinte. Ce sont les fous seulement, selon l'opinion comme, qui verront dans cet univers etale des objets qui n'y sont point; et ceux qui, par jeu, voudraient meler leurs imaginations aux choses sont des artistes en paroles surtout, et qui ne trompent personne. Quand aux previsions que chacun fait, comme d'attendre un cavalier si l'on entend seulement le pas du cheval, elles n'ont jamais forme d'objet; je ne vois pas ce cheval tant qu'il n'est pas visible par les jeux de lumiere; et quand je dis que j'imagine le cheval, je forme tout au plus une esquisse sans solidite, une esquisse que je ne puis fixer.

(5)

CHAPITRE II

DES ILLUSIONS DES SENS

La connaissance par les sens est l'occasion d'erreurs sur la distance, sur la grandeur, sur la forme des objets. Souvent notre jugement est explicite et nous le redressons d'apres l'experience; notre entendement est alors bien eveille. Les illusions different des erreurs en ce que le jugement y est implicite, au point que c'est l'apparence meme des choses qui nous semble, changee. Par exemple, si nous voyons quelque panorama habilement peint, nous croyons saisir comme des objets la distance et la profondeur; la toile de creuse devant nos regards. Aussi voulons - nous toujours expliquer les illusions par quelque infirmite de

nos sens, notre œil etant fait ainsi ou notre oreille. C'est faire un grand pas dans la connaissance philosophique que d'aperce voir dans presque toutes, et de deviner dans les autres, une operation d'entendement et enfin un jugement qui prend pour nous forme d'objet. J'expliquerai ici quelques exemples simples, renvoyant pour les autres a *L'Optique physiologique* D'Helmholtz, ou l'on trouvera ample matiere a reflexion

Certes quand je sens un corps lourd sur ma main, c'est bien son poids qui agit, et il me semble que mes opinions n'y changent rien. Mais voici une illusion etonnante. Si vous faites soupeser par quelqu'un divers objet de meme poids, mais de volumes tres differents, une balle de plomb, un cube de bois, une grande boite de carton, il trouvera toujours que les plus gros sont les plus legers. L'effet est plus sensible encore s'il s'agit de corps de meme nature, par exemple de tubes de bronze plus ou moins gros, toujours de meme poids. L'illusion persiste si les corps sont tenus par un anneau et un crochet; mais dans ce cas - la, si les yeux sont bandes. l'illusion disparait. Et je dis bien senties sur les doigts aussi clairement que le chaud ou le froid. Il est pourtant evident, d'apres les circonstances que j'ai rappelees, que cette erreur d'evaluation resulte d'un piege tendu a l'entendement; car, d'ordinaire, les objets les plus gros sont les plus lourds; et ainsi, d'apres la vue, nous attendons que les plus gros pesent en effet le plus; et comme l'impression ne donne rien de tel, nous revenons sur notre premier jugement, et, les sentant moins lourds nous n'attendions, nous les jugeons et finalement sentons plus legers que les autres. On voit bien dans cet exemple que nous percevons ici encore par relation et comparaison, et que l'anticipation, cette fois trompee, prend encore forme d'objet.

(6)

CHAPITRE III

DE LA PERCEPTION DU MOUVEMENT

Les illusions concernant le mouvement des choses s'analysent aisement et sont fort connues. Pae exemple, il suffit que l'observateur soit en mouvement pour que les choses semblent courir en sens contraire. Meme, par l'effet des mouvements ineggaux des choses, certaines choses paraissent courir plus vite que d'autres; et la lune a son lever semblera courir dans le meme sens que le voyageur. Par un effet du meme genre, si le voyageur tourne le dos a l'objet dont il s'approche, le

fond de l'horizon lui semblera s'approcher et venir vers lui. La - dessus, observez et expliquez; Vous n'y trouverez pas grande difficulte. En revanche, l'interpretation de ces exemples, une fois qu'on les connait bien, est tres ardue, et peut servir d'epreuve pour cette force hardie de l'esprit, necessaire au philosophe. Voici de quel cote un apprenti philosophe pourra conduire ses reflexions. Il considerera d'abord qu'il n'y a aucune difference entre le mouvement reel perc et le mouvement imaginaire que l'on prete aux arbres ou a la lune, aucune difference, entendez dans la perception que l'on a. Secondement l'on fera attention que ces mouvements imaginaires sont percus seulement par relation, ce qui fera voir ici encore l'entendement a l'œuvre, et pensant un mouvement a fin d'expliquer des apparences, ce qui est deja methode de science a parler strictement, quoique sans langage. Et surtout l'on comprendra peut - etre que les points de comparaison, les positions successives du mobile, les distances variables, tout cela est retenu et ramasse en un tout qui est le mouvement percu. Ainsi il s'en faut bien que notre perception du mouvement consiste a le suivre seulement, en changeant toujours de lieu comme fait le mobile lui - meme. Le subtil Zenon disait bien que le mobile n'est jamais en mouvement puisqu'a chaque instant il est exactement ou il est. Je reviendrai sur les autres difficultes du meme genre; mais nous pouvons comprendre deja que le mouvement est un tout indivisible, et que nous le percevons et pensons tout entier, toutes les positions du mobile etant saisies en meme temps, quoique le mobile ne les occupe que successivement. Ainsi ce n'est point le fait du mouvement que nous saisissons dans la perception, mais reellement son idee immobile, et le mouvement par cette idee. On pardonnera cette excursion trop rapide dans le domaine entier de la connaissance; ces analyses ne se divisent point. Remarquez encore que, de meme que nous comptons des unites en les parcourant et laissant aller, mais en les retenant aussi toutes, ainsi nous percevons le mouvement en le laissant aller, oui, mais le long d'un chemin anticipe et conserve, trace entre des points fixes, et pour tout dire immobile.

DE LA CONNAISSANCE PAR LES SENS

(7)

CHAPITRE IV

L'EDUCATION DES SENS

L'observation de certains aveugles gueris de la cataracte congenitale a appele l'ettention des philosophes sur ce que les plus grands ont toujours su devenir c'est qu'on apprend a voir, c'est - a - dire a interpreter les apparences fournies par les lumieres, les ombres et les couleurs. Certes les observations medicales de ce genre sont toujours bonnes a connaitre; mais il est plus conforme. a la methode philosophique d'analyser notre vision elle - meme, et d'y distinguer ce qui nous est presente de ce que nous devinons. Il est assez evident, pour cet horizon de forets, que la vue nous le presente non pas eloigne, mais bleuatre, par l'interposition des couches d'air; seulement nous savons tous ce que cela signifie. De meme nous savons interpreter la perspective, qui est particulierement instructive lorsque des objet de meme grandeur, comme des colonnes des fenetres, les arbres d'une avenu, sont situes a des distances differentes de nous et paraissent ainsi d'autant plus petits qu'ils sont plus eloignes. Ces remarques sont tres aisees a faire, des que l'attention est attiree de ce cote - la. Mais quelque fois l'entendement naif s'eleve, au nom de ce qu'il sait etre vrai, contre les apparences que l'on veut lui decrire. Par exemple, un homme qui n'a pas assez observe soutiendra tres bien que ces arbres la - bas sont du meme vert que ceux d'ici, et seulement plus eloignes. Un autre, s'essayant au dessin, ne voudra pas d'abord qu'un homme, dans l'apparence, soit plus petit qu'un parapluie.

CHAPITRE V

DE LA SENSATION

Ce qui est percu dans une distance et dans tous les rapports de lieu qui supposent des distances, comme sont les reliefs, les formes et les

grandeurs, c'est toujours l'effet d'un mouvement simplement possible; il importe de reflechir longtemps la - dessus, car c'est de la que derivent les caracteres paradoxaux de l'espace des geometres, forme de toutes choses, et qui n'a rien d'une chose. Par exemple, ce que je percois comme relief, ce n'est pas un relief actuel, je veux dire connu par le toucher dans le moment meme; ce sont des signes que je connais et qui me font prevoir ce que je percevrais avec les mains si je les portais en avant. Cela est vrai de toute distance, qui n'est jamais qu'anticipation. Je reviendrai la - dessus. Je veux suivre a present une reflexion qui sans doute se presente d'elle - meme a votre esprit, c'est que tout n'est pas anticipation. Ces signes, comme tels, sont bien donnes actuellement; ce sont des faits a proprement parler; et si j'y regarde de pres, ce sont des faits de mes yeux, de mes oreilles, de mes mains. Je puis interpreter mal un bourdonnement d'oreilles mais toujours est - il que je le sens; quand il ne resulterait que du sang qui circule dans les vaisseaux, toujours est - il que je le sens. Je me trompe sur un relief, mais je sens bien cette lumiere et cette ombre; et quand cette ombre ne viendrait que d'une fatigue de mon œil, il n'en est pas moins vrai que je la sens, comme il est vrai que je sens ces couleurs trompeuses qui suivent les lumieres vives ou bien ces formes changeantes et indistinctes dans la nuit noire, si j'ai le trop longtemps.

CHAPITRE VI
(9)
DE L'ESPACE

Peut - etre le lecteur commence - t - il a saisir dans son sens plein ce beau mot de representation, si heureusement employe par quelques bons philosophes. Les choses ne nous sont point presentees, mais nous nous les presentons, ou mieux nous nous les representons. Dans notre perception, si simple qu'on veuille la prendre, il y a toujours souvenir, reconstitution, resume d'experiences. Seulement il est utile de distinguer ce qui est jugment parle, et deja science, de ce qui est intuition. L'intuitif s'oppose au discursif comme la connaissance immediate, du moins en apparence, s'oppose a la connaissance que nous formons par recherche,

rappel et raisonnement. Or, notre perception est toujours completee et commentee par des discours, des rapprochements, des conjectures; par exemple je me dis que cette ligne d'arbres marque telle route, ou que ce triangle sombre est la pointe de tel clocher; ou encore je me dis que tel ronflement annonce telle voiture automobile; et l'on pourrait bien croire que ces connaissances sont intuitives au sens vulgaire du mot; mais il s'agit justement, dans le present chapitre, de faire apparaitre une connaissance intuitive dans le sens le plus rigoureux, c'est - a - dire qui traduit des connaissances, et meme tres precises, par quelque caractere de la representation qui nous touche comme une chose.

Je vois cet horizon fort loin. A parler rigoureusement et d'apres ce que m'annoncent mes yeux, il est present par sa couleur aussi bien que le reste, ou non distant si l'on veut; mais cette distance pourtant me touche comme une chose; elle est meme la verite de la chose, ce que je puis tirer de cette couleur bleuatre. Cette distance qui m'apparait si bien et qui fait meme apparaitre tout le reste, donnant un sens aux grandeurs, aux formes et aux couleurs, n'est pourtant pas une chose, faites - y bien attention. Cette distance n'est nullement une propriete de cet horizon, Non, mais un rapport de ces choses a d'autres et a moi.

CHAPITRE VII

(10)

LE SENTIMENT DE L'EFFORT

On a compris que la perception n'est vivante que par le mouvement. Le loin, c'est ou je puis aller. Le relief c'est ou je puis me heurter. A l'angle il faudra tourner; tel est le texte de nos perceptions; des positions et des chemins. Mais il y a de l'immobile dans la perception; cette hesitation devant le mouvement et devant la forme n'est pas seulement en discours (comme lorsque ulysse nageant se dresse et regarde les rochers). Nous vivons dans le sentiment des solides qui nous entourent, et voila *l'effort,* si amplement considere par Maine de Biran, homme etranger a la philosophie et qui ne s'est pas resigne a voir les choses sur un plan.

(11)

CHAPITRE VIII

LES SENS ET L'ENTENDEMENT

Il faut pourtant que j'anticipe un peu. Les recherches sur la perception, assez faciles et fort etendues, ne sont qu'un jeu si l'on ne se porte tout de suite aux difficultes veritables. Et j'y veux insister. Chacun sait que Kant, dans sa *Critique,* veut considere l'espace comme une forme de la sensibilite, et non comme une construction de l'entendement. Il est clair que je suis plutot conduit, par les analyses qui precedent, a ecarter tout a fait cette image transparente et encadrante d'un espace sensible, pour y substituer des rapports de science au sens propre du mot. Dans un traite elementaire, cette difference n'importe pas beaucoup. Lorsque Kant traite de l'espace comme il fait, il n'oublie jamais que l'espace est une forme, et, pour l'apprenti, c'est cela qui importe. Maintenant, quand il ajoute que l'espace est une forme de la sensibilite, il met l'accent sur ceci, que les proprietes de l'espace ne peuvent etre toutes ramenees a ces rapports intelligibles que la science compose, et qui sont la forme de la connaissance claire. La - dessus, lisez Hamelin, qui traite raisonnablement de la chose.

CHAPITRE IX

(12)

DE L'OBJET

Lorsque Democrite voulait soutenir que le soleil et la lune sont veritablement, comme nous les voyons, grands comme ils ont l'air d'etre, et a la distance ou nous croyons les voir, il savait bien a quoi sa doctrine l'obligeait. Nul ne peut etre assure d'echapper aux aventures, des qu'il s'embarque. Il est admis communement aujourd'hui, meme pour ceux qui n'en connaissent pas bien les peurves, que le soleil est fort eloigne de nous, beaucoup plus que la lune, et donc qu'il est beaucoup plus gros que la lune, quoique leurs grandeurs apparentes soient a peu pres les memes, comme cela est sensible dans les eclipses. On ne peut donc soutenir que l'objet que nous appelons soleil, le vrai soleil, soit cette boule eblouissante; autant vaudrait dire que le vrai soleil est cette douleur de l'œil quand nous le regardons imprudemment. Il faut donc

rechercher comment on est arrive a poser ce vrai soleil, que personne ne peut voir ni imaginer, pas plus que je ne puis voir le cub que je sais pourtant etre un cube. J'en vois des signes, comme je vois des signes du vrai soleil; et, parmi les signes du vrai soleil, de sa grandeur, de son mouvement apparent et de son mouvement vrai, l'ombre tournante d'un baton n'importe pas moins que le disque de l'astre vu a travers les lunettes noircies. En sorte que le vrai soleil est aussi bien determine, et quelque - fois mieux, par un de ces signes que par l'autre. On voit ici qu'un objet est determine par ses rapports a d'autres, et au fond a tous les autres. Un objet considere seul n'est point vrai, ou pour parler autrement, il n'est point objet. C'est dire qu'un objet consite dans un systeme de rapports indivisibles, ou encore que l'objet est pense, et non pas senti. Si vous meditez de nouveau sur l'exemple du cube, qui est parmi les plus simples, vous comprendrez bien le paradoxe que Democrite tentait vainement de repousser.

ELEMENTS DE PHILOSOPHIE

Chacune se trouve d'abord seul, et ou le fou passe toute sa vie.

CHAPITRE X

(13)

DE L'IMAGINATION

En definissant l'imagination comme une perception fausse, on met l'accent sur ce qui importe peut - etre le plus. Car on serait tente de considerer l'imagination comme un jeu interieur, et de la pensee avec elle - meme, jeu libre et sans objet reel. Ainsi on laisserait echapper ce qui importe le plus, a savoir le rapport de l'imagination aux etats et aux mouvements de notre corps. Le pouvoir d'imaginer doit etre considere dans la perception d'abord, lorsque, d'apres des donnees nettement saisies, nous nous risquons a deviner beaucoup. Et il est assez clair que la perception ne se distingue alors de l'imagination que par une liaison de toutes nos experiences, et une verification a chaque instant de toutes nos anticipations. Mais, dans la perception la plus rigoureuse, l'imagination circule toujours; a chaque instant elle se montre et elle est eliminess, par une enquete prompte, par un petit changement de l'observateur, par un jugement ferme enfin. Le prix de ce jugement ferme qui exorcise apparait surtout dans le jeu des passions, par

exemple la nuit, quand la peur nous guette. Et meme, dans le grand jour, les dieux courent d'arbre en arbre. Cela se comprend bien; nous sommes si lestes a juger, et sur de si faibles indices, que notre perception varie est une lutte continuelle contre des erreurs voltigeantes. On voit qu'il ne faut pas chercher bien loin la source de nos reveries.

CHAPITRE XI

(14)

DE L'IMAGINATION PAR LES DIFFERENTS SENS

Imaginer, c'est toujours penser un objet et se representer son action possible sur tous nos sens. Une imagination qui ne serait que visuelle ne serait plus imagination du tout; ce ne serait qu'une impression coloree sans situation et sans forme. A mesure que l'on tend a reduire les images a des phenomenes du corps humain, on se guerit de l'imagination. Qu'est - ce qu'imaginer un fantome, sinon le voir en un lieu, et se representer par quels mouvements on le toucherait? Faute d'avoir assez reflechi la - dessus, nos philosophes d'occasion decrivent une imagination seulement visuelle, une autre seulement auditive, une autre seulement tactile, et des types d'hommes qui y correspondent, sans que ces recherches conduisent bien loin. Il n'est pas facile d'apercevoir que toute image visuelle, puisqu'elle enferme toujours relief et distance, enferme par cela meme un certain commentaire des muscles. Il fallait donc s'attendre a des reponses ambigues ou trop complaisantes. Et pour tout dire la - dessus, il n'y a point d'images, il n'y a que des objets imaginaires. Cet exemple montre bien que la reflexion doit preceder ici les recherches et les eclairer toujours.

CHAPITRE XII

(15)

DE L'ASSOCIATION D'IDEES

La suite de nos pensees est reglee communement sur les objets qui se presentent a nous. Mais comme on l'a vu, ces objets ne sont percus qu'apres nombre d'essais, d'esquisses et de suppositions; cet homme la - bas, j'ai cru d'abord que c'etait le facteur; cette voiture, que c'etait celle

du boucher, cette feuille au vent, que c'etait un oiseau. Ainsi chacune de nos perceptions termine une recherche rapide, un echafaudage de perceptions fausses et mal determinees, aux quelles le langage, qui ne s'arrete jamais, donne une espece de percision. Donc, a propos de chaque objet, je pense naturellement a beaucoup d'autres qui lui ressemblent, en ce sens que leur forme explique passablement mes impressions. c'est la qu'il faut chercher la source de la plupart de ces evocations que les autres considerent comme des associations par ressemblance. L'erreur est ici de croire que nos idees s'enchainent dans notre esprit comme si, retires dans une chambre bien fermee, nous comptions nos tresors. En realite, penser c'est percevoir, toujours; et meme rever, c'est encore percevoir, mais mal. Il importe de tenir ferme cette idee directrice si l'on veut redresser les meditations faciles, et souvent purement dialectiques, des auteurs sur ce sujet - ci.

CHAPITRE XIII

(16)

DE LA MEMOIRE

Percevoir, c'est toujours se representer. Il y a donc dans notre perception, si simple qu'elle soit, toujours une memoire qu'on peut appeler implicite. Toutes nos experiences sont ramassees dans chaque experience. Percevoir par les yeux une allee bordee d'arbres, c'est se souvenir que l'on a parcouru cette allee - la ou d'autres, que l'on a touche des arbres, compris les jeux de l'ombre et de la perspective, et ainsi du reste; et comme les ombres, par exemple, dependent du soleil, et que la perception du soleil, toujours indirecte, enferme elle - meme une multitude d'experiences, je dis que toutes nos experiences sont ramassees dans chaue experiences. Mais cette remarque meme fait bien comprendre qu'il s'agit ici d'une memoire implicite, et non d'un souvenir a proprement parler. Pour percevoir cette allee d'arbres comme il faut, il n'est pas necessaire que je pense a telle promenade que j'ai faite, encore moins que je la pense dans tel moment de passe. On pourrait appeler memoire diligente cette memoire qui ne fait qu'eclairer le present et l'avenir prochain sans developper jamais le passe devant nous; et l'on pourrait appeler memoire reveuse celle qui, au contraire, prend occasion du present pour remonter en vagabonde le long des annees et nous promener dans le royaume des ombres. Et cette reveuse

ne nous laisse jamais tout a fait. Mais toujours est - il qu'un etre neuf, et sans aucune memoire, meme implicite, ne pourrait evaluer des distances, faire en pensee le tour des choses, deviner, voir enfin, ni entendre, ni toucher comme nous faisons. La memoire n'est donc pas une fonction separee, ni separable.

CHAPITRE XIV

(17)

DES TRACES DANS LE CORPS

Je pense a cette cathedrale d'Amiens, qui est bien loin de moi; il me semble que je la revois; je la reconstruis sans chercher ailleurs qu'en moi - meme. Il est clair que cette reconstitution d'un souvenir ne serait pas possible si je n'emportais quelque trace des choses que j'ai percues. Et comme j'emporte partout avec moi ce corps vivant, toujours reconnaissable, et qui d'ailleurs ne supporterait pas des changements, soudains, il est naturel de supposer que c'est quelque partie de mon corps qui garde de mes perceptions une espece d'empreinte, comme celle que laisse la bague dans la cire. Cette metaphore suffisait aux anciens auteurs; et un Platon, certainement, n'en etait pas dupe, ayant appris a bien distinguer les etats du corps et ses mouvements des perceptions ou pensees. Mais depuis, par une connaissance plus exacte de la structure du corps, la metaphore a voulu prendre figure de verite.

CHAPITRE XV

(18)

DE LA SUCCESSION

La theorie offre des cas ou l'ordre vrai de succession se retouve toujours par jugement, meme si on le change dans le fait. L'exemple le plus simple de ces suites bien determinees est fourni par les nombres entiers. Et il ne faut pas dire que des connaissances de ce genre ne servent pas a ranger et fixer des souvenirs; car meme des hommes peu instruits se servent des dates pour fixer l'ordre de leurs souvenirs.

Il faut aussi bien distinguer la sucession et la connaissance que nous en

avons. Il est d'experience commune que l'un n'entraine pas l'autre. Il est clair que nos souvenirs, meme assez precis, ne nous reviennent pas automatiquement dans leur ordre. Si je recois successivement trois depeches n'ayant entre elles, par leur contenu, aucun rapport de temps, je ne saurai jamais dans quel ordre je les ai recues. C'est pourquoi l'on adopte, pour ces cas - la, un numero d'ordre, ou l'indication des heurs; ce qui fait voir que l'usage des series numeriques pour fixer l'ordre de succession est d'usage commun, chose qu'on ne remarque pas assez. Je serais assez porte a considerer la succession definie comme le type ou le modele de toute succession. Et peut etre cette opinion prendra quelque evidence lorsque le rapport de la theorie a l'experience aura ete examine. Toujours est - il que, dans le fait, les hommes discuteraient sans fin, entre eux et a l'interieur d'eux - memes, sur l'ordre de leurs souvenirs, s'ils n'avaient pas les series numeriques du calendrier.

CHAPITRE XVI

(19)

LES SENTIMENT DE LA DUREE

Les developpements qui precedent tendent visiblement a cette conclusion que la connaissance instinctive du temps suppose toujours quelque idee des successions regulieres, et aussi quelque secours d'institution. Mais il faut se demander si, en dehors de cette connaissance, que chacun eprouve tous les jours, nous n'avons pas une experience plus intime de notre propre temps, ou, pour mieux parler, de notre duree ou vieillissement. Cet examen peut donner quelque idee de ce que c'est que la psychologie pure, et du debat entre les psychologues et ceux qu'ils appellent intellectualistes.

CHAPITRE XVII

(20)

DU TEMPS

On croira faire preuve de quelque esprit philosophique en critiquand d'abord ce tire, et en se plaisant a dire qu'il n'y a point le temps, mais

des temps, entendez un temps intime pour chaque etre, et qu'il n'y a aucun temps dans l'objet comme tel. Ces reflexions ne sont pas mauvaises pour commencer, et pour se debarrasser d'abord de cette erreur grossiere que le temps consiste en un certain mouvement regulier, comme du soleil ou d'une montre, ou des etoiles. Mais on ne peut s'en tenir la; il faut decrire ce que nous pensons sous ce mot; et nous pensons un temps unique, commun a tous et a toute chose. Les paradoxes plus precis des modernes physiciens qui veulent un temps local, variable selon certains mouvements de l'observateur, par exemple plus rapides que la lumiere, font encore mieux ressortir la notion du temps unique. Car cela revient a dire que nous n'avons pas de moyen absolu de constater l'en meme temps de deux actions. Mais cela meme n'aurait pas de sens, si nous ne savions qu'il y a un en meme teps de tout.

CHAPITRE XVIII
(21)
LE SUBJECTIF ET L'OBJECTIF

Voila des mots un peu barbares, mais que l'usage impose. Et comment expliquer autrement ces deux elements de toute connaissance, ces impressions sans forme et sans lien qui sont de moi seulement, et tout cet univers en ordre, represente, veritable, et objet enfin? Cela suffirait si la reflexion n'avait a se garder ici d'une erreur au fond dialectique, j'entends qui est due au langage, qui fait, comme le lecteur l'a compris, le squelette de nos reveries et de nos reves. Je veux parler de cette vie interieure dont beaucoup de philosophes traitent sans precaution, laissant croire qu'il se deroule un temps en chacun, porteur de souvenirs propres et de pensees cachees. Mais ce n'est, comme on l'a vu, qu'un deroulement de discours, ornes de quelques images, ou plutot de quelques choses reelles, saisies au passage, et mal percues, c'est - a - dire mal liees aux autres. Pensez a ces reves dont nous avons dit tout ce qu'il en faut dire, en disant que ce sont toujours des perceptions incompletes; car il arrive qu'un rayon de soleil sur mes paupieres, avant de me reveiller au vrai monde, me porte a imaginer des scenes fantastiques, d'incendies ou d'eclairs, que mon langage aussitot decrit et complete, que mes recits plus tard acheveront; il est clair que l'on compose ses reves encore en les racontant. Toujours ainsi se developpe notre vie interieure, toujours faite d'impressions traduites en objets, mais sans aller jusqu'a la perception complete. Ou bien alors c'est qu'on s'eveille;

et seveiller, c'est exactement chercher la verite des choses, par mouvements des yeux et des mains. Nos reves ne sont qu'un passage entre l'absence de perceptions, qui est absence de recherche, et la presence reelle des choses par effort de critique; ces essais paresseux, ce sont nos reves; et il est tres important de le bien comprendre, en vue d'une connaissance exacte des passions.

(22)
NOTE

Ce qui est subjectif, c'est ce qui est isole dans le sujet pensant, dans le Met a quoi les semblables ne font pas echo. Nous passons notre temps a etablir la communication entre nous et les autres, ce qui est saisir l'objectif. On voit que, dans un sens purifie, l'objectif designe ce qui est commun a tous les sujets. L'objectifs c'est donc pas necessairement un objet du monde. Le plus objectif en nos connaissances, est cet esprit commun qui s'est presente si naturellement comme le soutien de nos pensees. Les logarithmes, deja nommes, sont un exemple de pensees objectives, et nos pas subjectives, quoi - qu'elles n'existent pas hors des sujets pensants. Souvent on ramene l'opposition entre le subjectif et l'objectif a la connaissance des choses. L'objectif est alors la chose que tout observateur rencontre la meme; c'est la science communicable et aussi la demontrable; exemple, le calcul. Ce qui fait que nous manquons l'objectif, c'est que nous sommes trop attaches a nos sensations, a notre point de vue. Le point de vue appartient a toutes nos connaissances, et il est clair que chacun de nous a chaque moment, observe d'un poste qui n'est qu'a lui. De plus il y a en nous des affections vives ou passions, qui nous donnet besoin de savoir et d'instruire les autres, et qui font que nous oublions le point de vue et la sensation, c'est - a - dire toutes les reserves qu'il est sage de faire lorsque l'on affirme quelque chose. Chacun se vante d'etre objectif, de parler objectivement. Mais aucun philosophe (ami de la sagesse) ne doit se croire lui meme sans reserve, et les conversations de Socrate, que Platon nous a conservees, nous donnent le modele de la modestie du sage, qui se sait sujet a l'erreur et a la prevention. Par cette vertu on se trouve eloigne a jamais de tout fanatisme, c'est - a - dire qu'on trouve dans le semblable des raisons de comprendre qu'il differe de nous, sans aller supposer une malice ou un orgueil. Ces suppositions sont bien inutiles des que l'on fait attention a l'erreur et a la difficulte de sortitr de soi et d'avoir part a l'esprit commun.

CHAPITRE PREMIER

(23)

L'EXPERIENCE ERRANTE

Il se trouve deja une certaine methode dans la simple perception, comme on l'a vu, mais implicite, par qoui chacun trouve a interpreter des signes annonciateurs, tels que le bruit d'un pas ou d'une serrure, ou la fumee, ou l'odeur, sans parler des profils et perspectives qui annoncent des choses et des distances. Ces connaissances s'acquierent par une recherche veritable, qui consiste toujours a repeter les essais, en eliminant l'accidentel, mais presque toujours sans volonte expresse et souvent meme par une sorte d'empreinte plus marquee que laissent les liaisons constantes. Connaissance sans paroles qui s'acquiet presque toute avant la parole, et qui se perfectionne durant la vie.

Les occupations ordinaires y font beaucoup. Le marin reconnait les vaisseaux de fort loin, et les courants et les bas fonds d'apres la couleur de l'eau. Il voit venir le coup de vent par les rides; et meme, par le ciel et la saison, il arrive a prevoir la pluie et les orages; le paysan aussi, d'apres d'autres signes. Mais il s'y mele de nos jours des connaissances apprises et une circulation d'idees que le marin et le paysan n'entendent point a proprement parler. Et ces secours etrangers ferment plutot les chemins de la recherche.

CHAPITRE III

(24)

L'ENTENDEMENT OBSERVATEUR

Tout le monde sait et dit que celui qui observe sans idee observe en vain. Mais communement on va chercher l'idee directrice trop loin de la chose, ou mieux a cote de la chose, comme un modele mecanique. L'analyse de la perception nous a deja prepares a determiner la chose meme par l'idee, l'idee etant armature, ou squelette au Forme de la chose comme les grands auteurs l'ent dit si bien.

P. 95

CHAPITRE IV

(25)

DE L'ACQUISITION DES IDEES

Que toutes les idees soient prise de l'experience, c'est ce qu'il n'est pas utile d'etablir. Il n'y a point de pensee qui n'ait un objet, quand ce ne serait qu'un livre, et ce n'est pas peu de chose qu'un livre, surtout ancien et repute. Mais cet exemple fait voir qu'il y a deux experiences. Connaitre une chose, c'est experience; connaitre un signe humain, c'est experience. Et l'on peut citer d'innombrables erreurs qui viennent du signe humain et qui deforment l'autre esperience, comme visions, superstitions et prejuges; mais il faut remarquer aussi que nos connaissance les plus solides concernant le monde exterieur sont puissamment eclairees par les signes humains concordants. Il est impossible de savoir ce que c'est qu'une eclipse a soi tout seul, et meme a plusieurs dans une vie humaine; et nous ne saurions pas qu'Arcturus s'eloigne de l'Ourse si Hipparque n'avait laisse un precieux catalogue d'etoiles; en sorte qu'on pourrait dire que nous ne formons jamais une seule idee, mais que toujours nous suivons une idee humaine et la redressons. Nous allons donc aux choses armes de signes; et les vieilles incantations magiques gardent un naif souvenir de ce mouvement; car il est profodement vrai que nous devons vaincre les apparences par le signe humain. Ce n'est donc pas peu de chose, je dis pour l'experience, de connaitre les bons signes. Devant le feu follet, l'un dit ame des morts, et l'autre dit hydrogene sulfure. Au souvenir d'un reve, l'un dit message des dieux, et l'autre dit perception incomplete d'apres les mouvements du corps humain. Quant a l'homme de la nature, qui va tout seul a la chose, et sans connaitre aucun signe, sans en essayer aucun, c'est un etre fantastique, qui n'est jamais ne.

CHAPITRE V

(26)

DES IDEES GENERALES

Je ne donnerais pas une minute a un probleme qui n'interesserait que les disputeurs. Mais il y a des hommes, et j'en connais, qui croient avoir beaucoup gagne vers le vrai quand ils se sont eleves, comme ils disent, a

une idee generale. Or, je n'ai jamais compris ce qu'ils allaient chercher par la; car ce qu'il y a a connaitre, c'est certainement le vrai de chaque chose, aufant qu'on peut. Il me semble donc que le mouvement naturel de l'esprit est de descendre des idees aux faits et des especes aux individus. J'avais remarque aisement, outre cela, que presque toutes les erreurs du jugement consistent a penser un objet determine qui se presente d'apres une idee commune a cet objet - la et a d'autres; comme si l'on croit que tous les Anglais s'ennuient et que toutes les femmes sont folles. Et enfin il m'a semble que les theoriciens, dans les sciences les plus avancees, sont aussi ceux qui sont le mieux capables d'approcher de la nature particuliere de chaque chose, ainsi que lord Kelvin expliqua des perturbations purement electriques dans les cables sous - marins d'apres la theorie purement algebrique des courants varies, tout cela m'aidait a comprendre que les cas particuliers et les individus ne sont pas donnes a la pensee, mais plutot conquis par elle, et non pas completement; et que, lorsqu'on dit que les enfants ou les ignorants en sont reduits a la connaissance des choses particulieres, on parle tres mal, car ils n'ont que des perceptions mal distinctes et ne voient pas bien les differences. Toujours est - il que, lorsque je m'approche d'un etre pour l'observer, je le vois d'abord en gros, et de facon que je le confonde aisement avec beaucoup d'autres; je vois un animal, un homme, un cheval, un oiseau. Meme souvent, j'essaie une idee, puis une autre, me servant d'abord d'un mot puis d'un autre, ce qui est bien exactement penser par le moyen d'idees generales, mais en cherchant toujours la perception particuliere.

CHAPITRE VI

(27)

DES IDEES UNIVERSELLES

Une idee est dite generale lorsqu'elle a plusieurs objets; mais quand on dit qu'une idee est universelle, on ne veut point dire du tout qu'elle convienne a tous les objets; car il n'y a que les idees de possible ou d'etre qui soient dans ce cas, et elles sont bien abstraites et creuses. Et pour les idees d'espace, de temps, de cause, qui sont evidemment des relations on ne peut point dire qu'elles appartiennent a quelque objet; on dirait mieux qu'elles sont necessaires, c'est - a - dire que toute pensee

les forme, sans pouvoir les changer arbitrairement. Et puisqu'il y a des idees qui sont communes a tous les esprits, ce sont ces idees - la qui doivent etre dites universelles; et l'on ne fera que revenir au commun usage; car si l'on dit que quelque chose est generalement admis, cela veut dire que l'experience y conduit la plupart des hommes, d'apres des cas a peu pres semblables. Au lieu que si l'on dit que quelque

chose est universellement admis, on veut exprimer que cela est clair et indeniable pour tout esprit qui entend la question.

CHAPITRE VII

(28)

DE L'ANALOGIE ET DE LA RESSEMBLANCE

Un cheval de bronze ressemble a un cheval, et est analogue a un homme de bronze. Dans cet exemple, on comprend que le mot analogie a conserve son sens ancien; il designe non pas une communaute de caracteres qui disposeraient le corps de la meme maniere, soit pour le sentir, soit pour l'agir, mais bien une identite de rapports, qui parle a l'entendement seul. C'est pourquoi les analogies les plus parfaites sont aussi les plus cachees. Il y a analogie entre la self - induction et la masse, sans aucune ressemblance; analogie entre une route en pente et une vis, presque sans ressemblance; entre la vis et le moulin a vent, entre l'engrenage et le levier, entre courant electrique et canalisation hydraulique; mais qu'on se garde d'inventer ici quelque ressemblance, de peur de substituer l'imagination a l'entendement. Analogie aussi entre chute et gravitation; analogie entre oxydation, combustion, respiration. Analogie encore entre une reaction exothermique et la chute d'un poids, entre un corps chimiquement inerte et un poids par terre. Analogie entre en aimant et un solenoide, entre les ondes hertziennes et la lumiere. Analogie entre les sections coniques et l'equation generale du second degre, entre une tangente et une derivee, entre une parabole et la suite des carres. Cette enumeration d'exemples en desorder est pour faire apercevoir l'etendue et les difficultes de la question, et aussi pour ecarter l'idee d'un systeme des analogies, impossible a presenter sans d'immenses developpements.

CHAPITRE VIII

(29)

DU CONCEPT

On ne peut eviter de traiter ici la question des genres, qui a tant divise les ecoles. Il suffit d'examiner les pensees les plus communes pour apercevoir que les hommes pensent par idees generales, et meme que la plupart de leurs erreurs viennent d'une generalisation temeraire, comme on voit que maintenant la seule supposition qu'un homme est Allemand, suffit pour qu'on lui prete des passions et meme des vertus qu'il n'a peut - etre pas. Cette question se trouve beaucoup eclairee si l'on se fait une idee passable de la fonction d'abstraire et de la fonction de generaliser. Voici le principal de l'idee. Qu'on n'aille pas croire que l'homme qui *abstrait* se separe de l'autre terme que l'on nomme concret. En realite le concret n'est nullement donne ni facile a connaitre.

CHAPITRE X

(30)

ELOGE DE DESCARTES

Ce qui nous manque toujours pour comprendre Descartes, c'est l'intelligence. Clair souvent d'apparence, le facon qu'aisement on le suit, ou bien on le refute. Presque impenetrable partout. Nul homme peut - etre n'a mieux concu pour lui - meme; mais trop solitaire peut - etre; encore solitaire lorsqu'il parle. Son langage n'avertit point; il est selon la coutume. Descartes n'a pas cree un langage, ni refait sa religion non plus, ni ses passions, ni ses humeurs; tout cela ensemble, eclaire par le dedans, son langage si naturel nous l'apporte. Loin de changer le sens des mots, au contraire, il entend chaque mot dans tous ses sens a la fois, comme doit un homme. Le Dieu des *Meditations,* c'est le Dieu des bonnes femmes. Il ecrit le *Traite des Passions* comme il va a Lorette. Et l'illumination de sa fameuse nuit, c'est un miracle et c'est sa pensee. Descartes est ici, et partout, entier et indivisible. Nul n'a philosophe plus pres de soi. Le sentiment devient pensee, sans rien perdre. L'homme s'y retrouve tout, et le lecteur s'y perd. Ce regard noir ne promet pas plus. Il n'encourage guere, quoique poli. Par la il faut

comprendre cet esprit conservateur et assez meprisant qui se defend de revolution. Car il n'a rien renie de lui jeune, et il a tout change, mais non dans la structure; en esprit seulement, sans revolution et sans rues neuves.

AVANT - PROPOS

(31)

J'ai lu bien des fois, dans Homere, le conte de Protee, aussi ancien que les hommes. Et souvent je me le repetais a moi - meme, sur le rivage de la mer sans moissons , ramene sans doute par cette odeur des algues, et par ces rochers qu'on dirait couches dans le sable comme des phoques. Soutenant le conte par les choses memes, comme on fait toujours, mais attentif aussi, selon une regle secrete, a ne rien changer de cet etrange recit, comme si tout y etait vrai sans aucune faute. J'imaginais donc le troupeau des phoques, et les heros grecs couches sous des peaux de phoques, et remplis de l'odeur marine. Mais Protee ne paraissait point. Je me racontais comment ils le saisirent, et comment il fit voir toutes ses ruses, devenant lion, panthere, arbre, feu, eau. Je l'avais devent les yeux cette eau qui prend toutes couleurs et toutes formes, et n'en garde aucune, mais qui, nous dis aussi toute verite des que, par attention vive, nous la percevons comme elle est. Je m'eveillai le ce conte, tenant une grands idee, mais trop riche aussi de ce monde tout changeant et tourbillonnant l'image de l'eau trop parlante.

Qu'avais - je demande? Non point, comme le heros grec, le retour au lieu de mon depart, les chemins a suivre, et les malheurs accomplis que j'y trouverais, Egisthe, Clytemnestre, Oreste, et le tombeau d'Agamemmon; l'avenir vient toujours assez tot. Mais faisant retour d'un long voyage, et apres beaucoup de temps perdu, j'avais demande, comme ce Pilate qui tua l'esprit et le tue toujours: «Qu'est - ce que la verite?» Or, Protee marin avait repris sa vraie forme, qui est aussi la fausse, et j'entendais bien sa reponse double.

«La verite, disait - il, est tout ce qui est. Tout ce qui est vrai, et ce qui n'est pas n'est rien. Tu ne sortiras pas de cette pensee. Tout ce que tu cherches, tu l'as. Ce que tu n'as pas n'est rien. Comme sont vrais les moindres filets de l'eau, tous les courants, tous les balancements que tu vois, chacun d'eux eternel, puisque ce qui est vrai ne cesse jamais d'etre vrai, puisque ce qui est vrai a toujours ete vrai».

«La verite, disait - il, n'est pas; car tout change sans cesse, et meme ce rivage. Ce sable est fait de ces roches, qui s;ecoulent comme de l'eau, quoique plus lentement. Fausse toute pensee qui ne se modele point sur la chose; mais fausse absolument toute pensee, puisque ce qui etait n'est deja plus. Tu ne peux penser l'age vrai que tu as; cette pensee, parce qu'elle est vraie, est deja fausse. De meme toute pensee se nie et se refuse, a l'image de cette eau mouvante qui est mon etre, et qui nie continuellement sa propre forme.

Ainsi chantait la mer. Et Protee etait veritable dans sa vraie et constante figure qui est toujours autre, et ne me trompant ne me trompait point, puisque cette fois, et par ma demande, c'etait lui - meme qu'il disait.

(ب)

النصوص الفنية

Textes a propos des arts

(1)

DU GOUT

Le jugement humain est errant et comme egare s'il n'est forme par les œuvres. Un esprit tout neuf et sans aucune piete passera a cote des œuvres sans les interroger. Un proletaire que j'ai connu courait au musee du Louvre, des qu'il pouvait derober une heure, et faisait sommation aux tableaux; mais il ne recut pas la grace. Je ne sais ce que Napoleon put faire sortir de Gœthe lorsqu'il se porta vers lui de son pas presse et imperieux. Mais Gœthe etait vivant, poli, prompt, plus assure dans le metier de courtisan que l'autre dans le metier de roi. Empereur ou non, qui lira comme il faut le *Wilhelm Meister* s'il ne fait serment de s'y plaire? Et le serment serait encore peu de chose si l'on n'a cette experience du Liseur qui decouvre a la vingtieme lecture ce qu'il s'etonne de n'avoir pas remarque a la premiere. Mais qui donnera cette patience? On ne peut lire vingt fois tout ce qui parait. Il faut ici de puissants temoignages. La gloire de Platon est ecrite dans presque tous les livres. Toute l'Humanite ici nous previent. C'est bien vite fait de se moquer de cette volonte d'admirer; mais il est vite fait aussi de jeter un livre par terre, comme Napoleon sur son lit a Sainte - Helene. L'humeur decide alors. Si Beethoven naissait maintenant, son genie ne paraitrait qu'a ceux qui pourraient l'entendre; il n'aurait point de ces pieux interpretes, formes eux - memes par d'autres, qui forment le public et que le public forme. Ce progres de la gloire, fille du temps, est plus sensible encore pour les oœuvres musicales que pour les autres. Une execution sans foi defait aux deux poles; au lieu que la division nait toujours de l'accors abstrait, comme on voit chez les doctrinaires. C'est l'Humanite qui resoudra, non seulement pensee, mais pensante.

(2)

L'ECOLE DU JUGEMENT

L'homme n'a guere de jugement, mais l'Humanite montre un jugement infaillible. Qui va aux Salons, il est perdu; qui va aux Musees, il est gueri. Rien n'est plus plaisant que l'espece d'egarement qui saisit les hommes de gout des qu'ils se font Critiques. Car il est vrai que la masse des œuvres consacrees assure l'esprit et le met en possession du Beau; mais il est vrai aussi que cette masse d'œuvres ne laisse pas voir le plus petit commencement d'une regle pour Juger. Je sais tres bien reconnaitre le Beau, en Beethoven, en Michel - Ange, en Shakespeare, mais je ne sais point le voir en telle musique neuve, en telle peinture fraiche, en telle piece d'avant - hier. L'imagination est trop forte; le jugement est decoche suivant l'humeur, et cette premiere opinion recouvre l'œuvre entiere comme d'un voile. Hesitant d'abord et meme flottant, puis soudain ferme et obstine sur un jugement de hasard, voila l'esprit humain. Je vois que nos peintres d'Institut sont durement traites par l'ordinaire de la Critique; sans aucun doute on les a loues en d'autres temps. Et je vois qu'on paye quelquefois tres cher des barbouillages dont il est tout a fait compris ses Infiniment Petits; c'est justement la que je m'instruirai, imitant ce mouvement humain, juste compromis entre le superieur et l'interieur. Cette grace du corps et de l'esprit ensemble et qui invente avant les preuves, je la conquiers par l'obeissance. Et j'ai trouve sublime ce mot de Michel - Ange, presque au terme de sa vie, comme on lui demandait: «Ou vas - tu si vite, par cette neige»? «A l'ecole, repondit - il, pour essayer d'apprendre quelque chose».

(3)

LE BEAU ET LA VRAI

On s'est bien moque du maitre de Rhetorique a l'ancienne mode, qui disait: «Ah! Messieurs, que cela est beau!». Je ne crois pourtant pas qu'il soit bon de dissoudre un auteur, comme on veut faire aujourd'hui, dans l'histoire environnante. La fin de la culture etant de connaitre la nature humaine, chose pressante et difficile, il faut bien entendre a quelles conditions nous sommes soumis. Science courte et experience longue. Et, comme on voit que chacun invente aussitot une theorie de la

nature humaine selon ses interets et ses passions, l'un disant: «Tous les hommes sont paresseux», et l'autre: «Toutes les femmes sont sottes», et quelques - uns: «Tous sont fous plus ou moins», il est necessaire de reprendre pied dans le monde des hommes, et d'appeler en temoignage l'humanite tout entiere. Or, c'est le beau, ici qui est le signe du vrai. C'est un signe qui ne peut tromper. J'oserais dire que c'est le corps humain qui temoigne, et qui confirme l'espirt toujours un peu errant en sa propre cause. Car le beau d'un poeme, d'une scene dramatique, ou d'un roman, dispose aussitot le corps imperieusement selon le bonheur, ce qui prouve que toutes les fonctions sont, pour un court moment, ensemble comme elles doivent etre. Et c'est ainsi que la belle musique s'affirme, sans laisser aucun doute; seulement la belle musique ne dit rien d'autre, et laisse l'esprit presque sans pensee; et les beaux - arts, l'art d'ecrire mis a part, posent certainement l'esprit, mais ne le nourrissent point. Au lieu que les ecrivains disciplinent en meme temps cette fureur de parler a soi qui est la pensee. Ainsi la forme belle nous detourne de rompre d'abord les maximes et les traits pour en faire monnaie selon l'humeur. Au contraire nous sommes ramenes de nos faibles reflexions a la parole humaine, qui prend par la puissance de fait.

Que faisons - nous d'un fait humain? Il est mis en pieces aussitot par la manie discoureuse. Mais le beau est un fait humain qui ne se laisse pas changer; le corps en quelque sorte le reconnait par cette attitude imitative dont le sentiment nous avertit assez. C'est pourquoi je n'ai jamais meprise ces hommes de l'autr generation, qui parlaient par citations. Cela valait toujours mieux que ce qu'ils auraient dit a leur maniere. Certainement il vaut mieux reflechir et juger par soi; mais le peut - on faire sans quelque pensee resistante? Montaigne fait bien voir le prix de ces manieres de dire que des milliers d'admirateurs nous apportent et qui sont comme des centres de meditation. Le beau nous somme de penser. Devant un beau vers ou devant une belle maxime, l'esprit est tenu de rendre compte de cet immense pouvoir; et, puisque le commentaire n'egale jamais le trait, c'est un signe qu'il faut revenir et rassembler ses pensees, comme des troupes, autour du Signe. Par opposition, je comprends mieux un certain genre de mediocrite raisonnable ou je reconnais des pensees humaines, mais en quelque sorte decomposees, ce qui se voit a une grande depense de moyens logiques, qui sont donc, parce que, premierement et deuxiemement; ce sont des cris de deroute; les preuves s'en vont a la derive. Qu'est - ce qui n'a pas ete prouve? Mais il y a heureusement des pensees qui sont

posees, parce qu'elles sont belles. Et celui qui n'a pas admire avant de comprendre est dispose a ces pensees d'avocat, qui ne sont point du tout des pensees. Comme le vrai des choses nous tient par la necessite, le vrai de l'homme nous tient par la beaute. Comme l'homme est fait, il danse.

(4)
ARTISANS

Je suppose que Shakespeare etait dans son theatre comme un menuisier dans son atelier, qui cherche dans les bois qu'il a en reserve une planche convenable, qui fabrique des tables, des armoires et des coffres selon le gout du public, et meme sur commande, et qui orne librement toutes ces choses selon son genie propre, sans meme y penser. Il me plait de croire que si le bouffon entre en scene, c'est parce qu'il y a dans la troupe un acteur aime du public, et qui triomphe dans ce genre; et que, si le bouffon chante, c'est que l'acteur comique avait une bonne voix; qu'un acteur grand et gros fut comme le modele de Falstaff, et ainsi du reste. Peut - etre ces roles de portiers, de palefreniers, d'hommes du peuple sont - ils d'abord pour donner emploi a troupe; et il se peut que le mot soit regle sur les moyens et la memoire d'un acteur d'occasion, employe principalement a moucher les chandelles. Quant au sujet meme de la piece, il etait souvent pris d'un autre auteur; comme Moliere qui fit un don Juan parce que cette fable attirait alors le public. Et ce n'est pas un petit avantage si le public connait d'avance l'action et les personnages. Les yeux et les orielles sont prepares. Un acteur aime est aussi comme une forme connue, et que chacun dessine d'avance. Et c'est la par que le genie trouve son chemin. Comme un beau bahut; il ressemble a tous les bahuts, mais il est beau. Ou les autres bahuts sont sculptes, il est sculpte, mais par le genie. La ligne est selon la coutume; mais inflechie ou relevee un peul et cela suffit. Il y a tres peu de difference entre une belle chose et une chose qui ne merite meme pas attention; comme on voit souvent un visage qui ressemble a un beau visage, et qui est laid.

«C'est un metier de faire un livre, dit La Bruyere, comme de faire une pendule». Stendhal copiait dans les vieilles chroniques des anecdotes italiennes; je ne sais ce qu'il a mis de son cru dans l'histoire des Cenci, et je suis peu curieux de le savoir. C'est en copiant que l'on invente. Et celui qui fait une pendule, je l'envie si on lui donne d'avance la matiere,

la chose incrustee, les figures et meme la forme. Car s'il hesite entre la forme massive et les colonnettes, il ne choisira pas; je le vois errant et tatonnant. Et quelle raison de choisir? Il n'y a pas des formes belles et des formes laides, mais il y a une beaute de toute forme. S'il faut inventer a la fois la forme et la belle forme, c'est trop pour un homme. Un peintre qui a un portrait a faire, il n'a plus guere a hesiter ni a choisir; et si le modele veut se poser d'une certaine maniere, encore mieux; le portrait est alors fait d'avance, beau ou laid; il reste a le faire beau; l'imagination ne flotte plus et le pinceau ve.

Tous les bahuts ne sont point beaux; mais tous sont d'ouvrier. Un acteur, et chef de troupe, c'est a - dire ayant metier et outils, ne fera pas toujours une belle piece; mais il fera une piece. Et toutes les pieces sont peut - etre faites; non pas toutes belles; mais il y a une beaute de toutes. Et si ce n'est pas toujours un homme du metier qui la decouvre, c'est toujours un homme qui la recoit du metier, et qui l'execute selon les plans de l'artisan. Si les moyens aussi sont imposes, ce n'en est que mieux. Si j'ai dans mon orchestre un premier violon a doubles cordes, c'est une occasion de tirer de lui toute son ame; ou d'un orchestre, que l'on a forme, que l'on connait bien, toute son ame. Wagner etait chef d'orchestre. Il suffirait de regarder une tete d'homme de Michel - Ange pour comprender que les plus etonnantes inventions sont tres pres de la chose, et si voisines de l'ordinaire que c'est seulement l'artisan sans genie qui fait voir la difference. Et cela est vrai aussi des grands poetes, qui disent des choses tout a fait communes, avec les mots de tout le monde, et selon l'ordre le plus naturel. Il n'existe peut - etre pas d'exemple plus fort de ce que je dis la que le *groupe* des musiciens, qui est un ornement de virtuose, connu, prevu, use comme un carrefour. Mais ecoutez les groupes aux violons dans la mort d'Yseult; voila l'inimitable, qui ressemble a tout. Quand je vois que nos artistes se tortillent a chercher du nouveau et de l'inoui, je me permets de rire.

(5)

SIGNES

Les belles œuvres sont des signes; personne n'en doute; ces matieres qui sont colonne, vase, statue, portrait, parlent a l'esprit; si nous y revenons, elles parlent encore mieux; mais elles ne signifient qu'elles - memes; c'est le propre du beau qu'il ne nous renvoie jamais a quelque autre chose, ni a quelque idee exterieure. Les machines parlent a

l'esprit; il faut les comprendre; mais elles nous renvoient a une idee exterieure, dont elles sont comme une copie; c'est pourquoi l'on peut copier une machine, et faire aussi bien, de meme qu'on peut copier de nouveau l'idee, et faire aussi bien; mais aussi les machines ne sont point belles. Au contraire, une simple colonne, debris d'un temple, nous jette au visage son inepuisable idee; mais son idee, c'est elle - meme; son idee est captive dans cette pierre. Comme *La Tempete* de Shakesteare; cela est plein d'idees et signifiera jusqu'a la fin du Theatre; mais toutes ces idees sont prises dans la masse; nul ne peut plus les exprimer autrement; rien ne remplace l'œuvre. Ce que dit l'œuvre, nul resume, nulle imitation, nulle amplification ne peut le dire. Ou est pourtant la masse? Je ne trouve que des mots. Mais c'est la disposition de mots qui fait l'œuvre; aussi ne saurais - je point dire ce qui est important et ce qui ne l'est point; tout importe. Chaque partie de statue est un grain de marbre ou de pierre, qui par lui meme - n'a point d'importance, et qui dans la statue a toute importace. Pour la statue chacun en conviendra; mais quand l'œuvre est fait de mots, signes d'usage commun, et qui sont notre bien, le critique voudrait en oter, disant que ces parties n'ont point d'importance; et il est vrai que, comme parties, elles n'en ont point. Des qu'on en juge par l'idee exterieure, elles n'en ont point; comme ce tissu conjonctif dont les anatomistes ne savent ce qu'ils doivent en penser; remplissage en quelque sorte. De meme, on trouve, en toute œuvre belle, ce que l'on voudrait appeler remplissage; mais ces choses, qui en elles - memes sont de peu, sont belles par le tout. Des que l'on a remarque cela, on ne veut plus lire d'extraits ni de morceaux chosis.

J'ai bataille pour Balzac. De temps en temps je rencontre quelque lecteur presse qui me prouve que *Le Lys dans la Vallee* est bien ennuyeux; et moi je ne peux pas prouver que cette œuvre vaut *L'Iliade ou Hamlet,* comme je le sais. Mais je puis toujours prouver au lecteur qu'il parle sans avoir lu; car je lui rappelle des passages sublimes qu'il n'a pas meme remarques, comme l'agonie de cette femme, l'orsqu'elle sent l'eau a travers les murs. C'est par la que j'avertis le lecteur presse, et que souvent je le ramene; car rien ne peut remplacer l'œuvre; il faut la lire et relire, j'usqu'a ce que l'œuvre entiere soit presente dans le moindre mot; telle est la loi des œuvres ecrites qu'on ne peut embrasser l'ensemble d'un coup d'œil, comme on fait d'une statue; et sans doute faut - il l'exemple d'un lecteur pour en entranier un autre. C'est pourquoi la gloire d'un auteur ne peut grandir que peu a peu, et par une emulation d'admirer; et les discours n'y servent guere, puisqu'ils

n'expriment que l'idee exterieure. Mais s'ils expriment aussi l'admiration, c'est par la qu'ils etendent le culte.

(6)

MATIERE ET FORME

Le ciment arme ne donne rien de beau; ce n'est qu'un platre durable. Pourtant, si quelque matiere obeit a l'idee, c'est bien celle la. Un palais peut exister d'abord en idee, puis en dessins et plans sur le papier; des dessins et plans on passera au moule en creux; on dressera le moule; on coulera la maison par parties; il n'est opoint de courbes, de corniches, de moulures qu'on ne puisse tenter par ce moyen; le fer servira de squelette et permettra d'oser tout. Pourquoi est - on assure d'avance qu'un tel palais sera laid?.

Jinsiste sur un paradoxe etonnant. On se sent fort ici, quoique sans preuve. Un homme de gout, qui aura passe trente ans de sa vie a contempler les belles formes de l'architecture, est tout a fait incapable d'inventer une belle forme, qu'il tourne son crayon comme il voudra. Or, il y a des centaines d'eglisse de village dont toutes les formes sont belles. Meme la tourelle ou est loge l'escalier fait ornement. D'ou l'on viendrait a copier toujours. Mais voici quelque chose qui est encore plus etonnant. Si l'on copie en ciment arme le plus beau des modeles, la copie sera laide. Vous resistez; vous dites que je n'en puis rien savoir. Mais les œuvres nous instruisent assez. Le fer forge est beau; la forte est laide. Les ornements fondus qui sont sous l'appuimain de nos fenetres sont copies sur de bons modeles, et tous laids. Il y manque la marque de l'artisan, la marque du travail et de l'invention ensemble. Peut - etre faudrait - il dire que le beau est toujours de rencontre, et qu'il est reconnu apres qu'il est fait. Meme d'un chandelier de cuivre, vous vous detournez, si vous apercevez seulement la ligne du moule, les petites soufflures, enfin les marques de la reproduction mecanique.

VII

DE LA MATIERE

Puisqu'il est evident que l'inspiration ne forme rien sans matiere, il faut donc a l'artiste, al'origine des arts et toujours, quelque premier objet

ou quelque premiere contrainte de fait, sur quoi il exerce d'abord sa perception, comme l'emplacement et les pierres pour l'architecte, un bloc de marbre pour le sculpteur, un cri pour le musicien, une these pour l'orateur, une idee pour l'ecrivain, pour tous des coutumes acceptees d'abord. Par quoi se trouve defini l'artiste, tout a fait autrement que d'apres la fantaisie. Car tout artiste est percevant et actif, artisan toujours en cela. Plutot attentif a l'objet qu'a ses propres passions; on dirait presque passionne contre les passions, j'entends impatient surtout a l'egard de la reverie oisive; ce trait est commun aux artistes, et les fait passer pour difficiles. Au reste tant d'œuvres essayees naivement d'apres l'idee ou image que l'on croit s'en faire, et manquees a cause de cela, expliquent que l'on juge trop souvent de l'artiste puissant, qui ne parle guere, d'apres l'artiste ambitieux et egare, qui parle au contraire beaucoup. Mais si l'on revient aux principes jusqu'ici exposes, on se detournera de penser que quelque objet beau soit jamais cree hors de l'action. Ainsi la meditation de l'artiste serait plutot observation que reverie, et encore mieux observation de ce qu'il a fait comme source et regle de ce qu'il va faire. Bref, la loi supreme de l'invention humaine est que l'on n'invente qu'en travaillant. Artisan d'abord. Des que l'inflexible ordre materiel nous donne appui, alors la liberte se montre; mais des que nous voulons suivre la fantaisie, entendez l'ordre des affections du corps humain, l'esclavage nous tient, et nos inventions sont alors mecaniques dans la forme, souvent niaises et plus rarement emouvantes, mais sans rien de bon ni de beau. Des qu'un homme se livre a l'inspiration, j'entends a sa propre nature, je ne vois que la resistance de la matiere qui puisse le preserver de l'improvisation creuse et de l'instabilite d'esprit. Par cette trace de nos actions, ineffacable, nous apprenons la prudence; mais par ce temoin fidele de la moindre esquisse, nous apprenons la confiance aussi.

Dans l'imagination errante tout est promesse, par des emotions sans mesure; aussi il se peut bien que le sculpteur sans experience soubaite quelque matiere plastique qui change aussi vite que ses propres inspirations. Mais quand il souhaiterait seulement quelque aide du diable, par laquelle le marbre serait taille aussitot selon le desir, il se tromperait encore sur sa veritable puissance. Si le pouvoir d'executer n'allait pas beaucoup plus loin que le pouvoir de penser ou de rever, il n'y aurait point d'artistes. Chacun sait qu'il y a des effets de nature, formes de pierres, trones noueux, nœuds de bois, taches ou fissures, qui presentent par moments ou sous un certain angle d'etranges figures,

mais instables. Sans doute un des mouvements les plus naturels de l'artiste est d'ajouter alors un peu a la nature et de finir cette ebauche, c'est donner a un fantome la forme d'un objet. Et c'est ce que peuvent remarquer ceux qui sculptent des cannes; ils cherchent dans les formes de la racine quelque tete d'animal a peine ebauchee; mais celui qui est habile marche ici prudemment; chaque parcelle de bois enlevee determine un peu plus la forme et conduit a un nouvel essai. Ainsi l'artiste observateur decide par l'action inspiree, a fin de percevoir quelque chose. En sorte que son modele c'est d'abord l'objet et ensuite l'œuvre.

DE LA MATIERE

J'avoue que l'ambition, toujours riche de projets, nie continuellement une telle idee, d'apres la quelle le desir de plaire ou d'etonner ecarte toujours l'artiste de son vrai chemin. Il est pourtant vrai que tout projet determine la matiere industriellement, c'est - a - dire sans aucun egard; au contraire la pensee esthetique se detourne toujours de l'ordre humain qui blame et loue, et qui est de toute maniere la fin de l'industric; mais se tenant plus pres de la chose, l'artiste l'interroge et la determine, comme s'il demandait secours a la nature contre ses propres idees, toujours inconsistantes. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre la maxime, constamment pratiquee, mais toujours mal comprise, que la nature est le maitre des maitres. Comprenons qu'un evenement reel est pour le romancier comme ces blocs de marbre que Michel - Ange allait souvent voir, et qui etaient matiere, appui et premier modele. D'autres fois le premier objet c'est le meuble non encore seulpte, mais qui offre deja sa forme propre, et des parties de bois tendres ou dures. Pour l'architeete naif, qui est inimitable comme on voit par les cathedrales et les vieilles maisons, le premier objet c'est l'œuvre atile qu'il veut faire d'abord; et, en suivant cette idee, on se trouve tout pres de l'ornement, comme on verra. Pour les œuvres qui naissent et meurent sans arret comme la declamation, la danse et la musique, le premier objet est le premier mouvement qui s'orne de ce qui le suit, mais qui annonce aussi ce qui suivra le mieux, en sorte que les artistes dans ces genres - la sont peut - etre moins libres que les autres, quoique, pour la musique, le contraire paraisse evident. Au reste il y a plus d'un genre de contrainte ici, ert l'instrument y fait beaucoup, comme le violon au musicien, le ciseau au sculpteur, le crayon au dessinateur, la toile au peintre. Il n'est point d'apprenti qui n'ait observe que toute œuvre depend beaucoup de

ces humbles conditions; mais en quel sens elle en depend, c'est ce qu'on n'apercoit pas aisement; car la facilite favorise l'artisan et nuit a l'artiste; et, le metier et l'inspiration allant toujours ensemble, il n'est pas facile de les distinguer. Toutefois il est connu, dans le monde des artistes, qu'une certaine facilite est sans remede.

Il reste a dire maintenant en quoi l'artiste differe de l'artisan. Toutes les fois que l'idee precede et regle l'execution, c'est industrie. Et encore est - il vrai que l'œuvre souvent, meme dans l'industrie, redresse l'idee en ce sens que l'artisan trouve mieux qu'il n'avait pense des qu'il essaye; en cela il est artiste, mais par eclairs. Toujours est - il que la representationh d'une idee dans une chose, je dis meme d'une idee bien define comme le dessin d'une maison, est une œuvre mecanique seulement, en ce sens qu'une machine bien reglee d'abord ferait l'œuvre a mille exemplaires. Pensons maintenant au travail du peintre de portrait; il est clair qu'il ne peut avoir l;e projet de toutes les couleurs qu'il emploiera a l'œuvre qu'il commence; l'idee lui vient a mesure qu'il fait; il serait meme rigoureux de dire que l'idee lui vient ensuite, comme au spectateur, et qu'il est spectateur, aussi de son œuvre en train de naitre. Et c'est la le propre de l'artiste. Il faut que le genie ait la grace de nature, et s'etonne lui - meme. Un beau vers n'est pas d'abord en projet, et ensuite fait; mais il se montre beau au poete; et la belle statue se montre belle au sculpteur, a mesure qu'il la fait; et le portrait nait sous le pinceau. La musique est ici le meilleur temoin, parce qu'il n'y a pas alors de difference entre imaginer et faire; si je pense, il faut que je chante. Ce qui n'exclut pas assurement qu'on forme l'idee de chanter pour la memoire d'un heros ou pour l'hymene, pour celebrer les bois, les moissons ou la mer; mais cette idee est commune au mediocre musicien et au vrai musicien, comme la fable de don Juan est commune a Moliere et a d'autres, comme Esope est le modele de tant de fabulistes, comme un modele a peindre est modele. Le genie ne se connait que dans l'œuvre peinte, ecrite ou chantee. Ainsi le regle du beau n'apparait que dans l'œuvre, et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune maniere, a faire une autre œuvre.

Il fallait proposer ici d'abord cette idee, par elle - meme assez cachee. Le lecteur decidera dans la suite si elle est verifiee en chacun des arts. Toutefois une remarque s'offre d'elle - meme a l'esprit, et qui peut nous aider a assurer nos premiers pas. L'art ou la resistance de la chose se fait le plus fortement sentir, c'est l'architecture. Or ce n'est point le dernier venu ni l'eleve; c'est le maitre de presque tous et leur pere. Au contraire l'art le plus libre, qui est la prose, est aussi le plus jeune, le

plus tatonnant, le plus trompeur de tous, surtout quand il exprime des sentiments, matiere trop flexible. Il ne manque pourtant pas d'artistes qui maudiraient bien le marbre, et d'autres qui maudiraient le dictionnaire et la grammaire, comme si c'etaient de pauvres moyens pour les grandes choses qu'ils veulent representer. C'est la l'erreur propre de l'imagination, et c'est ainsi que le romancier imagine l'artiste; mais le vrai artiste ne se meut pas longtemps dans ce genre de declamation; il aime plutot le metier et lui dit merci. Heureux qui orne une pierre dure.

DE LA FORME THEATRALE

L'analyse doit vaincre ici la facilite. Car il y a abondance de productions sans forme et qui plaisent pourtant, et abondance surtout de theories improvisees. Essayant donc de considerer seulement les grandes œuvres, surtout comiques, et les sures traditions, surtout mimiques, disons que le theatre n'est fait nullement de conversations emouvantes ou plaisantes, prises dans la vie commune. Il s'en faut bien. Les jeux imitatifs des enfants, et les scenes de remplissage ou l'on dit bonjour ou bonsoir selon la mode, n'ont rien de commun avec le puissant langage que nous avons a decrire, et qui se developpe selon ses moyens et conditions, comme la danse, la musique, l'architecture et le dessin. C'est ce que n'ignoreraient point les grands comiques, s'ils prenaient le temps de reflechir sur leur art, sur ces traits hardis qu'on ne trouve point dans la nature, sur ce style defini des bouffons, ancien et presque immuable, sur ces jeux de scene enormes et mesures qui permettent don Juan entre les deux paysannes, ou George Dandin devant sa porte fermee. Il n'y a point d'invraisemblance des que la vraisemblance n'est point cherchee. Les bouffons du cirque n'ont meme pas besoin de porte; ils tracent une ligne sur les sable; le genie comique ici comme partout decide, et ne ruse jamais.

SYSTEME DES BEAUX - ARTS

L'art de la mimique avertirait mieux si la clef de son langage n'etait a peu pres perdue. Il en reste pourtant assez, dans la tradition des mimes,

pour faire voir que l'imitation des getes instinctifs n'y est pas du tout. Il s'y joint des gestes de style, j'entends decides, d'une seule venue, et propres aussi, par leurs inflexions, a suivre le mouvement des passions, mais en obeissant toujours a la loi propre du signe; et l'on verra aisement, si l'on rencontre par hasard quelque mime qui sache son metier, que ces mouvements sont tous de gymnastique et sans contracture, comme ceux de la danse, a la quelle la mimique est si naturellement liee. Je n'en conclus pas que la mimique ainsi purifiee ne puisse exprimer avec force; bien au contraire, la vraie force ici, j'ose dire, comme dans l'escrime, vient de souplesse et vitesse; ainsi l'expression forte touche sans etonner; au lieu que les gestes de nature, quand ils sont vifs, rendent stupides par la surprise. Faites attention a ceci que les mouvements passionnes d'un homme qu'on n'entend pas ressemblent aux mouvements d'un fou; et, ce qui frappe chez le fou, c'est cette naturelle mimique, qui n'est plus mimique, sans forme et tout a fait sans style; mais disons que les mouvements de nature tiennent tous un peu de la folie, surtout pour le spectateur. Enfin je vois dans la mimique, autant que j'en puis juger, de la politesse, de la precaution, et une methode pour composer les passions.

Le theatre tragique est moins aise a comprendre, peut - etre parce que l'interet se transporte aisement a l'aventure elle - meme, emouvante toujours et souvent illustre. Toutefois il est bien clair que les conventions de lieu, de recontres reglees, comme de monologues, et de confidents, ne sont point du tout des licences, mais appartiennent au contraire a la forme theatrale. Le genis theatral les impose; mais l'homme habile voudrait economiser la - dessus; c'est comme si l'on voulait pretendre que les mots expriment moins que les cris. Au contraire les cris n'expriment rien; et il faut un contour imperturbable, fermement trace, pour circonserire les grands tumultes. Il y avait donc quelque chose de vrai dans cette these si meprisee d'apres laquelle l'epopee et la tragedie veulent des termes nobles; et ce n'est pas par la pauvrete des mots que les tragedies de Voltaire sont faibles. Dans tout art qui emploie les mots, plus la matiere du mot domine, j'entends son bruit, son sifflement, son crepitement, plus l'expression est pauvre. Le theatre est un langage aussi. Mais peut - etre faut - il du metier pour le parler naturellement, comme ont fait Moliere et Shakespeare.

XII

ESSAI SUR LE STYLE

Nos peres voulaient appeler modestie non pas tant une disposition du jugement a l'egard des projets, des forces, ou de l'opinion d'autrui, qu'un etat du corps, qui est un genre de politesse, et qui figure le repos des passions, en meme temps que l'application deliee qui accompagne presque toujours le travail manuel, et que l'assiduite donne aux bons ecoliers. Il est d'experience que l'ambition, ou seulement le desir de bien faire, eveille un autre genre d'attention, tendue et nouee, qui fait que les actions les plus simples sont difficiles et sans grace. Chacun peut comprendre, en reflechissant la - dessus, que la volonte n'a point de prise hors d'une action qu'elle fait. Et l'on appelle bien passion cet effort de nous qui nous etrangle et paralyse, par l'image vive des obstacles eloignes. J'ai souvent invoque cette precaution du sage contre les soucis: «Une seule chose a la fois»; elle est de plus grand secours encore dans l'execution des œuvres. Et peut - etre est - elle surtout visible en ces maisons bien des fois agrandies ou consolidees, selon les besoins et les ressources, et ornees de meme, sans aucun plan ambitieux. Dans ce genre de travaux, ou la matiere resiste et porte les projets, le troupeau des muscles est assoupli par un mouvement certain, et l'imagination est conduite par la chose, ramenee a la chose; l'œuvre s'accroit enfin par l'œuvre. Tel est le principal de ce que les arts les plus anciens avaient a nous apprendre. Heureux Moliere, qui ecrivait une piece comme l'artisan creuse une auge ou ajuste les pieces d'une table. Aussi est - il presque sans exemple que les necessites du metier et la forte resistance de la chose ne fassent pas naitre quelque espece de style, en toute œuvre, quand ce ne serait qu'un loquet de porte forge au marteau. Ainsi, dans le style, deux conditions, seraient comprises; la grace et l'aisance dans l'action, et quelque caractere dans l'œuvre faite, qui est la trace de cette action meme. Par ces remarques en comprend deja pourquoi les œuvres faites par moyens mecaniques n'ont point de style. Et la cause du mauvais style aussi se decouvre, sans exception autant que je puis savoir, dans ces œuvres ou la matiere nage et comme fixes pour toujours en lui par la force tragique.

Considerons maintenant que les hommes vivants n'ont point tant de

caractere; ce n'est que dans les petites choses de leur metier qu'ils sont toujours comme on attend; mais dans un incendie, ou dans une guerre, ou bien frappes d'un grand chagrin, souvent ils se dessinent autrement et etonnent. Et c'est un genre de verite que le romancier peut essayer d'atteindre et de fixer, par cet art des preparations qui lui est propre. Au lieu que le dramaturge dessine a plus grands traits, comme le sculpteur; aussi ce sont des mouvements, des attitudes, des mots que le drame seul fond en une personne, comme un feu artiste. Ainsi le travail de l'observateur s'exerce sur ces creations, quand elles sont faites, comme sur des choses. Hamlet est reel et vrai en tout ce qu'il dit; a nous de decouvrir pourquoi et comment; mais il est ainsi. Comme les vivants sont par leur vie, et s'affirment sans s'expliquer, ainsi les personnasges du drame sont par le drame, et affirmes par la. Aussi sont - ils des types plutot que des etres, et des modeles plutot que des copies.

Le theatre est donc un de ces arts abstraits et severes, comme sont la sculpture et le dessin, qui perissent par la recherche des nuances et des finesses. Mais le theatre a ce privilege d'etre saisissant et fort en restant abstrait; il ne suppose ni l'initiation, ni l'etude attentive, une œuvre; la plus belle est celle qui perd le plus.

Il en va pour les idees comme pour les œuvres, quoique cela soit plus cache. On ne voudrait point qu'il soit parle de gout lorsqu'il s'agit de verite. Mais cette recherche de l'evidence, sans aucun egard a l'autorite, est peut - etre toute la sottise. Ici tout est confusion et piege. Car, d'un cote, il n'est pas d'auteur que je doive croire sur le temoignage de ceux qui l'ont cru. «Puisqu' Aristote le dit, il le faut croire», c'est le ridicule meme. Mais d'un autre cote, il y a toutes chances pour que l'humeur decide trop vite, et nous detourne de ces pensees d'enfance qui sont le premier etat de toute idee. Aussi, par mepris des Anciens, nous serons reduits a ce chaos l'idees claires qui emiette l'assentiment; comme ces œuvres de charite, toutes bonnes, et qui assiegent le philanthrope. Ainsi l'esprit moderne est promptement depouille et comme devore par des preuves effrontees. Citez - moi quelque opinion qui ne soit pas vraie?.

Le doute ne loge point en ces esprits agites, mais plutot le flottement, qui vient d'evidences successives et comme aeriennes. ou ne loge point le doute, les passions regent, qui sont l'humeur armee. Dont la raison cachee est sans doute que la pensee n'a point alors ses racines dans l'imagination, et ne discipline point le corps. Qui a rejete tous les Dieux n'a pourtant pas rejete son propre corps, ou ils dorment tous. Au contraire, il faut elever le songe jusqu'a l'idee, et faire verite de toute

religion, ce qu'a fait l'Humanite reelle, et ce qu'il faut refaire avec elle. Par ou l'on acquiert, a l'egard de soi et des autres, l'art de persuader et non pas seulement de prouver; car en leurs idees on apercoit la verite meme qu'ilos cherchent. Ainsi se fait une unite de sentiment entre des hommes qui semblent aise de dire tout le mal possible. Il y a un grain de folie dans tous ces jugements. Aussi pourquoi vouloir juger de premier mouvement et comme d'instinct? La prevention nous guette et nous tient toujours. Pourquoi ne pas vouloir etre prevenu, mais bien prevenu.

On me fit entendre un jour une courte composition de Beethoven, que je ne connaissais point, copiee a la main et sans nom d'auteur. Je fus prudent, et je ne dis rien d'irreparable; mais le jugement manquait d'assurance. Il n'y a qu'un moyen de se garder contre de telles surprises, c'est de connaitre tout. Mais il vaut mieux reconnaitre que les grandes œuvres sont toujours plus puissantes, plus saines a l'esprit dans l'eclairement de la gloire. Qui se defie ne juge qu'a demi, et en quelque facon se refuse. C'est comme si l'on resistait au maitre de danse. Raideur n'est point danse. Ou au maitre d'equitation. C'est un defaut commun de vouloir inventer en apprenant. Michel - Ange, presque enfant, fut trouve copiant une sculpture antique; ainsi il travaillait en amour et grace, sans resister ni se defendre; et c'est ainsi que l'on devient fort.

Ce paradoe est frappant dans les Beaux - Arts; et peut - etre n'y a - t - il que le Beau qui nous humanise. Dans toute recherche, et malgre les apparences, que ce soit Politique, Physique, ou meme Geometrie, il faut savoir se metter a l'ecole et s'y remettre, et ne point se jeter dans la premiere objection venue; mais toujours dans l'humain se chercher soi - meme; enfin de conformer selon la Grandeur. Epicurien si je lis Lucrece; Stoicien avec Marc - Aurele, et copiant la physique de Descartes. Les erreurs de Descartes sont bonnes; elles sont sur le bon chemin. Leibniz n'a pas, a ce qu'ils dirent ni le choix; il s'impose d'abord, et sans precautions. Il n'y a point de spectateur qui soit arrete par la pauvrete des costumes, par la simplicite du decor, ou par l'invrai - semblance des rencontres, si le drame est puissant. Aussi n'y a - t - il rien de plus risible que les efforts des petits dramaturges pour expliquer les changements de lieu et tous les mouvements accessoires; comme ces auteurs qui voudraient employer de grandes ou de petites lettres, ou bien faire monter et descendre les lignes selon.

III

DES CARACTERES

C'est ici surtout qu'il faut se defendre contre les developpements faciles, et se garder de prendre pour des donnees de l'art dramatique ce qui semble plutot sa creation propre, j'entends ces caracteres et ces figures quasi eternelles comme Romeo et Juliette, Hamlet, le Cid, Neron, Faust ou Don Juan. Il apparait assez clairement, pour le theatre tragique, que le poete ne cherche jamais autour de lui quelque modele qu'il copie et mette debout dans son drame, mais qu'au contraire il fuit le modele vivant, trouvant assez dans l'histoire, souvent la moins connue, et simplifiant encore. L'art comique, au sujet duquel on n'oserait pas, peut - etre, proposer la meme remarque, eclaire pourtant la question d'un autre cote par son Scapin, son Geronte, son Valere et sa Dorine, si proches d'Arlequin, de Colombine et de Pierrot. Disons aussi que le roi, le favori, le conspirateur et l'homme du peuple feraient deja des personnages suffisants pour un drame; car qui connait les traits d'Œdipe, ou d'Horace? Ce sont des statues animees; ce sont des hommes, et nullement des portraits. Ce n'est pas qu'ils n'arrivent a se tenir parole a eux memes, et quelquefois avec des traits imprevus, comme dans Hamlet; mais il me semple que toujours c'est le drame qui fait vivre l'homme, en le soutenant et portant par sa forte armature, de facon que les traits humains lances tout soudain, et sans preparation aucune, soient lies au person.

SYSTEME DES BEAUX - ARTS

Les situations et les sentiments. Comme l'ecrivain decrit par des mots, et le dessinateur par des lignes, ainsi le dramaturge n'a que le dialogue, le monologue, et la marche irrevocable du temps. Remarquez que l'on peut tout oser au theatre, mais non pas faire paraitre avant ce qui est apres. C'est le deroulement d'un malheur prevu, annonce, necessaire par les passions, par la prevision meme, par la crainte meme, c'est le mouvement du drame enfin qui fait vivre les personnages; car ce sont d'abord des abstractions habillees, mais qui prennent corps dans le feu et dans la fumee. Aussi les mots les plus fameux vivent surtout par le drame. «Etre ou ne pas etre», qui donc s'interesserait a cette meditation en eclair? C'est le drame pressant, c'est la marche du temps qui donne

son prix a la chose. Et pareillement cette declamation de Figaro a la fin du *Mariage,* exemple acheve d'un mouvement dramatique qui depasse toute eloquence, mais par d'autres moyens, et par quoi Figaro est immortel autant qu' Hamlet. On voit quelle erreur ce serait de compter sur les caracteres et sur les idees pour porter le drame; et c'est la meme erreur que celle du peintre qui chercherait a plaire par le sujet meme. Mais il faut au contraire que le sujet plaise par la ligne; et il faut meme qu'au theatre les idees frappent par la situation et le mouvement. C'est pourquoi il n'y a rien de plus froid qu'un drame qui veut prouver quelque chose.

(أ)

المفردات

GLOSSAIRE

Aventures du Coeur	مغامرات قلب
Art de vivre	فن الحياة
L'Enfer c'est les autres	الآخرون هم الجحيم
Ame	النفس
Art de preparations	فن التحضير
Associations des idees	تداعي المعاني
Architecte	فن معماري
Architecture	فن العمارة
Arts plastiques	فنون تشكيلية
Arts en mouvement	فنون الحركة
Arts en repos	فنون السكوت
Beaute	جمال
Bloc de marbre	كتلة رخام
Beau vers	شعر جميل
Belle statue	تمثال جميل
Chevalier Bayard	فارس بايار
College d'Alencon	مدرسة ألينسون

College sivigne reserve aux jeunes Filles	مدرسة سيفينيه للفتيات
College de Mortagne	مدرسة مورتاني
Charite	إحسان
Champagne	شمباني (إقليم)
Conclusions morales	نتائج أخلاقية
Conduire	يقود
contenu	مضمون
Cri	الصوت
Couleurs	الألوان
Citoyen	مواطن
Catharsis	تطهير
Diable	شيطان
Depeche de Rouen	تلغراف روان
Droit	مستقيم
Dictionnaire	قاموس
Declamation	خطابة
Dessin	رسم
Ecole Normale	دار المعلمين
Existance monacale	حياة الرهبنة
Esperance	أمل
Element de philosophie	عناصر الفلسفة
Esquisse de l'homme	محاولات الإنسان

En Fin L'existentialisme	الوجودية أخيراً
Esprit de systeme	العقل النسقي
Epistemie	الابستيمية (علومي) متعلق بمبحث العلوم
Erreur	الخطأ
Emplacement	الموقع
Ecrivain	كاتب
Education	تربية
Eloquence	البلاغة
Foi	إيمان
Fantaisie	خيال - أحلام
Facilite	سهولة
Gouvernement	حكومة
Grammaire	قواعد النحو
Grandes choses	أشياء عظيمة (كبيرة)
Genie	عبقرية
Grace de Nature	نعمة الطبيعة
Histoire de mes pensees	قصة أفكاري
Homme	رجل
Humeur	مزاج
Harmonie	إنسجام
Idees	أفكار
Idee	فكرة

Ignorance	جهل
Intelligence	ذكاء
Instrument - Outil	أداة ـ وسيلة
Imagination	خيال
Inspiration	إلهام
Industrie	صناعة
Instruction	التعليم
Journal Le Monde	جريدة لومند
Lycee de Vanves	ليسيه دي ڤانف
Lycee Michelet	ليسيه ميشليه
Lycee Condorcet	ليسيه كوندرسيه
Lycee Henri IV	ليسيه هنري الرابع
Lunettes	نظارات
Langue	لغة
Langue du metier	لغة الصنعة
Mortagne	مورتاني (مدينة)
Miracle de volonte	معجزة الإرادة
Maitre	معلم
Minerva	منيرڤا
Maximes	حكمَ
Morale	أخلاق
Moi	الأنا

Moment de la Conscience	لحظة الوعي
Monologue	مونولوج
Metaphore	التشبيه (المجاز)
Metier	صنعة (حرفة)
Matiere	مادة
Materiel	مادي
Matiere Flexible	مادة مرنة (طيعة)
Monuments	آثار
Mot	كلمة
Macon	عامل بناء
Menuisier	نجار
Musique	موسيقى
Musicien	مُوسيقي
Meditation	تأمل
Modestie	تواضع
Nature humaine purifiee	طبيعة إنسانية نقية
Necessite exterieure	ضرورة ظاهرة
Obscurite	غموض
Objets	أشياء
Oracle	نداء الآلهة المقدس
Observation	ملاحظة
Perche	بارش (إقليم)

Pontivy	بونتيفي
Propos	أحاديث ـ مقالات ـ أقوال
Propos de Normand	أحاديث نورماندي
Politique	سياسة
Preuves	أدلة
Paradoxe	مفارقة
Psycho - Physiologie	علم النفس الفسيولوجي
Potier	صانع الفخار
Poesie	الشعر
Pierres	حجارة
Peintre de Portrait	رسام
Poete	شاعر
Prose	فن النثر
Place	مكان
Peinture	التصوير

واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات.

Quatre - Vingts et un chapitres sur l'esprit et les passions.

Rhetorilque Superieure	علم البيان
Causes	علل
Religion de L'esprit	عقيدة العقل
Risque	مخاطرة
Realite	الواقع

Reflexions psychologiques	تأملات نفسية
Reflexive	تأملي
Regle du beau	قاعدة الجمال
Regler le dedans sur Ledehors	تنظيم الخارج في ضوء الداخل
Reverie	أحلام يقظة
Romancier	قصاص
Systeme des Beaux - Arts	نسق الفنون الجميلة
Sentiments, Passions et Signes	عواطف، وانفعالات، ورموز
Saisons de L'esprit	مواسم العقل
Resistance	مقاومة
Sens Commun	الحس المشترك
Speculations abstraites	تأملات مجردة
Selection naturelle	الانتقاء (الاختيار) الطبيعي
Style	الأسلوب
Sonnet	السونيتة (قصيدة)
Sagesse	حكمة
Sculpture	النحت
Sculpteur	المثّال (النحّات)
Signes	إشارات علامات
These	قصيدة
Theologie	اللاهوت
Tableau des Beaux - Arts	تقسيم الفنون الجميلة

Universite populaire	جامعة أهلية
Veterinaire	طب بيطري
Verdun	ڤردان (مدينة)
Vesinet	ڤيزينيه (مدينة)
Vertu	فضيلة
Volonte	إرادة
Vrai	حق
Vanite	غرور
Woevre	ووڤر

Table des auteures — أسماء الأعلام

Alain [Emile Auguste Chartier]	آلان
Aristote	أرسطو
Anatole de Monzie	أناتول دي مونزي
Balzac	بلزاك
Beethoven	بيتهوفن
Croc	كروتشه
Copernic	كوبرنق
Cezanne	سيزان
Carlyle	كارليل
Canguilhem	كانجيلهم

Chopin	شوبان
Dewey	ديوى
De Vinci	دافنشي
Gouhier	جوييه
Horace	هوراس
Kant	كانت
Lagneau	لانيو
Lacroix	لاكرو
La Fontaine	لافونتين
Lu Crece	لو كريس
Lalo	لالو
Mourois	موروا
Michel - Ange	ميكل أنجلو
Mondor	موندور
Platon	أفلاطون
Prudhon	برودون
Racine	راسين
Rodin	رودان
Renan	رينان
Raphael	رافاييل
Rene	رينيه لا
Rousseau	روسو

سانت بيف	Saint Beuve
سانتيانا	Santayana
سوريو	Souriau
تين	Taine
تولستوي	Tolstoi
ڤاليري	Valery

(ب)

ثبت المراجع

Bibliographie

١ . زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، القاهرة، دار مصر للطباعة ١٩٦٦.

2 - Alain; Charpentier: Elements de philosophie, Paul Hartmann Paris 1941.

3 - Alain; Charpentier: Idees, Introduction A la philosophie, platon, Descartes Hegel, Comte, Hartmann Editeur Paris 1939.

4 - Alain; Charpentier: Vigiles de L'Esprit, Paris Gallimard 1942.

5 - Alain; Charpentier: Saison de l'esprit ed, NRF Paris 1941.

6 - Alain; Charpentier: Lettres Sur Kant, Paul Hartmann, Paris 1945.

7 - Alain; Charpentier: Souvenir Concernant Jules Lagneau, Ed N. R. F. 1925.

8 - Alain; Charpentier: Humanite, Ed du Meridien 1943.

9 - Alain; Charpentier: Histoire de mes pensees, Gallimard 1936.

10 - Alain; Charpentier: Les aventures du cœur, Hartmann 1945.

11 - Alain; Charpentier: Entretiens au bord de la mer.

Cla Recherche de L'entendement ed. N. R. F 1930.

12 - Alain; Charpentier: Le Citoyen Contre Les Pouvoires, Ed Kra, Paris 1949.

13 - Alain; Charpentier: Minerve,, ou de la Sagesse Ed Paul Hartmann, Paris 1940.

14 - Alain; Charpentier: Les Idees et les Ages Gallimard 1927.

15 - Alain; Charpentier: avec Balzac, Ed N. R. F. 1939.

16 - Alain; Charpentier: Mars, ou la guerre Jugee ed, N. R. F 1936.

17 - Alain; Charpentier: Alain, Charpentier: Sentiments, passions et

signes, N. R. F 1926 - 1935.

18 - Alain; Charpentier: Vingt Lecons sur Les Beaux - Arts, Paris Gallimard 1931.

19 - Alain; Charpentier: Systeme de Beaux - Arts Paris, Gallimard 1926.

20 - Alain; Charpentier: Propos de politique, Ed Rieder 1934.

21 - Alain; Charpentier: Propos Sur Le Bonheur Ed N. R. F 1928,

22 - Alain; Charpentier: Propos, Paris 1919.

23 - Alain; Charpentier: Propos De Litterature, Paul Hartmann, Editeur, Paris 1934.

24 - Alain; Charpentier: Propos Sur La Religion Ed Riedier, 1924.

25 - Alain; Charpentier: Propos Sur L'Education Rieder, Paris 1945.

26 - Alain; Charpentier: Propos Sur L'Esthetique P. U. F, Paris 1949.

27 - Lagneau: Celebres lecon, Paris, P. U. F 1914.

28 - La Nouvelle, Revue, Francaise Paris, Septembre 1952.

29 - Mer Cvre De France, Fondateur Alfred Valette, Octobre 1952 (portrait d'Alain par lui meme par Colette Audry).

30 - Mondor, Henri: Alain, Gallimard, Paris 1950.

31 - Maurois Andre: Alain, Domat, Paris 1950.

32 - Mauriac, Claude: Hommes et Idees Ed, Albin Michel, Paris 1951.

33 - Pascal, Georges: Alain Educateur P. U. F 1964.

34 - Pascal, Georges: La pensees d'Alain Bordas, Paris 1967.

35 - Revue de Metaphysique et de Morale, Avril - Juin 1952.

1 - Encyclopaedia Britannica, A Neu Survey of Universal Knowledge, William Benton, Chicago. London, Printed in U. S. A 1964.

2 - Petit Robert 2 (P R 2) par Paul Robert Dictionnaire des noms propres Vol. 1 2 106 rages 1985, 1066 Ed, Le Robert 107, avenue parmentier Paris XI.

3 - Ibid, Petit larousse Saint Germain Paris 1975.

(جـ)

المحتويات

Table Des Matieres

المحتويات